

TARTALOM Mécses a te igéd

KIS JÁNOS: *Keressétek az Urat!* 241

Tanulmányok

BÉRES TAMÁS: *A megújulás teológiai alapjai. Reuss András professzor 80 éves* 242

LÁSZLÓNÉ AGOD ANETT: *A „gyarló test” jövője. A transzhumanizmus ígérete és a keresztény reménység* 245

KALIT ESZTER: *Az etika és a kultúra viszonya* 252

SZŰCS KINGA: *Növényi etika és teológia* 255

KOCSIS PÉTER: *Mi lehet ma a teológia üzenete a nyilvánosság számára?* 258

SZAKÁCS TAMÁS: *Az idő teremtése és a komplementaritás. Reuss András 80. születésnapjára* 262

Az igehirdető műhelye

TÓTH KÁROLY ISTVÁN: *Szentháromság ünnepe után 8. vasárnap (5Móz 32,1–9)* 267

SZLAUKÓ ORSOLYA: *Szentháromság ünnepe után 9. vasárnap (2Krón 1,7–12)* 270

KÉZDY PÉTER: *Szentháromság ünnepe után 10. vasárnap (5Móz 10,10–13)* 273

ÖRDÖG ENDRE: *Szentháromság ünnepe után 11. vasárnap (Róm 11,17–24)* 276

SINKÓ GÁBOR VILMOS: *Szentháromság ünnepe után 12. vasárnap (Róm 11,25–32)* 278



Keressétek az Urat!

Hós 10,12

■ KIS JÁNOS

Végre nyár van! – szakad fel sokunkból a sóhaj. A megérdemelt szabadság, pihenés, lazítás következik? Letehetjük a hitoktatás sokszor bizony nyomasztó terhét, a magunk előtt görgetett feladatok sorát személyes életünkben és gyülekezeti szolgálatunkban. Felejteni szeretnénk a mögöttünk hagyott heteket, a kudarcokat, a megoldatlan, elrontott helyzeteket, melyek terhelnek minket.

Elvonulni, elmenekülni, kilépni, kikapcsolni, levegőhöz jutni. Új formákat, helyzeteket, lehetőségeket keresni, kinek-kinek a maga igénye, lehetősége és adottsága szerint. Szeretteinkkel, magunkkal lenni. Pótolni a pótolhatatlant, valami mást, újat keresni, találni. Feltöltődni.

Ha új életet akarsz kezdeni, hagyj magad mögött a régit! – Mintha a prófétai szó ezt erősítené meg, étellel, szolgálattal, istenkapcsolattal hitelesítve.

Nyár van! Az egyházi esztendőben az „ünneptelen fél-év”. Szürke évközi vasárnapok ezek, vagy inkább gyümölcs-termő alkalmak? Ha kimegyünk a kertbe, elmegyünk a piacra, rácsodálkozhatunk a csábító zöldségek és gyümölcsök hihetetlenül gazdag, színes kavalkádjára, megérint a teremtés bősége, Isten gondoskodó szeretete. Megvásárolhatjuk, szerencsésebb esetben leszakíthatjuk a gazdag termést. Isten gondoskodik rólunk, megadja azt, amire szükségünk van mert szeret, és fontosak vagyunk neki.

Amit vet az ember, azt fogja aratni. Biztatást hallunk ígényből, de feladatot is kapunk. Passzív pihenés helyett szemlélődést, rálátást személyes életünkre, szolgálatunkra, a folytatásra. A lelkünk ápolására sokkal nagyobb szükségünk van, mint a testünk táplálására, a látható és tervezhető külső eszközökre, melyektől a megoldást váránk.

Isten tudja, mire van szükségünk ahhoz, hogy megoldódjanak a problémáink. Nála van a módszer, amellyel dolgaink rendeződhetnek. Felkínálja a lehetőséget. A döntés a miénk: élünk-e vele?

Vessetek, arassatok, törjetelek új földet! Eddig ezt tettem, Uram! Most szabadságon vagyok. Te tudod legjobban, hányszor megpróbáltam. Kimondott szóban, a látogatások-

ban, az imádságban, minden gondolatban és helyzetben. Most másnak van itt az ideje – gondolom én.

A napozóágyban, a vízparton, az erdei sétákban, a családi közösségben meghallom-e a felkínált lehetőséget: Keressetek! A megvalósulás kulcsát adja kezünkbe, igazi kapcsolódást, ami bekapcsolódást jelent. Olyan aktív pihenést, amely nemcsak a testet üdíti fel, hanem a lelket is. Megerősítés ez, lehetőség, hogy megtaláljuk azt, amit elveszítettünk, nem vettünk komolyan, mert a sok feladat háttérbe szorította.

Az élet nagy része keresés. Keresünk valamit. Olyan dolgokat, amelyeket fontosnak érzünk, amelyek az életünkhöz tartoznak. Amelyekről azt gondoljuk, hogy célokat és lehetőségeket kínálnak. Igazságot, hűséget, szeretetet. – Mit találunk? Egyik oldalról nézve látjuk, hogy elveszítettünk valakit, akit nem lehet pótolni. Másik oldalról tudjuk, hogy Valaki keres minket. Minden lehetőséget megragad, hogy megmutassa magát, mégsem könnyű megtalálni. Létrejön a találkozás? A lehetősége adott.

Mindenknek rendelt ideje van. Ezt a földdel dolgozó ember jól tudja. Hogy jó aratás legyen, időben kell vetni, elvégezni a szükséges munkafázisokat. Fontos az elvetett mag, a gondoskodás, az eső, de nem kétséges, hogy legfontosabb a felülről jövő áldás.

Nyáron is órá van szükségünk. Birtokolhatunk bármit, lehetünk bárhol, ha nincs velünk az Isten, éppen az nem a miénk, amire a legnagyobb szükségünk van.

Ha megtaláltuk, ha megtalált minket, hiszem, hogy megadja mindenkinek azt, amire igazán szüksége van. Ő ezt mindig személyre szabottan teszi. Hóseással és velünk, mai szolgálóival, gyermekeivel is. Velünk jön munkába, szolgálatba, szabadságra, ott van az életünk minden pillanatában. Ő nem megy szabadságra!

Tudhatjuk és élhetjük, hogy az ő igazsága, hűsége az az áldás, amely megérlelt gyümölcse lesz életünknek és rajtunk keresztül a gyülekezetünknek és egyházunknak.

Áldott találkozást kívánok!



A megújulás teológiai alapjai

Reuss András professzor 80 éves

■ BÉRES TAMÁS

Lassan húsz éve ülünk egymás mellett félévről félévre Reuss András professzorral a rendszeres teológiai szigorlatokon. Ritka, hogy ilyenkor ne kerülne sor a hitvallási iratok, a dogmatika és az etika területéről származó kérdések tárgyalására a hallgatók részéről. A rendszeres teológiai munkamódszer sajátossága, hogy teológiai mondanivalónk „az igazságok hierarchiájára” vonatkozó elmélet nélkül is ebben a sorrendben, ezeken a „szinteken” át épül fel. Míg a hitvallási iratokból származó kérdéseknél általában annak örül a vizsgáztató, ha kevés a hallgatói hozzáadott „saját anyag”, és ehhez mérten sok az elsajátított diszciplináris ismeret, az etikai tétel a pontos szakismeret birtokában sem fejthető ki létszerűen az önálló tájékozódás és személyes élettapasztalat látható jelei nélkül. Ebben az írásban, amellyel a nyolcvanéves Reuss Andrásnak további sok erőt és áldást kívánok életére és egész egyházunk számára jelentős munkájához, a megújulásra vonatkozó gondolkodás egy tipikus mai példáját és sajátosan evangélikus teológiai alapjait szeretném bemutatni.

A régi és új kapcsolatára vonatkozó modellek száma gyakorlatilag kimeríthetetlen. Napjaink kulturális élményvilágában a technikai paradigma tarol. Legegyszerűbb változatában ez úgy szól, hogy a régi rossz, az új jó. Mint eredetiben technikai szemlélet, a régi és új kapcsolata itt megfelel annak a természetes folyamatnak, amelynek során az ember alkotóképessége révén (poiészisz, tekhné) a környezetében adott tárgyakkól számára jobbat, alkalmasabbat, kézhez állóbbat hoz létre. Az eredeti felfogás szerint ebben a folyamatban a környezeti világ tárgyai megőrzik környezetszerűségüket, az embernek pedig nem szükséges kilépnie a kezdeményező alkotó szerepköréből. Csakhogy belátható történelmi és kulturális ismereteink azt is világossá teszik, hogy a világ alkotó-átformáló felfedezésébe az alkotó szubjektum és az átformált világrész határának átlépéséig menően hajlamosak vagyunk belefeledkezni. Ez a

belefeledkezés, úgy látszik, az ember egyik legjellemzőbb vonása, és ez vezet el végül ahhoz a heideggeri választáshoz, hogy a világban elfoglalt helyünket a gondolkodás és gondoskodás vagy a technikai lét megvalósításának megfelelő szándék határozza-e meg. Az újra törekvés vágyába való belefeledkezés ma jellemző élménytársadalmi szempontjából az ember önkiteljesedése erősen függ a szubjektív sebességélménytől, amely az avított világtól a mindig legújabb felé vezető úton élhető át. Ezzel – tökéletesen félreértve a horatiusi *carpe diem* életérzését – a pillanatban élésnek mintha pont a számunkra legidegenebb vonását kergetnénk, amellyel sohasem válhatunk eggyé, ahol sohasem lehetünk otthon. A mindig legújabb pillanat örök újdonsága a lineárisan feltáruuló idő természetének felel meg. Szemben az emberi lét természetével, amely a fogantatása után néhány nappal már biológiai értelemben is elveszíti totipotens állapotát, azaz megújulásának elméletileg korlátlan fizikai lehetőségét. Ilyen feltételek mellett, ha az ember testi-lelki-szellemi adottságát figyelembe véve mindenképpen versenyezni akarunk az idővel, csak két lehetőség között választhatunk: együtt élünk-e permanensen a biológiai adottságokat aktualizáló fizikai korlátaink és szabadon szárnyaló vágyaink énképzavarként is értelmezhető feszültségével, vagy mindig újabb eszmék és célok után szaladunk, amelyekkel részben eltakarhatók, részben magyarázhatók eddigi (egyébként elkerülhetetlen) fiaskóink? Az első lehetőség a bukást előrevetítő hősi életformát követel, a második a folyamatos előremenekülés programjában kínálja ugyanazt az elbukást, amennyiben itt a részben múltjában, részben jelenében élő ember jól érzékelhető módon éppen önmaga elől menekül vélt jövője felé.

A belefeledkezés ténye semmilyen felelősség alól sem ment fel. Eszünkbe juthat ugyan azzal védekezni, hogy például a Teremtő meggondolatlanságára vagy az evolúció szabályaira hivatkozva belefeledkezésünket nagyon is emberi,

elkerülhetetlen tulajdonságként tartjuk számon, és mint determinisztikus feltételt, vágyainkkal megegyező tehetetlenségünk igazolására használjuk fel. (Érdekes, hogy amit a Teremtőnek hiányként rovunk fel, azt az evolúciótól szabályként is szívesen elfogadjuk.) A múlt század harmincas éveinek végén Johan Huizinga *Homo ludens* című könyvével jelentős erőfeszítést tett annak érdekében, hogy megmentse a háborúba sodródó emberiséget a naiv és önfeledt játék választásának és ezzel a békés alternatíva lehetőségének. De számunkra a magyar irodalomból is jól ismertek „játékos” költőink, akik sorban, évenként hagyják itt olvasóikat Huizinga könyve megjelenésének évéig: Kosztolányi 1936-ban, József Attila 1937-ben, Karinthy Frigyes '38-ban. Eszünkbe juthat Wittgenstein, aki az ötvenes években folytatja Huizinga háború előtt megkezdett, játék és nyelv kapcsolatáról szóló gondolatait. És nem utolsósorban Paul Tillich, akinek nevét gyakran említjük együtt az általa előszeretettel használt „álmodó ártatlanság” szókapcsolattal. A felsorolt szerzők látszólag mindannyian a játék és naiv önfeledtség jótékony és nélkülözhetetlen hatásának szószólói. Ha ezt kétségbe vonnánk, előzetes várakozásunk szerint talán az emberiség egyik legígéretesebb, szabadon választhatóan békés útvonala elől zárnánk el az utat. Ám közelebről nézve kiderül, hogy gondolatmeneteikben a játék általában a konkrét élethelyzetet meghatározó, elburjánzó rossz elől való menekülés egyetlen reményteljes útját jelenti. Önvédelemről talán igen, de önfeledtségről és ártatlanságról már egyáltalán nem beszélhetünk, ha nem feledkezünk el József Attila *Könnnyű, fehér ruhában* című versének mondanivalójáról, az Ideges Ember réméről Karinthy és Kosztolányi életében, vagy arról, hogy Tillich *Rendszeres teológiájának* második részében a *träumende Unschuld* a gyermeki – a felnőtt élet felelősségével összeegyeztethetetlen – életszakasz szimbolikus tartalmát jelöli. Wittgenstein játéka pedig nem egyéb a tanulást jellemző, automatizmusokkal is járó kognitív emberi képességnél. A jelenkori andragógiai, szocioandragógiai tanulmányok egy részében nem ritka, hogy a homo ludens játékoságát már az emberi természet – kulturális mintákkal szembeni – védekezőképességként láttatják a szerzők (pl. Szeitz János). A belefeledkezés az imént látott példák tanúsága szerint sem érthetővé, sem feldolgozhatóvá nem teszi a jelenkori technikai szemlélet veszélyes egyoldalúságait, ahogyan erre megelőző korok vezető narratívái: a tiszta racionalitás, az önmagában vett eszkatologikus várakozás vagy az ember történelmi küldetéstudatának eszméi sem voltak képesek.

A régi és új kapcsolatának tisztázása ennek ellenére a társadalmak és egyének nélkülözhetetlen feladata marad mindenkor. Így azokban a korszakokban is, amelyekben (látszólag) nem állnak rendelkezésre az ehhez szükséges feltételek. A kereszténység immár kétezer éves története folyamán különféle viszonyokba került az eltérő történelmi korok vezető narratíváival. Ezeknek a találkozásoknak mind ő, mind

az említett narratívák megőrzik nyomait. Ez történik a kereszténység technikai világszemlélettel való találkozásakor is. A 20. század klasszikusai közül többek közt Wolfhart Pannenberg és Karl Heim a kereszténység oldaláról ad erről számot, míg például Martin Heidegger, Jacques Ellul és Paul Ricoeur teológiai ismereteket sem nélkülöző mélyre látó filozófiájukkal a technikai orientáció elszegényítő és veszélyes kulturális hatásainak veszélyeire hívják fel a figyelmet. A folyamat ugyanazzal a teológiatörténeti jelentőséggel zajlik ma is, mint amikor Augustinus a kettős birodalomról szóló tanításával vagy Joachim da Fiore a Szentháromságának megfelelő korszakolásával okozott maradandó változást a történelemfelfogás hagyományos mintáin. De példaként hozhatnánk a lutheri reformáció szabadságeszményét mint a Jézus-követő identitás új paradigmáját, vagy a helvét reformáció keresztény életvitel iránti érzékét mint a társadalmi rend harmóniájának újbóli megalapozását. A kereszténység, bármennyire indokoltan érezné is, hogy lemondjon a környező társadalmi és kulturális narratívákkal való együttes hatás kifejtéséről, nem fordíthat hátrat sem önmagának, sem környezetének. Nem adhatja fel a rábizott hit-tartalom továbbadásának kötelezettségét élettereinek konkrét helyszínein. Emiatt küldetése nem csupán a fennmaradásra szól, és nem is üres kézzel bocsátott útjára. Az erre vonatkozó evangélikus értelmezés szerint:

Az egyház küldetésének tartalma és az egyház öröksége azonos. Ezt a *Schmalkaldeni* cikkekben Luther így fogalmazza meg: Isten ígéje és az igaz hit teszi szentté az egyházat. Az *Ágostai hitvallás* szerzője pedig, miután a megigazolásról szóló, negyedik cikkben kifejtette az igaz hit lényegét, a következő cikkben az egyházi szolgálat legfontosabb rendeltetéseként éppen a hitre jutás lehetőségének biztosítását nevezi meg. Majd ezek után, de még mindig e rövid cikk keretében, azzal foglalja össze az evangéliumot még egyszer, hogy Krisztus igaznak fogadja el azokat, akik hisznek abban, hogy Krisztusért kegyelmet nyernek. Az egyház rendeltetése ennek megfelelően az, hogy a szentségekre és az ígére vonatkozó helyes ismereteivel biztosítsa a bennük való, Jézus akaratának megfelelő részesedés lehetőségét. Hitvallásunk ezen a ponton megengedi, hogy a szentségeket kiszolgáltató és az evangéliumot tisztán tanító egyházi személy életfolytatása, sőt gondolkodása eltérjen az evangéliumban megszólaló (morális?) útmutatástól. A CA VIII. cikkének német szövegében ez az eltérés a nem kegyesekre vonatkozik (die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind), míg a latinban rosszról esik szó (etiamsi per malos exhibeantur). A magyar fordítás ezen a ponton, mind a Nagy Gyula – Wiczián Dezső-féle 1957-es, mind Reuss András 2008-as szövegében „gonoszoknak” nevezi ezeket a hivataluk betöltésére nyilvánvalóan méltatlan, ám nem feltétlenül alkalmatlan papokat. Nem egyszerű a döntés az AC idevonatkozó szövegei alapján, ugyanis a *nicht fromm* a korai középkorban nyilvánva-

lóan nem jelenthetett semleges értelemben Isten nélkül élő, nem kegyes vagy Isten dolgai iránt közömbös gondolkodású embert a mai „hitetlen” vagy „ateista” szóhoz hasonló értelemben. Ugyanakkor a szövegezőnek meglett volna a lehetősége, hogy ha kívánja, pontosabban fogalmazza meg az istentelenség minőségének, fokának vagy az istenhívőhöz méltatlan életet élő ember gyakorlati bűnének mibenlétét. Köztudott, hogy Melanchthon egyszerre szövegezte a latin és német változatot, és hogy a latin szöveg általában több lehetőséget adott a pontosabb tartalmi kifejtésre. A *malus* jelentése ugyanakkor még a német kifejezésnél is tágabbra nyitja az értelmezés lehetőségét. A gyökerében rossz, tehát Istentől elfordult gondolkodásmódú embertől kezdve vonatkozhat olyanokra, akiknek ez tetteikben is szándékosan és konzekvensen megjelenik, jelentheti a szándékos istenkísértőket, de jelentheti azokat is, akik más okból nem az igazság felismerésének megfelelően vagy egyszerűen megtevévedve élnek. Az itt szereplő két szó a maga meghatározatlanságának látszatával mindenesetre felkelti a gyanút, hogy Melanchthon olyan teológiai szándékot kívánt vele kifejezni, amelyet nem akart részleteiben kifejteni. A magyar „gonoszok” jelentése a szó önmagában vett többértelműsége ellenére is jól körvonalazódik a cikkely bevezető mondatában használt „képmutatók” társaságában és a Mt 23,2-re tett utalással. A magyarázó megjegyzéseket tekintve azonban a német szöveg a legbővebb és legrészletesebb, mert a *hypocritae et mali* megjegyzéseket jóval részletesebben adja vissza: *...in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler, auch öffentlicher Sünder unter den Frommen bleiben*. Ez pedig csaknem egyértelművé teszi az Apológiában jóval részletesebben kifejtett teológiai szándékot. Krisztus teste az egyház, amelynek fennállását jóllehet külső szempontok elégségesen definiálják, a teljes valóságáról mégsem elegendő csupán külső szempontok alapján beszélni. Krisztus (látható) teste ugyanis nem egyezik meg Krisztus birodalmával, mely utóbbi szemben áll az ördög birodalmával. Az egyházban még abban az esetben is kell, sőt lehet számolni az ördög birodalmának tagjaihoz számítható hitetlenekkel, ha ezek veszélyeztetik annak egységét. A hitetlenek pontosabban kifejezve nem alkotják az egyházat, hanem elvegyülnek abban (CAA VII–VIII.17). Melanchthon legfontosabb érvei az egyház konstitutív lényegéből fakadnak. Egyrészt arról van szó, hogy mint Jézus Krisztus által alapított test, alapítója parancsából és szándéka szerint nyerik erejüket a benne érvényüket veszíteni képtelen módon hatékony eszközök: az ige és a szentségek. Másrészt az egyház küldetésének legsajátosabb értelemben vett „célpontjai” a rászoruló bűnösök, akik nem csupán azon (az egyházon) kívül foglalhatnak helyet a világban, és akik számára az ige és a szentségek mindenki máshoz hasonlóan rendelkezésre állnak. Bár az egyház a szentek gyülekezete, akik hisznek Krisztus evangéliumában, és Szentlelkük van, a mindenféle halat összefogó pél-

dázatbeli háléhoz hasonlóan (Mt 13,47) mindenféle ember alkothatja tagságát. Sőt „rengeteg veszedelem fenyegeti az egyházat”, „roppant nagy az istentelenek száma magában az egyházban, akik azt valósággal elnyomják”, még sincs ok a kétségbeesésre, mert az egyház megmarad, mert „Krisztus megtartja, amit az egyháznak ígért: megbocsátja a bűnököt, meghallgat, adja a Szentlelket” (CAA VII–VIII.10).

Nem meglepő ezek után, hogy a középkor végi, késői skolasztikus teológiában egyre gyakrabban kritika tárgyává tett, de az egyházi életben töretlenül nagy jelentőségű érdemszerző cselekedet központú üdvösségszemlélet is összekapcsolódik a hit szabadságáról szóló tanítással. Ha ugyanis a hit ajándékozója Isten, és ő szabadon bánik ajándékával – *ubi et quando visum est Deo* (CA V.) –, akkor nehezen tudnánk bármilyen értelemben is beszélni a hit szabadságának emberi oldaláról, de nem is rendelkezhetünk elégséges alappal arra vonatkozóan, hogy az üdvösséget az ezen a hitajándékon kívül álló bármilyen más jelenséghez, például a szabad elhatározásból végzett cselekedetekhez kössük. Az evangélikus felfogást ezen a ponton gyakran éri a vád, hogy nem ismeri el komoly teológiai érvként az ember valódi, saját jogú szabadságát, és megfosztja tulajdonosát a szabad akaratból származó természetes jöttek láttán érezhető, lelkiileg felemelő, embernemesítő érzülettől. Ebben van is sok igazság, de a kritika csak addig tartja meg élet, amíg alapjaként a természetes emberi adottságok területére eső szempontokat érvényesítünk. Ilyen lehet a jóról, a fejlődés igényéről, a morális tisztaságról, a megérdemelt lélektani élményről vagy a szeretetről alkotott felfogás és a hozzá kapcsolódó antropológiai értékelések sokasága. Az evangélikus etika alapjaként szolgáló dogmatikai meggyőződés egyértelműen, bár a tapasztalati ész számára legtöbbször szokatlan módon fogalmazódik meg a hitvallási iratokban. E megfogalmazások közös jellemzője az az antropológiai álláspont, hogy az ember a teremtés révén kizárólagosan az istenkapcsolatban érheti el élete beteljesedését, ám ennek a megszokottól eltérően nem morális, esztétikai vagy lélektani hangsúlyai vannak. Még magának a kapcsolatnak is sokkal előrébb való teológiai szempontjai vannak a sűrűn gyakorolt többinél. Ez a felfogás nem tagadja, hogy a természetes megismerőképeségnek megfelelő eszközök (morál, lélektan, sok esetben még a szabályszerű vallási igazságok is) alkalmasak bizonyos eredmények megfogalmazására. Ám ezek szerepe gyökeresen különbözik a tapasztalati alapú módszereknél alkalmazott eljárásoktól abban, hogy a legelső pillanatban be kell látni hasznavehetetlenségüket. Hasznavehetőségük csak a megigazulás és megszentelődés utáni életszakaszokban látható be.

Az *Ágostai hitvallás* huszadik, *A hitről és a jó cselekedetekről* szóló cikkében és az ennek megfelelő apológiabeli részben Melanchthon sokat foglalkozik a kezdő lépés jelentőségével. Az ember saját aktivitásából eredő Isten felé közeledését kizártnak látja, mert Isten ajándékainak hiányában csupán

a teremtményi természetből következő korlátozott lépéseket tehetjük meg. A vitában az ellenfelek szemére veti, hogy kizárólag a második kőtábla igényét ismerik el akkor, amikor az emberi erőből megvalósítható szeretetet alkalmaznak láttatják a törvény betöltésére. A törvény első kőtáblájának szívünkbe kerülése ebben az értelemben talán nem is az első, hanem az első előtti mozzanat. Ezt követően a teljes folyamat a törvény betöltése útján halad. Mivel a Tízparancsolat elvárásainak teljesítése nem lehetséges a természetes emberi képességek számára, a törvény betöltése a hitből való megigazulással, az újjászületéssel és a Szentlélek ajándékaiban való részesedéssel kezdődik. Itt válik tapinthatóvá a reformáció igeközpontúságának gyakorlati jelentősége. Bár a megigazuláshoz, megszentelődéshez és a Lélek szabadon adott ajándékaihoz semmit sem tehetünk hozzá, el sem vehetünk belőle! A törvény betöltésére való képtelenség miatt érzett tehetetlenség – amelynek egzisztenciális értelmezése

minden bizonnyal hozzámérhető a múlt század egyes vállaltudósainál megfogalmazott „teremtményi érzéshez” – Isten külső ajándékainak következményeként szűnik meg. Egyben átadja helyét a törvénybetöltés élethosszig tartó folyamatának, amelyben azért tesszük a jót, mert „Isten ezt akarja”. A jó cselekvésének feltétele itt az a tapasztalható változás, ahogy „a Lélek megújítja szívünket”, és „új indításokkal telik meg, annyira, hogy jó cselekedeteket tud teremni”.

A megújulás koronként és egyénekenként nélkülözhetetlen, de problémás és ellentmondásokkal teli megvalósítási terve itt átadja helyét az emberi élet legnagyobb ajándékának, amely valóságos, igaz, tapasztalható és aktivitást igénylő módon indít a jó tettek megcselekvésére. Az evangélikus megigazulástan ezzel olyan választ ad az emberi élet legnagyobb kérdésére, amely megóv az ember önmagába fordulásának reális veszélyeitől. „*Boldog nép az, amelynek így megy a sora. Boldog nép az, amelynek az Úr az Istene!*” (Zsolt 144)

A „gyarló test” jövője

A transzhumanizmus ígérete és a keresztény reménység

■ LÁSZLÓNÉ AGOD ANETT

„...dicsőséges testéhez hasonlóvá változtatja a mi gyarló testünket...” (Fil 3,21)

Bevezető gondolatok

Ritkán használjuk testünkre a gyarló jelzőt, amelyen esendőséget, erőtlenséget értünk,¹ mindannyian tapasztaljuk azonban törekenységét, sérülékenységét. A gyermekvárás időszakában az egyik leggyakrabban kijelentett mondat a magzatról, hogy „csak egészség legyen”. Hétköznapi párbeszédekben naponta elhangzik a közhely, hogy „legfontosabb az egészség”, a gyász óráiban pedig sokaknak nagy vigaszt nyújt az a tény, ha „nem szenvedett sokat” a szeretett személy. Az ember évezredek óta szeretne megszabadulni a test korlátaitól különféle módszerekkel és praktikákkal. Tanulmányomban egy mai futurológiai, filozófiai és kulturális irányzat, a transzhumanizmus törekvéseit ismertetem röviden az ember feljavítására, tökéletesítésére² vonatkozóan, összeha-

sonlítva a testről és jövőjéről szóló protestáns keresztény tanítással, valamint kitérek néhány vonatkozó etikai kérdésre.

Mi a transzhumanizmus?

A transzhumanizmus kifejezést 1957-ben használta először³ a maihoz hasonló értelemben Julian Huxley (Aldous Huxley testvére), az UNESCO első főigazgatója. A *New Bottles for New Wine* című⁴ művében felteszi, hogy „az emberi faj túlléphet önmagán”⁵ az evolucionális humanizmus⁶ segítségével.

A transzhumanizmus fokozatosan fejlődött az elmúlt három évtized során. Képviselői heterogén csoportot alkotnak, és csak fő irányvonalakban értenek egyet. A foga-

³ A *transumanare* szó Dante 1312-es *Isteni színjáték* című művében fordul elő először, az emberin való túlhaladás értelmében. Ez azonban vallási és spirituális természetű volt. T. S. Eliot szintén használta a „transzhumanizált” kifejezést 1935-ös, *The Cocktail Party* című művében, de inkább „illumináció” jelentéssel, mintsem a technológiailag elősegített átalakulás értelmében (MORE 2013, 8. o.).

⁴ A szinoptikus evangéliumokból (pl. Lk 5,37-ből) ismert kifejezésre rímel az új idöket és új megközelítéseket ígérő cím.

⁵ „The human species can [...] transcend itself...” HUXLEY 1957, 17. o. Idézi TIROSH-SAMUELSON 2011, 9. o.

⁶ „Evolutionary humanism”, lásd uo.

¹ Lásd *A magyar nyelv értelmező szótára*. Ugyanez a görög szó igei formában szerepel Fil 2,7-ben, ahol „Krisztus szolgai formába alázkodását fejezi ki”, és az emberi lét korlátaira utal (CSERHÁTI 1976, 184. o.).

² Az angol *enhancement* kifejezés a latin *inaltaro* 1. ’felmagasít’ igéből származik. Jelentései: ’növelés, fokozás, fejlesztés, emelés, feljavítás’.

lommeghatározás kapcsán különböző értelmezésekkel találkozhatunk jeles képviselői részéről. Nick Bostrom svéd származású oxfordi egyetemi professzor, aki 1998-ban David Pearce-szel közösen megalapította a Transzhumanista Világszövetséget, a következő definíciókat adta 2003-ban: „1) A tudomány, a technológia, a kreativitás és más, az alapvető emberi korlátok átlépésére irányuló eszközök lehetőségeinek, kilátásainak és potenciális veszélyeinek tanulmányozása. 2) Szellemi és kulturális mozgalom, amely az emberi állapot alapvető megváltoztatásának lehetőségét és kívánatosságát hangoztatja, alkalmazott értelem révén, különösképpen technológia felhasználásával, annak érdekében, hogy megszüntesse az öregedést és jelentősen növelje az ember szellemi, fizikai és lelki képességeit.” (BOSTROM é. n.) Egy újfajta gondolkodásmód áll mögötte, amely megkérdőjelezi azt az előfeltevést, miszerint az emberi állapot lényegében megváltoztathatatlan. A tudomány és technika felhasználásával az embert szeretné megszabadítani nemkívánatos jellemzőitől (betegség, fogyatékoság, szenvedés, öregedés, halál), majd továbbfejleszteni a szellemi, fizikai és érzelmi képességek növelésével, és a transzhumánt⁷ követően (az emberen is túllépve, intellektuális, testi és pszichikai képességeit a legvégsőig fokozva és akár feloldva) elérni a tökéletes poszthumán entitást.⁸

A testet, ahogyan az egész emberi természetet is, az evolúció nem végleges fokán elhelyezkedő adottságnak tekintik. Úgy vélik, idővel kiküszöbölhetőek lesznek a test hibái: sebezhetősége, fájdalmai, elhasználódása, sőt átlagon felüli, „természetfeletti” képességekre tehetünk szert, amelyek kiemelhetnek a megszokott földi fejlődés menetéből. A transzhumanista ideológia számára „az ember természetes testisége, öregedése és halandósága miatt az emberi élet teljessége akadályként mutatkozik, ezért az Én test általi korlátoltságát meg kell szüntetni” (OROSZ 2017, 121. o.). A test feljavításával nem csupán betegségeket vagy fogyatékoságokat lehet kiküszöbölni, hanem az ember testi tulajdonságait újjáalkotni. Az ember tökéletesítésekor, legyen szó akár mentális képességek fokozásáról vagy pszichikai tulajdonságok megváltoztatásáról, a transzhumanisták a testre fókuszálnak. Létrejöhetnek ember-állat

⁷ A transzhumán kifejezés átmeneti embert (transitory human) jelent. 1966-ban FM-2030 (eredeti nevén F. M. Esfandiary) használta először a szót azokra, akik az új technológiák által a poszthumán létre tőrekedtek.

⁸ Poszthumán, vagyis teljesen tökéletesített lény. Ennek az ember utáni korszaknak a bekövetkeztével már nem kell különbséget tenni ember és természet között. „The posthuman era, then, begins in full when we no longer find it necessary, or possible, to distinguish between humans and nature. This does not mean that the categories of human and nature, or indeed gods, will cease to exert any influence over the conduct of global affairs. But it will mark the time when we truly move from the human to the posthuman condition of existence.” PEPPERELL 2003, 161. o.

kimérák, ember-gép konstrukciók, sőt a testi hordozótól való megszabadulással teljes szabadságot nyerhet az ember személyisége a kibertérben. Ebben az esetben a test szerepét egy hardver venné át az agy feltérképezését követő elmefeltöltés után.

A test értékelése az eszmetörténet folyamán

A keresztény embertan a Szentírásra alapul. Isten az embert a saját képére és hasonlatosságára teremtette, ebből fakad méltósága is. Az Ószövetségben is megtalálható a három hagyományosan elkülöníthető fogalom: a *bászár* jelöli a hústestet, a *rúah* a szellemet, a *nefes* a lelket. Ez azonban nem jelenti az ember dichotómiáját vagy trichotómiáját. Az Ószövetség embertana különbözik a klasszikus görög filozófia tanításától,⁹ hiszen Isten képmását egységes egésznek tekinti, akinek nincs halhatatlan része (WAGNER 2013). Továbbá megtalálhatóak még más kifejezések, melyek az emberre vonatkoznak. A *léb*, amelyet általában szívként fordítanak, szintén a teljes embert jelöli, sőt ez a szó a leggyakoribb rá, és a többi felsorolt megnevezéssel ellentétben csak az emberre használatos. Hans Walter WOLFF megnevezése szerint a *nefes* a hiányt szenvedő ember, a *bászár* az esendő ember, a *rúah* az erővel felruházott ember, a *léb(áb)* az értelmes ember (2003, 46–84. o.). A test nem alárendelt a léleknek, és nincs kitüntetett szerepe sem.¹⁰ A bibliai szövegekben a test minősítésénél az egyéni jellemzőket ritkán emelik ki,¹¹ ahogyan önmagában vett szépségideál sem létezett.¹²

Az Újszövetség sem különíti el az ember alkotórészeit a görögben használatos test-lélek-szellem fogalmak mentén, habár használja e kifejezéseket.¹³ A *szóma* a megtestesült személyiség, „én”, az a felület, amellyel én és a világ érintkezünk, egymásra hatunk (vö. 1Kor 6,13–20; Róm 12,1). A *szarx* széles jelentésspektrumot hordoz a test fizi-

⁹ Homérosz a *szóma* szóval a hullát jelölte. Az orphikusok népszerűvé vált mondása, hogy *szóma széma*, vagyis a test a lélek sírja. Platón továbbviszi a gondolatot, és a test börtönét nem tekinti véglegesnek: a lélek kiszabadul a halál pillanatában, és visszatér az ideák világába. Euripidész óta a *szóma* szót már a személyre is értették. Démokritosznál az ember mikrokozmosz. A halál az ő felfogásában a természet része, és a mindenségbe való visszatérés. Lásd SZATHMÁRY-TÖRÖK-KOCSIS 2001, 301–303. o.

¹⁰ A nyugati társadalmakban, különösen a 20. és 21. században virágzó testkultusz minden formája teljesen hiányzott az ószövetségi és az ősi közel-keleti kultúrákban, lásd WAGNER 2013.

¹¹ Például találunk Saul külsejére való utalást, aki magasabb volt a többi embernél (1Sám 10,23), vagy Dávidéra, akinek pirosposztag színe volt (1Sám 16,12; 17,42).

¹² Például nem a kék szem a szép, hanem azok a szemek, amelyek szerelmes pillantást vetnek, lásd WAGNER 2013.

¹³ A görög kifejezések változatos értelmező fordítását találjuk a Szentírás magyar szövegében.

kai anyagától kezdve („hús”) egy az Istennel ellenséges erőig („test”, „hústest”). A vágyakozó én, amely sebezhető a bűn csalogatása által, ami a mulandó, a romlandó felé orientálódik. Az animális szinten pusztán a földi vágyak kielégítésének hajszolásában megragadható életre irányuló készlet az emberben. Úgy is mondhatnánk, hogy a *szóma* annyi, mint a világban lenni, míg a *szarx*: a világé lenni. A *pszükhé* az ember mint élő *nefes*. Sok helyen magát a személyt jelöli, van ahol az életet, a vitalitást. A *pneuma* az emberi személy Isten felé forduló dimenziója. A *pszükhikosz* személy a jelenlegi testi létre fókuszálódó személy, aki képtelen felfogni, megérteni a *pneuma* dolgait, szemben a *pneumatikosszal*. 1Kor 2,4: A nem lelki ember (*pszükhikosz anthróposz*) pedig nem fogadja el Isten Lelkének dolgait, mert ezeket bolondságnak tekinti, sőt megismerni sem képes: mert csak lelki módon lehet azokat megítélni. A *nusz* az érzékelő, gondolkodó, döntést hozó én, az értelem (vö. Róm 12,2: az értelem, gondolkodás integrációja a személyiség teljes transzformációjába). A *kardia* a szív, a személyiség legbenső része, az érzelmek, a gondolkodás és az akarat székhelye. A tapasztaló, motiváló én (DUNN 2006, 51–78. o.).

Az ember testisége Isten jó teremtésében gyökerezik, amely azonban megromlott a bűnbeeséssel. Erre a megromlott Isten előtti helyzetre utalva kapcsolódik össze az ember testisége a bűnösségével (Róm 7,5; 14–25).¹⁴ A római katolikus embertan Irenaeus egyházatya tanítása nyomán úgy vallja, hogy a *similitudo* veszett el, de az *imago* nem. A reformatori teológia azonban teljes romlásról beszél.¹⁵

A középkorban felerősödött a test leértékelt szerepe,¹⁶ amihez az is hozzájárult, hogy a bűnös vágyak forrásának gyökerét látták benne. A 15. század folyamán, a humanizmussal a természet és a test került a megfigyelések középpontjába. Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), akit a transzhumanisták szellemi elődjüknek tartanak, az emberi méltóságról szóló beszédében szabad önmegvalósításra hívott. Egy évszázaddal később Gaspere Tagliacozzi (1545–1599), akit a kozmetikai és plasztikai sebészet egyik

¹⁴ *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 598. o.

¹⁵ „Ez azt jelenti, hogy az embert az eredeti bűn mint valamiféle lelki lepra Isten előtt keresztül-kasul teljességgel megmérgezte és megromtotta, és ennek a romlásnak a következtében és az első ember bukása miatt Isten törvénye vádolja és elítéli az ember természetét vagy személyét úgy, hogy »a természettől a harag« (Ef 2,3), halál és kárhozat gyermekei vagyunk, hacsak Krisztus érdeme meg nem vált ezektől.” SD I,6. In: *Egység irat*, 104. o.

¹⁶ Az östörténetből magyarázott eredendő bűn és következményeinek tanításától eltekintve a Biblia testképe nem negatív. Nem találunk utalást leértékelésére vagy megvetésére. „Mert a maga testét soha senki nem gyűlölte, hanem táplálja és gondozza, ahogyan Krisztus is az egyházat, minthogy tagjai vagyunk testének.” (Ef 5,29–30) Isten megtestesült Jézus Krisztusban, aki gyógyított és feltámasztott rövid földi élete során, és a protestáns dogmatika a Szentírás alapján a teljes ember halála után az utolsó ítéletben testi feltámadást ígér.

alapító atyjának tartanak Európában, orrplasztikát hajtott végre a nagy szifiliszjárvány következtében megcsontult betegeken. Az eljárás fájdalmas, veszélyes és bizonytalan tartósságú volt, azonban ezáltal eltűnt a beteg stigmája, amely erkölcstelen életmódjára mutatott rá (MULDER 2013, 32–33. o.).

Az orvostudomány fejlődésével egyre inkább kitágult az ember gyógyításának, egészségesebbé tételének lehetősége. A felvilágosodás hatására erősödött az abbéli optimizmus, hogy a tudomány és a technika meg fogja oldani a problémákat. Két évszázad sem telt el, és politikai hatalmi célok szolgálatába állt, célja embertelen kísérlet és a pusztítás volt.¹⁷ A 2. világháború után nagyobb hangsúly került a kockázatok és veszélyek elemzésére. Paul Ramsey, az első világháború kitörése előtt született amerikai keresztény etikus ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „...most már meg lehet kezdeni a vitát a modern biológia által felvetett erkölcsi kérdésekről. Ezekbe a vitákba be kell vonni a nyilvánosságot, és egyetlen hasznos perspektívát sem szabad kirekeszteni a polémiából. Magának az embernek az ember mivolta forog veszélyben.” (Idézi VIZI 1998) A bámulatos fejlődésnek indult technológia eredményei tehát egyre több etikai és jogi kérdést vetnek fel, amelyekkel foglalkoznunk kell.

A transzhumanisták egyetértenek abban, hogy az egyének szabadságot kell adni, hogy ő maga döntsön a tudomány kínálta lehetőségeken belül a testéről, életéről, jövőjéről. Nem kötelezőek az eljárások, kérdés azonban, hogy a szabad döntés mögött nem áll-e majd pénzügyi akadály vagy megfelelési kényszer.

Ideális vagy normális test?

A fejlesztés kiindulópontja a test, amely lehet egészséges vagy beteg, ép vagy fogyatékos, de akár szép, átlagos vagy torz is. Ezek a kategóriák azonban nem pontosan körülhatárolhatók, sokszor szubjektívek, miközben testünk meghatároz bennünket.¹⁸ Énképünkhöz szorosan hozzátartozik testképünk, önazonosságunk tapasztalati szinten nagymértékben testi mivoltunkhoz fűződik. Lényeges tehát, hogy a közvetlen környezetünk és a társadalom hogyan vélekedik fizikai megjelenésünkről, és ez hogyan hat ránk. A megfelelni akarás igényének kielégítésére szolgál többek között a kozmetikai sebészet és a szépségipar.

A testtel kapcsolatban a normálist, ideálist, tökéletest szintén nem lehet objektíven meghatározni. Ráadá-

¹⁷ Gondoljunk a náci orvosok kísérleteire vagy Hiroshima és Nagaszaki lebombázására.

¹⁸ Az identitás hátterét a modern testelméletek szerint a testi jegyek különböző (társadalmi, kulturális, politikai, történelmi) megjelenítései adják, lásd KENDE 2001.

sul az ideális testre vonatkozó norma, amely meghatározó az egyén formálódó identitására nézve, a történelem során folyamatosan változott (GARAI 2017, 14. o.). Napjainkban a vékony, edzett test számít irigylésre méltónak, azonban a 20. század elején ez a jólét hiányára utalt. Azok a munkások voltak izmosak, akik fizikai munkát végeztek a földeken. Ugyanígy ma a napbarnított, szoláriumozott bőrszín divatos, száz éve pedig az előkelő hófehér kezek és lábak voltak kívánatosak (MULDER 2013, 39. o.). A posztmodern korral még sokoldalúbbá vált az ízlés, egyszerre és egymás mellett is létezhetnek egymással szemben álló trendek.

Kevésbé elfogadott egy másik társadalmi kategória, a „normális” (valamely általánosan elfogadott normához igazodó testi megjelenés) alóli kivétel. Abnormális az, ami hiányos vagy rosszabb, mint a norma (DALIBERT 2014, 57–71. o.). „A normalizációs normák a regulatív konformitást állítják előtérbe a hagyományos, szabályok által vezérelt konformitással szemben: vagyis azt a meggyőződést, hogy amit mindenki csinál és amilyen mindenki más, az a normális.” (KISS 2003, 20. o.) A mássággal, például fogyatékkal élőket a normalizációs társadalmak kevésbé fogadják el, még ha köztudott is, hogy bárki kerülhet ebbe a helyzetbe. Ez is hozzájárul, hogy a fizikai testben bekövetkezett megjelenésbeli vagy működésbeli negatív irányú változás identitáskrízist idézhet elő, hiszen az ember testiségében más lesz, mint előtte, és ez befolyásolja nem csupán az önmagához, hanem környezetének a hozzá való viszonyulását is. A sérült ember épségének helyreállítása az egyén társadalmi elfogadottsága szempontjából is elsődleges kérdés. Számos bibliai példát olvasunk Jézus gyógyításairól, amikor a közösségtől elszigetelt, megvetett, a normálistól eltérő testi problémával küzdő ember térhet vissza a „normál” életbe.¹⁹ Keresztény szempontból is elfogadható és támogatható tehát olyan technológiákkal élni, amelyek a minél tökéletesebb helyreállítást teszik lehetővé.

Erre a célra jött létre a protézis.²⁰ Don Ihde filozófus megfogalmazása a protézisek alkalmazásával kapcsolatban még az identitáskeresés korában is leegyszerűsítőnek tűnik: „Testek vagyunk a technológiában.” (IHDE 2002) A 2. világháborúban megsérült férfiak férfiasságának, ép kinézetének és társadalmi integrációjának helyreállításában nagy szerepet játszottak a protézisek. A férfiak így részt vehettek társadalmi rendezvényeken, és találhattak párt maguknak. A protézisek jelentős része a társadalmi (re)integráció mellett az ideális testkép eléréséhez segít ma is.²¹ Az em-

¹⁹ Például a tíz leprás (Lk 17,12–19), a vakon született ember (Jn 9,1–7), a vérfolyásos asszony (Mt 9,20–22), a megszállott fiú (9,14–26) gyógyítása stb.

²⁰ A protézis 18. századi kifejezés, és az emberi test fogyatékoságának kiegészítéseként aposztrofálták, ma pedig humántechnológiai interfészként.

²¹ Például a mell- vagy pénisznagyobbítás.

beri test számára idegen kiegészítés lehet organikus vagy szintetikus,²² amely azonban önmagában nem teszi természetessé vagy önidegenné az átalakulást.²³

A „normálissá válás” lehetőségei ma már egyre inkább adottak, ám ha olyan eszközt kapnak a rászorulóknak, vagy olyan műtetet hajtanak végre rajtuk, amely növeli képességeiket, akkor az átlagos teljesítőképeség a társadalomban elmozdul fölfelé. Ez azt jelenti, hogy ami ma normális, azt a jövőben talán hibának fogják tekinteni, mert a feljavított ember jobb lesz a normálisnál...

A test tökéletesítése?

A tökéletességre törekvést tekinthetjük keresztény életfeladatnak is, hiszen Jézus a Hegyi beszédben erre szólít fel minket: „*Ti azért legyetek tökéletesek, mint ahogy mennyei Atyátok tökéletes.*” (Mt 5,48) Ez a tökéletesség azonban nem viszonylagos, szubjektív, és legfőképpen nem testi hibátlanságot feltételez.²⁴ A keresztény „transzformáció” lényege, hogy teljes mértékben „emberré” legyünk, új emberre, Krisztushoz hasonlóvá. Valljuk, hogy a történelemben egyedül Jézus Krisztus volt tökéletes²⁵ és bűn nélküli ember, aki Isten rendelése és akarata szerint élt. A test tökéletesítése nem kötelességünk, azonban ugyanúgy óvnunk kell, mint Isten teremtett világát, hiszen Isten tulajdona és a Szentlélek temploma.

A test feljavítására a transzhumanisták nem csupán a betegek vagy fogyatékkal élők esetében törekednek, hanem az egészségesek teljesítményfokozása kapcsán is. Az embertökéletesítési technológiák (human enhancement technologies) céljukat tekintve lehetnek egészséggel kapcsolatosak vagy nem egészséggel kapcsolatosak.²⁶ Scott B. Rae keresztény etikával foglalkozó amerikai professzor úgy véli, az „esetek többségében azok a technológiai innovációk, amelyek egyértelműen jobbá teszik az emberiséget, és segítik mérsékelni a bűn e világi megjelenésének hatásait, Isten általános kegyelme részének, illetve a teremtésben megnyilvánuló általános áldásainak minősülnek. Az orvosi technológia tehát Isten ajándéka az emberiség számára.” (RAE 2015, 173. o.) A teológusok véleménye megosz-

²² Például az organikus bélbaktériumok vagy egy külső szintetikus kiegészítő, mint a szemüveg egyaránt hozzásegít az egészséges élethez.

²³ Kevésbé elfogadott és etikai kérdéseket is felvet az ember-gép-állat határainak összemosódása.

²⁴ A *teleiosz* szó szerepel a görögben, amelynek jelentése: 'célhoz ért, teljes, befejezett'. Tehát Jézus felszólításának lényege, hogy töltsük be emberségünk célját, törekedjünk arra a Szentlélek által, amire Isten rendelt.

²⁵ Testi alkatáról, külleméről, külső megjelenéséről nem sokat tudunk.

²⁶ A téma részletes kifejtésére nincs lehetőség. További tanulmányozásra ajánlott: GALÁNTAI 2006.

lik a kérdésben, azonban a nyilatkozók közül többen képviselik ma is a fent leírt álláspontot.

A 20. századi teológiában az evolúció szóra rímelve megjelent a provolúció fogalma. Két nagy teológus, Jürgen Moltmann és Ted Peters mellett több képviselője is van ennek az irányzatnak, amely azt képviseli, hogy az embernek igenis kötelessége beavatkozni a teremtett világ fejlődésébe, és azt előmozdítani. Istentől azért kapjuk a kreativitást, a lelket, a leleményt, a tudományt, hogy jó irányba vezessük az evolúciót.²⁷

Már az ember életének kezdetén találkozhatunk törvényileg szabályozott vagy kísérleti fázisban tartó reprodukciós technológiákkal, génszelekcióval (a preembriók közötti választás lehetősége), génmanipulációval (beavatkozás a születendő gyermek génállományába), klónozással vagy prenatális magzati diagnosztikával (amely többek között a genetikai rendellenességeket szűri). Mindezek etikai megítélését befolyásolja például az emberi élet kezdetéről vallott nézetünk, a magzat emberi méltóságának kérdése, beleértve a fogyatékossgal rendelkezőt,²⁸ az eugenika kérdésköre stb.

A szülők nem csupán a születendő gyermeknek, hanem a nagyobbaknak is szeretnék megadni az általuk elérhető „tökéletesítési” lehetőségeket, vagyis a legjobbat, például színvonalas oktatással, sporttal, zenével, egészségmegőrző szerekkel. A tudományos kutatások is ezt a jobbítást célozzák meg: gyógyszerek kifejlesztésével ma már növelni tudják a koncentrációs képességet, a fizikai terhelést vagy éppen a pszichés túlterheltséget, labilitást enyhíteni, kiegyensúlyozottá tenni.

A lelki egészség és a szellemi frissesség fenntartása hozzájárul ahhoz, hogy a hosszú élet kívánatos legyen. A biotechnológia, nanotechnológia, génterápia módszereinek alkalmazásával megvalósíthatóvá válhat az öregedési folyamat megállítása, a szervezet regeneráló mechanizmusainak stimulálása, és ezzel az élettartam meghosszabbítása.

Az embertökéletesítési eljárások elterjedésével és későbbi széles körű használatával kapcsolatban felvetődnek további etikai problémák. Már 2003-ban megfogalmazott ezek közül néhányat a Bioetikai Elnöki Tanács háromszáz oldalas dokumentumában.²⁹ Az első, hogy nem ismerjük minden eljárás hosszú távú következmé-

nyeit, vagyis hogy valóban biztonságos-e a használatuk. A technológia ajándékai a természetből adódó egyenlőtlenségek orvoslására kiváló lehetőséget nyújtanak, ám versenyhelyzet esetén felmerülhetnek igazságtalan viszásságok. Ráadásul ezeket a drága eljárásokat mindenki számára hozzáférhetővé kell tenni, különben csak fokozódik a különbség szegények és gazdagok között (akár genetikailag is). A szabad választás és önrendelkezés joga a társadalmi elvárások és a lemaradástól való félelem miatt kényszerként jelentkezhet. Vannak olyan beavatkozások, amelyek felvetik az „istent játszani” problémáját is. A kényelmes technológiai megoldások mellett leértékelődhet az ember tevékenységének, testi erejének, munkájának értéke. Az identitást is megváltoztathatják a beavatkozások, elég csak a pszichotróp szerekre gondolunk.³⁰ Végül elfogadható és támogatható, hogy szebbre, jobbra, többre vágyunk magunk és szeretteink számára, azonban nem biztos, hogy egy feljavított tulajdonság hozza el a boldogságot vagy teljesebb életet.

Keresztény szempontból is árnyaltan kell megvizsgálunk minden kérdést, hogy etikai véleményt tudjunk mondani az egyes eljárásokról és konkrét esetekről, általánosságban azonban nem vethetjük el őket.

Testen túl

Hitünk szerint Isten az élet és halál ura. Törekedhetünk hosszú, boldog és szenvedéstől mentes életre, földi életünk végét és az ítéletet azonban nem kerülhetjük el még a legmodernebb technológiák segítségével sem. A kereszténységben nem a halál biológiai túlélése a cél, hanem a Krisztusban nyert élet (dzóé). Isten Fia megtestesült, felvette a hústestet (szarx), szenvedett, meghalt, és Isten feltámasztotta, de már nem a régi külsővel (a sír üresen állt). A tanítványoknak testben (szóma) jelent meg, amely hordozta sebeit (SZATHMÁRY–TÖRÖK–KOC SIS 2001, 308–317. o.). Életünk végén testünk és testünkhöz kapcsolódó lelki hordozóink, vagyis a teljes ember meghal, amelyet Isten életadó Lelke tart fenn. A feltámadáskor Isten új teremtése által nyerünk új életet. Felmerül a kérdés, hogy hogyan

²⁷ Elhangzott a IV. magyar fogyatékossgtudományi konferencián a harmadik kerekasztal – biomedicina, bioetika, genetika, fogyatékossg – témájában Orosz Gábor Viktortól. Lásd FLAMICH et al. 2017, 49. o.

²⁸ Kevesebbet ér-e egy Down-kóros gyermek élete, mint egy kromoszóma-rendellenességgel nem rendelkező?

²⁹ „Familiar sources of concern: A) Health: Issues of Safety and Bodily Harm; B) Unfairness; C) Equality of Access; D) Liberty: Issues of Freedom and Coercion, Overt and Subtle. Essential sources of concern: A) Hubris or Humility: Respect for »the Given«; B) »Unnatural« Means: The Dignity of Human Activity; C) Identity and Individuality; D) Partial Ends, Full Flourishing.” *Beyond Therapy*, 276–299. o.

³⁰ Ez természetesen lehet pozitív és negatív irányú egyaránt. Nick Bostrom optimistán üdvözlő az egyre bővülő lehetőségeket, szemben a kereszténység „személyiségcsiszoló” módszerével: „A génterápia és a gyógyszerek sokkal többet fognak kínálni a felszínes, egysíkú gyönyörnél. A személyiséget is módosíthatják. Segíthetnek a féltékenység legyőzésében, a féltékenység eltörlésében, a kreativitás növelésében, továbbá javíthatják az empatikus készséget és az érzelmek mélységét. Gondoljunk csak a rengeteg prédikációra, böjtölésre és önmegtartóztatásra, amelyeknek az emberek korszakokon át hajlandók voltak alávetni magukat, csak hogy nemesebbé tegyék személyiségüket. Napi pirulakóktól lenyelésével hamarosan sokkal alaposabban valósíthatjuk meg ezeket a célokat.” BOSTROM 2004.

lehetünk újra önmagunk az örök életben. Barth válasza, hogy a halálban is megmaradunk Isten emlékezetében, aki újrateremt bennünket. A mennyben fel van írva a nevünk (Lk 20,10), és bízhatunk Isten hűségében, hogy a vele való kapcsolat által identitásunk is megmarad.³¹ Ennél is fontosabb azonban, hogy örök életünk nem időben végtelen hosszút jelent, hanem olyan Istennel közösségben megélt életet, amelyet „*fül nem látott, szem nem hallott és ember szíve meg sem sejtett*” (1Kor 2,9).

A transzhumanisták szerint az ember fejlesztésének végső telosza a posztdarwini állapot létrehozása. A kísérletek két úton folynak: egyrészt a biológiai kondíciók megváltoztatásával, mesterséges test létrehozásával a biológia és technológia összekapcsolása által, másrészt elmefeltöltéssel. Kísérleti módszer továbbá a kryptonika, amely fagyasztás által ad esélyt rá, hogy a nanotechnológia fejlődésével egykor újra lehessen élesztetni és meggyógyítani az ebben bízó klienseket.

A halál elkerülésének egyik lehetősége tehát vagy szintetikus „testben” tovább élni, vagy testi hordozó nélkül, a „lélek” digitalizálásával biztosítani a szenvedéstől mentes végtelen létezését.³² Ray Kurzweil, a transzhumanista mozgalom egyik vezéralakja³³ úgy véli, hamarosan képesek leszünk neuroprotézisekkel rákapcsolódni a kibertérre, sőt az elménket felhőbe³⁴ feltölteni, és akár ott tárolni a tudatunkat, amely már testetlenül mozoghat különböző hardvereken keresztül (mind uploading). Ebben a szimulált világban merőben új típusú élményeket tervezhetnénk. Ezek után már csak annyit kell tenni, hogy folyamatosan gondoskodunk biztonsági másolatról. Ez az elmélet a lelket információnak, emlékek adattárának, számítógépes programnak tekint, és materiális hordozóját másodlagosnak.³⁵

Nagy viták folynak akörül, hogy megmarad-e valakinek

³¹ „Die Identität der Person bleibt im Kontinuum der Treue Gottes erhalten.” STOCK 2011, 272. o.

³² Ezzel párhuzamosan komoly kutatások folynak a mesterséges intelligencia „megtestesüléséért”, hogy akár emberhez hasonló robotikus testben „örök életre teremtett” személyiséggel rendelkező lény jöheszen létre. A nyilvánosság előtt bemutatott humanoid robotok közül a Hanson Robotic „Sophia” nevű alkotása által találkozhatunk a jövő egyik már nem kezdetleges példányával.

³³ A transzhumanizmus azon irányzatát, amely a robotikára, kibernetikára és informatikára fókuszál, extrópianizmusnak hívják. Fő alakjai Max More, Hans Moravec és Ray Kurzweil.

³⁴ Az informatikában használatos *computing cloud* vagy röviden *cloud*, amely olyan virtuális tér, ahol adatokat lehet tárolni anélkül, hogy saját adathordozónk tárhelyét (is) foglalná.

³⁵ Kurzweil szerint a hardverünkötől, testi hordozónktól való szabadulás vezet a halhatatlansághoz. „Actually there won't be mortality by the end of the twenty-first century. Not in the sense that we have known it. Not if you take advantage of the twenty-first century's brain-porting technology. Up until now, our mortality was tied to the longevity of our hardware. When the hardware crashed, that was it... As we cross the divide to instantiate ourselves into our computational technology, our

az identitása a feltöltés során. A transzhumanisták véleménye erről megoszlik.³⁶ Vannak olyanok, akik az álomhoz és ébredéshez hasonlítják a feltöltést, míg mások a klónozáshoz. Érdekes kérdésként kezelik, hogy létezhet-e egyszerre két énje az embernek, egy a fizikai hordozóban, egy pedig egy másik környezetben. Vagy több számítógéppel, akár többszörös énség? Amit viszont magabiztosan ígérnek, hogy a kibertérben kötöttségek nélkül váltogathatjuk személyiségünket.

Az emberi lét velejárója a biológiai halál,³⁷ ezért felmerülhet a kétség, hogy földi életünk időbeli irreális kitolása, művi átalakítása a testi hordozó transzformálásával, felszámolásával elembertelenedéshez vezethet.

Zárszó

Emberségünk egyben törekénységet is jelent a földi életben. Megszületünk, szenvedünk és meghalunk a fizikai világ törvényeinek alávetetten, ahogyan Jézusról mondja egyetemes hitvallásunk, aki hozzánk teljesen hasonlónak lett. A természeti törvényeket egyre jobban megismerjük, és az emberiség megtanul úrrá lenni rajtuk. Már nem csupán a külső világot hódítja meg az ember, hanem a test korlátait is legyőzni véli. Rengeteg kérdés merül fel a technológiák alkalmazása és alkalmazhatósága kapcsán, azonban ezeket egyenként kell megvizsgálni és átgondolni, és csak azt követően, széles konszenzus esetén bevetni.

A technikai fejlődést nem lehet megállítani, ezért is lényeges a keresztény vallás képviselőinek nyomon követni a legfrissebb tudományos törekvéseket és párbeszédet folytatni támogatóikkal. Isten teremtményeként, aki méltósággal, sőt uralkodói méltósággal is felruházott, és ránk bízta földünk gondozását, felelősségünk részt vállalni e közös feladatban. A már említett amerikai lutheránus teológus, Ted Peters úgy véli, hogy Isten ugyan megteremtett minket, de a többi tőlünk függ. Mi, emberek felelünk azért, hogy a világot elviselhetőbb helyé alakítsuk, és a technológia az egyik olyan eszköz, amellyel ezt megvalósíthatjuk (PETERS 2003). Isten ajándéka a gyermek akkor is, ha nem egészségesen születik. A Teremtő szeretete és gondviselése ölel körül minket betegen, sérülten, fogyatékkal rendelkezőként is. Az ő ajándéka, hogy az orvostudomány diagnosztizálni tudja a halálos kórokat és enyhíteni tudja a szenvedést. Azonban úgy vélem, reményünket és vigasztalásunkat nem szabad a bizony-

identity will be based on our evolving mind file. We will be software, not hardware.” KURZWEIL 1999, 128. o.

³⁶ Már említettük, hogy az identitást apróbb tényezők is befolyásolják.

³⁷ Ahogyan Pál apostol fogalmaz: „*Mert életünk folyamán szüntelen a halál révén állunk Jézusért, hogy a Jézus élete is láthatóvá legyen halandó testünkben.*” (2Kor 4,11)

talán jövőbe helyezni, hanem Isten biztos ígéretébe kell kapaszkodnunk. A transzhumanisták a *futurumban* gondolkoznak, ami majd valamikor valahogyan eljön, a keresztények azonban Isten *adventusában* reménykednek. „Isten adventusa előtti nyitottság nem tagadja a jelen világ nyomorúságait (a szenvedést és a halált), de a radikálisan új előállítását nem a futurumtól, hanem Isten eljövételétől reméli: az ember végső értelemben nem preparációra (megjobbításra), hanem renovációra (újjaszületésre) szorul.” (OROSZ 2012, 278. o.)

Hivatkozott művek

- A magyar nyelv értelmező szótára. 1–7. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992.
- Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness.* A Report of The President's Council on Bioethics. Washington, 2003. https://biotech.law.lsu.edu/research/pbc/reports/beyondtherapy/beyond_therapy_final_report_pcbe.pdf. (Letöltés: 2018. május 31.)
- BOSTROM, Nick 2004. Mi a transzhumanizmus? *Tarrdaniel.com*. <http://www.tarrdaniel.com/documents/Transzhumanizmus/transzhumanizmus.htm>. (Megtekintés: 2018. május 29.)
- BOSTROM, Nick é. n. A transzhumanizmus kérdései. *Tarrdaniel.com*. <http://www.tarrdaniel.com/documents/Transzhumanizmus/transzhumanizmus-gyik.htm>. (Megtekintés: 2018. május 30.)
- CSERHÁTI Sándor 1976. *Pál apostolnak a Filippiekhez írt levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest.
- DALIBERT, Lucie 2014. *Posthumanism and Somatechnologies: Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*. Disszertáció. Twentei Egyetem, Enschede. <https://research.utwente.nl/en/publications/posthumanism-and-somatechnologies-exploring-the-intimate-relation>. (Megtekintés: 2018. május 30.)
- DUNN, James D. G. 2006. *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge.
- Egyességi irat*. Ford. Bohus Imre. Szerk. Reuss András. Luther Kiadó, Budapest, 2015. (A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 5.)
- FLAMICH Mária – HERNÁDI Ilona – HOFFMANN Rita – SÁNDOR Anikó (szerk.) 2017. *Paradigmák örvényében. Fogytékosságtudomány Magyarországon*. ELTE BGGYK, Budapest. http://www.eltereader.hu/media/2017/11/Paradigmak_orvenyeben_KONF_2017_EGYBEN_VEGLEGES.pdf. (Letöltés: 2018. május 30.)
- GALÁNTAI Zoltán 2006. Biopolitika, kognitív szabadság, tudatpolitika, értelem. Cikkyűjtemény. *Magyar Elektronikus Könyvtár*. <http://mek.oszk.hu/04900/04903/04903.htm>. (Megtekintés: 2018. május 30.)
- GARAI Dóra 2017. Identitásvesztés és identitás-alakulás az emlékek tükrében. *Gyógypedagógiai Szemle*, 35. évf. 1. sz. 14. o.
- HUXLEY, Julian 1957. *New Bottles for New Wine*. Chatto & Windus, London.
- IHDE, Don 2002. *Bodies in Technology*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- KENDE Anna 2001. Testazonosság és identitás. A különböző testfelfogások szerepe az önefogadásban. In: Csabai Márta – Erős Ferenc (szerk.): *Test-beszédek*. Animula, Budapest. 2001. 61–84. o.
- Keresztyén Bibliai Lexikon*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2004.
- KISS Viktor 2003. A teljesség politikája. Fogytékosdiszkurzusok és a normalitás ideológiai Magyarországon. In: *A nemzetközi és hazai fogytékosságpolitika a 21. században*. MTA TK Szociológiai Intézet – L'Harmattan. Budapest, 2003. 11–38. o. <http://www.jgypk.hu/tanszek/tarselm/kotetek/A%20nemzetkozi%20es%20hazai%20fogytékosságpolitika.pdf>. (Letöltés: 2018. május 30.)
- KURZWEIL, Ray 1999. *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*. Viking, New York.
- MORE, Max 2013. The Philosophy of Transhumanism. In: Max More – Natasha Vita-More (szerk.): *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. John Wiley & Sons, Chichester, UK. 3–17. o.
- MULDER, Theo 2013. Changing the Body Through the Centuries. In: Bert-Jaap Koops et al. (szerk.): *Engineering the Human. Human Enhancement Between Fiction and Fascination*. Springer, Berlin–Heidelberg. 29–43. o.
- OROSZ Gábor Viktor 2012. Az ember törekénysége és jövője. *Vigilia*, 77. évf. 4. sz. 272–278. o. Web: https://vigilia.hu/node/Vigilia_2012_04_facsimile.pdf. (Letöltés: 2018. május 30.)
- OROSZ Gábor Viktor 2017. *Az önazonosság szépsége. A keresztény identitás esztétikai és erkölcsi vonatkozásai a neuroenhancement, az esztétikai sebészet és az anti-aging világában*. Habilitációs értekezés. Kézirat. Budapest.
- PEPPERELL, Robert 2003. *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the Brain*. Intellect Books, Bristol–Portland.
- PETERS, Ted 2003. *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*. Routledge, London. (Taylor & Francis Books)
- RAE, Scott B. 2015. *Erkölcsi döntések. Bevezetés az etikába*. Harmat, Budapest.
- STOCK, Konrad 2011. *Einleitung in die Systematische Theologie*. De Gruyter, Berlin.
- SZATHMÁRY Sándor – TÖRÖK István – KOCSIS Elemér 2001. *Dogmatika*. 2. köt. *Eszkatológia*. Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest.
- TIROSH-SAMUELSON, Hava 2011. Engaging Transhumanism. In: Gregory R. Hansell – William Grassie (szerk.): *H±. Transhumanism and its Critics*. Metanexus Institute, Philadelphia. 19–52. o.
- VIZI E. Szilveszter 1998. Az orvostudomány fenntartható fejlődése. *Magyar Szemle*, új folyam VII. évf. 5–6. sz. Web: http://www.magjarszemle.hu/cikk/19980501_az_orvostudomany_fenntarthato_fejloedese. (Megtekintés: 2018. május 30.)
- WAGNER, Andreas 2013. Körper (AT). *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. http://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/K%C3%B6rper_AT___2017-10-10_13_09.pdf. (Letöltés: 2018. május 30.)
- WOLFF, Hans Walter 2003. *Az Őszövetség antropológiája*. Harmat, Budapest.

Az etika és a kultúra viszonya

■ KALIT ESZTER

„...a kontextusnak, a bennünket körülvevő világnak a semmi-bevételét, a keresztyénség – egyház és teológia – elzárkózását – ha ilyen tapasztalható.” (REUSS 1997, 447. o.)

Dr. Reuss András professzor előadásainak, gondolatainak és írásainak nagy szerepe volt abban, hogy a rendszeres teológia, illetve a teológiai etika izgalmas útjainak feltérképezésére vállalkoztam. Hálás vagyok azért, hogy diákja lehettem, és bízom abban, hogy gondolatait és intéseit mind a lelkeszi szolgálatban, mind a tudományos munkában gyümölcsözően felhasználhatom.

Századunk fontos kérdése, hogy a kulturális sokszínűség mezején hogyan találjunk mindenki által elfogadható cselekvési normákat. A cselekvések kontextusa megváltozott. Különböző morális elképzelések élnek egymás mellett, és a nemzetállamok közös útja aknákat rejteget. Az egyetemes cselekvési szabályok kutatása előtt fontos körüljárni azt, hogy milyen szerep jut a szituációnak, a cselekvés kontextusának, vagyis a kultúrának. Hogyan közelíthetjük meg a kérdést a teológiai etikán belül?

A cselekvés kontextusának helye a 20. század etikájában

A 20. század teológiai etikáján végigvonuló kérdés a normatív etika és a szituációetika viszonya. Míg egyes etikusok a felelősséget emelték a kor konfliktusait helyesen megoldó normává, addig mások a szituáció egyediségével az általános normák viszonylagosságát hangsúlyozták. A teológiai etika szintén érzi a szituáció és az egyetemes normák közötti feszültséget, a szabályok és a világban élő emberrel közösséget vállaló Jézus magatartása közötti feszültséget. Reuss Andrásnak 1997-ben az Evangélikus Hittudományi Egyetem évnovitóján elhangzott rektori beszéde rámutat arra, hogy bár a szituáció és a normák közös útján veszélyek fenyegetnek, a kontextus komolyanvétele és a biblikus, valamint a normatív elkötelezettség nem zárhatják ki egymást (uo. 446–448. o.). E közös útnak egyik gyümölcsét Reuss András már évekkel ezelőtt megnevezte a protestáns etikai döntéshozatal sémájának fogalmában. A 20. század második felében a Societas Ethica és Heinz Eduard Tödt munkássága során alakult ki egy olyan döntéshozatali séma, amely egyrészt társadalmi kérdésekben a keresztyén teológia választait hivatott kidolgozni, másrészt mind a normáknak, mind pedig a szituációnak és a kulturális kontextusnak megfelelő figyelmet kíván szentelni. A hat lépésből álló döntéshozatali

modell a mai napig fontos része és lehetséges módszere a teológiai etikának. Ennek a modellnek a második lépése tér ki a helyzetelemzésre, a szituáció megismerésére. Kérdés, hogy a kultúra, valamint az interkulturalitás kontextusa mennyiben illeszthető be ebbe a vizsgálati lépésbe.

2014-ben, 26 évvel a tödti modell végleges megfogalmazása után Barbara BLEISCH és Markus HUPPENBAUER svájci etikusok a gyakorlatban zajló erkölcsi döntéshozatal elősegítése érdekében hasonló öt pontban fogalmazták meg a döntéshozási folyamat lépéseit (2014, 16–17. o.). Az ötpontos modellben már az első lépés tartalmazza a szituáció felmérését. Itt a tények, jogi rendelkezések és az érintettek vizsgálatán túl bekerül a mérlegelés folyamatába a kontextusérzékenység szempontja is (uo. 29–31. o.). Itt olvashatjuk: „Egyes morális értékek szorosan összefüggnek egy egyén vagy közösség önmagáról alkotott kulturális identitásával.” (Uo. 31. o.) Így egyetlen etikai döntéshozatal sem történik légiures térben. A történeti, világnézeti és kulturális kontextus meghatározza ezt a folyamatot.

Mindamellet, hogy a különböző szempontokat és köztük a kulturálisan meghatározott kontextust is figyelemmel kísérik a lépésekre lebontott döntéshozatali modellek, gyengéjük az, hogy a cselekvést helyezik középpontba. Wolfgang HUBER hívja fel a figyelmet arra, hogy a felelős cselekvés nem csupán döntés eredménye (1992). Minden egyén magában hordozza az élettörténete, kultúrája, hite által formált erényeket, morális percepciót, amely már bármilyen egyeztetési mechanizmus előtt meghatározza az erkölcsi jelenlétet, véleménynyilvánítást. Huber szerint a létetika megelőzi a cselekvés etikáját, és a diszkurzív döntéshozatali folyamatok csak kiegészíthetik, de nem helyettesíthetik az egyébként is uralkodó, kulturálisan, kontextuálisan kódolt erkölcsi alapbeállítódást.

Úgy tűnik, a kultúrát, az interkulturális helyzetet nem lehet az etikai döntéshozatal egyetlen lépésébe beszorítani. Ha ez így van, felvetődik a kérdés: milyen hely illeti meg az etikán belül? Hol és hogyan kezeljük a kultúra kérdését ahhoz, hogy sem az egyetemesnek tekintett normák, sem az egyedi kulturális értékek ne vesszenek el? A normák és a szituáció feszültségében szükséges megvizsgálni a kultúra mibenlétét, valamint az erkölcsi gondolkodáshoz és etikához való viszonyát.

A kultúra

Wolfgang Huber hívja fel a figyelmet arra, hogy a helyes emberi cselekvés kutatása beágyazódik a létetikába és ezáltal a kultúrába. Petra Bahr teológus és Ludwig Siep né-

met filozófusok is hangsúlyozzák etika és kultúra szoros kapcsolatát. Sem az életvezetés, sem az ember értékrendje, sem a cselekvés mögötti morális motiváció nem választható el az adott kultúrától (BAHR 2015, 410. o.). „A holisztikus igénytel megszerkesztett konkrét etika episztemológiai és ontológiai feltételeihez hozzátartozik az, hogy létezik egy megfogalmazható, beazonosítható kultúra. [...] A kultúráknak elegendő robusztus realitása van ahhoz, hogy egy konkrét etika számára szükséges reális feltételezések, indoklások alapját szolgáltatassák.” (SIEP 2004, 239–243. o.)

Mi pontosabban a kultúra, amely ilyen szoros összefüggésben van az ember moralitásával? A szó a latin *colo, colere, colui* 'művelni, gondozni, feldolgozni' igéből származik, és évszázadokon keresztül a föld megművelésére vagy a lélek művelésére (*cultura animi*) vonatkozott. Az új kontinensek felfedezése új társadalmak, új szokások feltárásával járt, és ez indította el a kultúra fogalmának kialakulását. Önálló főnévként Samuel Pufendorf használja először 1686-ban mint a természettel ellentétes jelenséget (ROHR 1990, 177. o.). A kultúra mint a természetes, vad, ösztönös világ emberek általi megszelídítése az idők során mind pozitív, mind negatív előjelű megítélésben részesült. A felvilágosodás során fejlődött ki a ma használt önálló fogalom, amely morális, szociális és történelmi aspektusokat is magában foglal. Az ember egy adott időben és létezésben fennmaradása érdekében létrehozta, kialakítja a kultúra rendszerét. Ez a komplex képződmény megvédi a természetnek való kiszolgáltatottságtól. Napjainkban viszont igen veszélyes a kultúrát és a természetet egymással szembehelyezni. A kultúra rendszere önmagában képes a természettel egységben élő életforma, értékrend megteremtésére is.

Ebben az értelemben a kultúra elhatárolandó a civilizáció és a magas kultúra fogalmaitól. Míg a civilizáció fogalma a társadalmak materiális, technikai és szociális fejlettségi fokát, szervezetségét írja le, a kultúra ezzel szemben holisztikusabb. A magas kultúra a művészetek világa, amely bár társadalomformáló erő, nem érinti az egész közösség életformáját. A kultúra nem egyedi jelenség, hanem a különböző közösségek, társadalmak által kialakított, átörökített rendszer. Martin HONECKER meghatározása szerint a kultúra „egy közösség jellegzetes életformáinak és értékrendjének összessége” (1995, 525. o.). E rövid meghatározás igen komplex és nagyméretű rendszert takar, amely magában foglalja egy adott időben és helyszínen az életmódok, életcélok, morális hagyományok, értékrend, nyelv, jog, vallás, művészet, tudományok, filozófia, intézmények összességét.

A kultúra mint az emberi közösségek realitásához szorosan kapcsolódó komplex képződmény az etikai mérlegelések egyik alapvető támpillére, forrása. Mégis vitatott, hogy helyénvaló-e az etikai mérlegeléseket a kultúrára alapozni. Bár a kultúrára nemegyszer mint állandó, behatárolható és értékeket hordozó kincsre tekintünk, közelebről nézve sok szempontból kétséges, hogy valóban segítségére lehet-e az etikának. A nehézséget az okozza, hogy a kultúra időben és

térben nehezen behatárolható. A különböző kultúrákat nehéz egymástól teljesen elhatárolni. Emellett tudomásul kell venni, hogy a kultúra nem statikus képződmény, hanem az emberi társadalmak változó, alakuló jelensége. Gyakran szokás a kultúra terét egy-egy nemzetállamra korlátozni, de könnyen belátható, hogy az országhatárokon túl, más országokban is vannak egy másik nemzet kultúrájához tartozó értékek, életformák. Az időbeli behatárolás érdekes tényre figyelmeztet. Míg a 18. és 19. században a kultúra időbeli fejlődése kellett hogy legyen egy-egy nemzet célja, addig ma már egyértelmű, hogy az idő nem hoz magától értőddően fejlődést. Ugyanannak a kultúrának vannak időben elhatárolható megjelenési formái, és előfordul, hogy egyik-másik időszak moralitás vagy fejlettség szempontjából is visszaesést jelent.

Egyrészt világos, hogy a kultúra változó, folyamatosan alakuló képződmény, amely a különböző életfeltételekhez és történelmi adottságokhoz igazodik. Egy életképes kultúra állandóan azon munkálkodik, hogy adott feltételek között az egyén és közösség életének megőrzéséhez szükséges eszközöket, mintákat megteremtse. Másrészt viszont időbeli nagysága, múltat és jelent összekötő aspektusa hozzájárul ahhoz, hogy a kultúra mindig elégséges állandó maggal, középponttal rendelkezzen ahhoz, hogy az identitás és a morál alakítását meghatározza. Bár nem statikus jelenség, elég realitásalapja van ahhoz, hogy az etika komolyan vegye. Egy kultúra magja, pontosabban a nyelv, a hétköznapi szokások, a vallás és a nevelés kanonikus szövegei igen lassan változnak (SIEP 2004, 241. o.). Ezeknek az elemeknek az állandósága elegendő ok arra, hogy a különböző kultúrákat egymástól megkülönböztessük, valamint morális konfliktusok esetén az eltérő kulturális hátteret figyelembe vegyük.

Igen figyelemreméltó ezen belül is a *nyelv szerepe*. Több nyelvész is megerősíti azt a nézetet, hogy egy nyelv nyelvtani szerkezete és szókészlete már önmagában egy meghatározott világképet közvetít (vö. WHORF 1963, 7–18. o.; ECO 1972, 91. o.). A nyelvi szerkezetek befolyásolják az interperszonális folyamatokat is, és tudatosításuk a kölcsönös megértést segíti elő.

Ha a kultúra rendszere bizonyos mértékig körülhatárolható, leírható és állandó, akkor felvetődik a kérdés, hogy a különböző társadalmak kultúrái hogyan viszonyulnak egymáshoz. A válasz megfogalmazásához vissza kell térnünk a kultúra fogalmának 18. és 19. századi fejlődéséhez. Ekkor az a nézet vált uralkodóvá, hogy a barbár állapotokat csak is inkulturáción, oktatáson keresztül lehet leküzdeni. Ennek értelmében a kultúra a haladás, a fejlődés ideájává, céljává vált: a kulturális fejlődés által mind az egyén, mind a társadalom vagy egy nép magasabb rendűvé válik. Egy nép kultúrájának fejlődését először lineáris folyamatként képelték el. Ezt a nézetet váltotta fel a Johann Gottfried Herder és Oswald Spengler által képviselt ciklikus fejlődési modell. Ennek értelmében egy népnek lehet ifjúkora, virágkora és hanyatlása. A virágkor jellemvonása a kultúra magas fejlettsé-

ge, valamint az, hogy a nép meg tudja írni saját történelmét, képes az önreflexióra. A herderi kultúraszemléletből ered a kultúra és nemzet azonosítása, valamint a kultúrák egymáshoz viszonyított hierarchiája. A ciklikus fejlődés folyamatában Herder szerint a kultúrák fejlettségi szinteken vannak, és emiatt egymáshoz viszonyítva értékelhetőek. Van köztük fejlettebb, nagyobb megbecsülést érdemlő, de van kezdetleges elemeket tartalmazó vagy már hanyatló, pusztuló kultúra is. Bármely kultúrának egyedi, idealisztikus kiemelése a kultúrakutatás szerint igencsak megkérdőjelezendő (BAHR 2015, 408. o.). Ma már a világ policentrikussá vált, és nem tartható egyik vagy másik kultúra értékelési fölényre. A különböző életfeltételek különböző időben és térben hosszú fejlődési folyamaton keresztül más-más kulturális rendszereket, a közösségi és egyéni túlélés más-más formáit teremtették meg. Ezért is helyesebb inkább kultúrákról beszélni többes számban, mint kultúráról egyes számban. Ezen belül mindegyik kultúra egyedi értéket képvisel. Ennek értelmében a kultúrakutatás kizárólag egy-egy kultúra deskriptív és értéksemleges leírására törekszik (ROHR 1990, 183. o.). Az etika területén belül viszont szükséges egy-egy kultúra differenciált értékelése. Az etika megteheti, hogy egy-egy kulturális rendszer destruktív, életellenes elemeire rámutasson, bár további kérdés, hogy ezt milyen normatív rendszer alapján teszi.

A kultúra és a morál

Többszintű, szoros összefüggés van egy csoport kultúrája és közösségi morálja között. A kultúra az életet elősegítő pozitív mintáknak, értékeknek éppúgy hordozója, mint a negatív traumák, félelmek, előítéletek, sztereotípiák és negatív identitás meghatározás elemeinek is.

Tagadhatatlan, hogy a kultúrának normatív karaktere van. A kultúra a közösségi együttélés szabályainak közvetítője, a tipikus életformák és értékek összessége. Mindezek együttese adja meg egy közösség vagy nemzet méltóságának tudatát (DÜWELL–HÜBENTHAL–WERNER 2002, 259. o.). E normák összességének van pozitív és negatív hozadéka is. Az egységesség érdekében a rendszernek el kell határolnia magát más rendszerektől, értékhozóktól. Az elhatárolódás magában hordozza az elzárkózás és a másikkal szembeni intolerancia lehetőségét is. Eme egységesség érdekében a kultúra helyenként idealizálódik, és más kultúrák elmarasztalásának eszközévé válhat. Mindemellett, hogy Európa kultúrája megbecsülésre méltó, ez senkit sem jogosított fel Latin-Amerika őshonos kultúráinak megsemmisítésére.

Az említett negatív tendencia ellenére a kultúrának igen fontos szerepe van az egyén és a közösség túlélése érdekében. Minden egyén vagy közösség adott időben és adott körülmények között önállóan alakítja ki életformáját. A kultúra olyan mintákat, struktúrákat, módszereket és értékeket közvetít, amelyek segítségével vannak ebben. Ily módon procedurális

jellege van, az élet fenntartását folyamatában segíti. A képzés esetében a funkcionális jelleg fedezhető fel. Az oktatás az az eszköz, amely ezeknek a mintáknak és módszereknek az átadását, közvetítését szolgálja, valamint képessé teszi az embert egyéni megoldások kidolgozására, a társadalom fejlesztésére.

A normativitáshoz hozzátartozik a kritika gyakorlása is. A kultúrkritika a dinamikus és fejlődő kultúra sajátossága. Ezáltal megkérdőjeleződnek és újrafogalmazódnak azok az értékek, amelyek elősegítik a túlélést. Jean-Jacques Rousseau például vissza akarta vezetni korának polgárait a természethez. Herbert MARCUSE szerint a művészeteknek és a vallásnak is meg kell őriznie a tiltakozás szabadságát ahhoz, hogy a helytelen fejlődési folyamatokból vissza lehessen fordulni (1997, 156. o.).

Az értékőrző és kritikai jelleg mellett a kultúrán belül szükség van etikai reflexióra is. A kultúra olyan fejlődő rendszer, amely arra hivatott, hogy saját árnyoldalait meghaladja, legyűrje, és az életet szolgáló utat elősegítse (ANSELM 2015, 206. o.). A hajtóerő az, hogy a fejlődés által minél több ember életkörülményei javuljanak. Ebben a folyamatban az etikai reflexió feladata a tradicionális és az új értékek közötti szelekció. E szelekció célja, hogy az adott kulturális értékek továbbra is identitásalkotók, nyitottak és dinamikusak maradjanak.

A kulturális relativitáson túl

A kultúra körültekintőbb vizsgálata után egyértelművé vált, hogy ez a komplex rendszer jelentős szerepet játszik úgy a személy, mint a közösség identitásában, illetve morális motiváltságában, erkölcsében. Egyértelmű az is, hogy az etika nem maradhat meg az egyetemes normák szintjén, hanem figyelembe kell vennie a kultúra, kultúrák egyedi jegyeit, értékeit, mintáit. E kijelentést alig néhány kultúranropológiai megállapítás választja el a kultúrrelativizmus elméletétől. Bár e helyen nincs lehetőség a kérdés kifejtésére, mégis szót kell ejteni a relativizmus és az etikai univerzalizmus lehetőségeiről, határaitól. Hol a helye a kultúrának, a kultúráknak az etikában, az etikai mérlegelésben, az egyetemes döntési folyamatokban? Ha az etika teret ad valamely kultúra egyedi értékeinek, lemond ezzel az egyetemesség Kant által köbe vésett törvényéről? Hogyan adjunk teret a kulturális értékeknek úgy, hogy megőrizzük az egyetemesség lehetőségét?

Matthias Kettner német kultúrfilozófus megkülönbözteti a divergáló, azaz megosztó és a decentralizáló relativizmust (KETTNER 2002, 173. o.). A jelenkori kultúranropológiai kutatások szerint valóban vannak eltérések a különböző kultúrák moráljai között. Különbség van viszont abban, hogy ebből a tényből milyen következtetést vonunk le. A megosztó relativizmus kizárja a kultúrák közötti kommunikáció lehetőségét éppúgy, mint a közös cselekvési alap, morál megfogalmazásának lehetőségét is. A decentralizáló relativizmus ezzel szemben tudomást vesz az egyedi elemek létezéséről, a centrumtól az egyedire irányítja a tekintetet annak érde-

kében, hogy a különböző nézőpontok között megkereshesse a közös lehetőségeket. A decentralizáló relativizmus alapján van lehetőség a kultúrák közötti dialógusra és megegyezésre.

Hans JOAS kortárs német szociológus és filozófus szerint a pragmatikus etika segít az értékeket képviselő teleologikus etika és az univerzális normákra törekvő deontologikus etika közötti egyensúly megtalálásában (2000, 39–52. o.). A jót és a helyeset, a normát és az értéket egységben kell tartani. Szerinte létezik az erkölcsi normák olyan egyetemes minimuma, amellyel az egyedi értékeket párbeszédbe lehet állítani. Az egyedi értékek közötti konfliktusok feloldása érdekében sürgető szükség van a morális dialógus elméletére, amely meghaladja a racionális érvelés kereteit. A közös cselekvési normáknak, a mindenki által elfogadott normáknak végső soron viszont ki kell állniuk a racionális diskurzus próbáját is. Így pedig a cselekvés kontextusa, a kultúra egyedisége és az egyetemes normák összhangja is elérhetővé válhat.

Hivatkozott művek

- ANSELM, Reiner 2015. Kultur. In: Reiner Anselm – Ulrich H. J. Körtner (szerk.): *Evangelische Ethik Kompakt*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- BAHR, Petra 2015. Ethik der Kultur. In: Wolfgang Huber – Torsten Meireis – Hans-Richard Reuter (szerk.): *Handbuch der evangelischen Ethik*. C. H. Beck, München.

- BLEISCH, Barbara – HUPPENBAUER, Markus 2014. *Ethische Entscheidungsfindung*. 2. kiad. Versus, Zürich.
- DÜWELL, Marcus – HÜBENTHAL, Christoph – WERNER, Micha H. (szerk.) 2002. *Handbuch Ethik*. Metzler, Stuttgart.
- Eco, Umberto 1972. *Einführung in die Semiotik*. UTB, München.
- HONECKER, Martin 1995. *Grundriß der Sozialethik*. De Gruyter, Berlin – New York.
- HUBER, Wolfgang 1992. Strukturen verantwortlichen Lebens. *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 36. évf. 1. sz. 241–255. o.
- JOAS, Hans 2000. Procedure and Conviction: On Moral Dialog. In: E. W. Lehman (szerk.): *Autonomy and Order*. Rowman, Oxford.
- KETTNER, Matthias 2002. Kultur, Kulturrelativität, Kulturrelativismus. In: Röttgers, Kurt – Koslowski, Peter (szerk.): *Transkulturelle Wertekonflikte. Theorie und wirtschaftsethische Praxis*. Physica, Heidelberg.
- MARCUSE, Herbert 1997. *Kultur und Gesellschaft*. 2. köt. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- REUSS András 1997. Kontextuális teológia kell. *Lelkipásztor*, 72. évf. 12. sz. 446–448. o. http://medit.lutheran.hu/files/1997_reuss_andras_kontextualis_teologia.pdf. (Letöltés: 2018. május 30.)
- ROHR, Frithjof 1990. Kultur. In: *Theologische Realenzyklopädie*. 20. köt. Walter de Gruyter, Berlin – New York.
- SIEP, Ludwig 2004. *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturrethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- WHORF, Benjamin Lee 1963. Sprache, Denken, Wirklichkeit. In: uő: *Beitrag zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*. Rowohlt, Reinbek.

Növényi etika és teológia

■ SZÜCS KINGA

A hagyományos rendszeres teológiában kevés szó esik a növényekről, még kevesebb a növényi etikáról. Az ökológiai válság kényelmetlen és fenyegető hatásainak tudatosulásával azonban egyes konkrét etikai kérdésekben egyre látványosabb és sürgetőbb igény mutatkozik az egyházi/teológiai állásfoglalásra, mint például a génmódosítással és génszerkesztéssel kapcsolatban felmerülő etikai dilemmák, az élővilág sokféleségének drasztikus csökkenése, a globális és lokális élelmezési kérdések és ezzel összefüggésben a növénytermesztés korszerű stratégiái, valamint a nagy ütemben fejlődő, hibrid technológiákra épülő birobotika terén.

A növényekkel kapcsolatos hallgatás nem csupán a teológia sajátja, a létezés növényi dimenziója általánosságban véve is kívül esik a modern humán tudományok érdeklődési körén. A növény háttér, staffázs, a legnemesebb emberi tevékenységre, a fennkölt gondolkodásra különösebb befo-

lyást nem gyakorló jelentéktelenség, *Rand-Dasein* (KÖRTNER 2015, 621. o.). Ez a megközelítés jellemzi a növényekhez fűződő hétköznapi viszonyulásunkat is.

A természettől való egyre nagyobb mértékű elidegenedés, a nem emberi élőlények önálló létfolyamatainak (első látásra) velünk született szabályozási és uralási kényszere érzéketlenné tesz bennünket az élet egyéb formáival szemben, a mesterségesen kialakított távolság ugyanakkor nosztalgiait is ébreszt az elvesztett őstermészet (az elvesztett Édenkert) iránt. Ez a kettősség a 20. század végén egymással párhuzamosan megjelenő biofóbia- és biofilia-elméletekben is megmutatkozik: a természettől való félelem a természet leigázására indít, a természetben való romboló uralkodás pedig legitimálja a természet megvetését, egyfajta ördögi kört hozva létre (lásd ORR 1994; KAPLAN 1995), míg a biofilia-hipotézis szerint az ember genetikailag meghatározott módon ösztönösen vonzódik más élőlényekhez,

fizikai és mentális jólétéhez elengedhetetlenül szükséges a természeti ingerek sokfélesége (WILSON 1984). Noha a földön található szervesanyagtömeg túlnyomó részét az ún. fitomassa adja, az emberek többségében nem tudatosul az egyébként folyamatosan érzékelt növényi jelenlét. Mivel a növények nem változtatják helyüket, többnyire egységesen zöldek (a virágzás rövid ideig tartó időszakait leszámítva), illetve az esetek túlnyomó részében nem jelentenek közvetlen veszélyt az emberre, nem keltik fel automatikusan az emberi figyelmet.¹ Mégis, amikor a „természetbe” vágyunk, elsődlegesen a zöldre, fákra, bokrokra, füves ligetekre (és nem zsúfolt állatkertekre) gondolunk. Amennyiben érzékennyé tudunk válni a nem emberi – és még csak nem is állati – létezés sajátunktól merőben eltérő térbeli és időbeli ritmusára és finom rezdüléseire, jobb esélyekkel tekinthetünk az ökológiai krízis által felmutatott alternatívákkal szemben egy támogató sokféleségben megélt, lehetősegekben gazdagodó közös jövő elébe.

A modern kor és a hétköznapok növények iránti érzéketlenségével szemben az elmúlt szűk évtized filozófiájában ugyanakkor újfajta, egyre élénkülő érdeklődést tapasztalhatunk a növényi lét sajátosságai és az ember–növény kapcsolat elméleti újraértékelése iránt. E megközelítések értelmében alapvető fontosságot nyer a növény és az ember egymás mellett élése és kölcsönös egymásrautaltsága,² a koevolúciós folyamatok eddig keveset tárgyalt jelensége, valamint a növényi létezés mint „alapvető máság” elemzése. A tudományos megismerés korszerű kívánalmainak megfelelően az ún. *Critical Plant Studies* keretében a filozófia ráadásul csak egy résztvevő az együttműködő társ-tudományok közül. Mivel a növényi lét sajátosságainak kutatásában egyre fontosabb szerephez jutnak a klasszikusan nem természettudományos diszciplínák is (mint a filozófia, a humánökológia vagy a viselkedéstudományok), a növényi etikával kapcsolatos kérdésekben nagyon is indokolt lehet a tudományos igényű teológiai hozzájárulás.

A keresztény teológia a növények teremtményi státuszával számol, a teremtés harmadik napja egyedül a zöld növényeké. Noha külön áldást nem kapnak, a többi teremtményhez hasonlóan illeszkednek a teremtett világ jó rendjébe. Az ökológiai szemléletmód térnyerésével a nem emberi teremtmények kérdéseivel kapcsolatos új problémaérzékenységről tanúskodik a társteremtményiség (Mitgeschöpflichkeit) Fritz Blanke által 1959-ben bevezetett fogalma, amely a létezők rangsorolása helyett minden e világi lény teremtett voltára helyezi az elsődleges hangsúlyt. A létezők legalapvetőbb közös tulajdonsága az ún. teremtményi méltóság. A teremtményi méltóság fogalma leginkább a svájci alkotmány

1999. évi 120/2. passzusa kapcsán kibontakozott etikai vita összefüggésében csenghet ismerősen, ám a szintagma már Barth teremtéstörténet-elemzésében is megjelenik, ráadásul nem csupán a teremtményekre vonatkoztatott nagy általánosságban, hanem explicit módon a növények méltóságaként is (KD III/1: 170. o.). (A kifejezés későbbi használatával szemben Barth mégsem szakad el a természeti környezet és az ember viszonyának hagyományos, hierarchikus megközelítésétől, és megfontolatlan merészségként aposztrofálja az animális-vegetatív és emberi életformák azonosítását. Az ember méltósága továbbra is megkülönböztetett, az ember egyedülálló felelősségében kiteljesedő méltóság marad.)

Az állati és növényi etikák kidolgozásához elengedhetetlen annak meghatározása, milyen jegyek vagy tulajdonságok alapján és milyen mértékben tekintjük a különböző teremtményeket morális létezőknek. Szemléletmód alapján megkülönböztetjük a (különböző mértékben) antropocentrikus, illetve bio- vagy ököcentrikus irányzatokat. Az antropocentrikus megközelítésekre jellemző, hogy kizárólag az embert tekintik morális cselekvőnek, minden egyéb létező az erkölcsi megfontolásnak legfeljebb tárgya lehet. A bio- és ököcentrikus etikák minden létező egyenrangúsága és ebből következő jogegyenlősége mellett törnek lándzsát, elvetve azokat a hagyományos érvelésmódokat, amelyek az embert erkölcsi gondolkodásra való képessége révén különböztetik meg a többi élőlényrel szemben. Ulrich KÖRTNER megfogalmazásában az erkölcs és az erkölcsös viselkedés képessége igazából interszubjektív-interperszonális, nyelvi kommunikációhoz kötött elszámolási kötelezettségen alapul (2015, 601–602. o.). Az újabb interdiszciplináris növénykutatások alapján azonban felmerülhet bennünk a kérdés: biztosak lehetünk-e benne, hogy az interszubjektív és interperszonalitás jelensége csak ember és ember közt értelmezhető, valamint hogy a nem emberi létezők általunk csak töredékesen feltérképezett és még hiányosabban értett kommunikációja nem rendelkezik-e valamilyen típusú értékelő dimenzióval, amely befolyásolja az egyes egyedek későbbi viselkedését? Azok a felismerések, amelyek az elmúlt néhány évben a növények érzékenységével, tanulási és emlékezőképességével kapcsolatban születtek, alapos okot adnak az ember minden egyéb létezővel szembeni kitüntettségét illető kétkedésünkre, még akkor is, ha egyelőre nem látjuk pontosan az antropocentrikus megközelítés részletesen kidolgozott módszertani és ismeretelméleti alternatíváját.

Nyilvánvaló, hogy a Szentírást és a nem emberi létezőkkel kapcsolatos keresztény gondolkodási hagyományt mélyen áthatja az emberközpontú szemléletmód, ez a perspektíva mégsem kizárólagos. A teremtett világ nem csupán az ember kiszolgálására létre hívott környezet, minden eleme a többivel való kölcsönösségben nyeri el helyét és jelentőségét. Erről a felfogásról árulkodnak azok a szentírási szövegrészek is, amelyek a teremtmények különböző

¹ A *plant blindness* jelenségről részletesebben lásd MANETAS 2012, 8. k.

² Szemben a közkeletű elképzeléssel, amely szerint az embernek szüksége van a természetre, a természetnek azonban nincs szüksége az emberre.

hangokon megszólaló, ám közös rendbe foglalt, közös cél által vezérelt dicsőítő kórusát jelenítik meg (Zsolt 19,1–5; 148; Dán 3,52–90; részletesen lásd MUERS 2014), de hasonló képzetet fedezhetünk fel a teremtés lezárultával megvalósuló, minden lény békés asztalközösségét ábrázoló „teremtényi bankett”³ leírásában is.

A nem emberi létezőket erkölcsi ágensekként bemutató szöveghelyek részletes felsorolására és elemzésére egy másik alkalommal kell majd sort keríteni, e helyt arra teszünk rövid kísérletet, hogy milyen módon alakítja, illetve alakíthatja a jövőben a nem emberi létezők, azokon belül is a növények iránti érzékenység a rendszeres teológiai gondolkodást. A teremtésteológiával, illetve a teremtéstanal és az abból eredeztethető etikával foglalkozó újabb értekezések javarészt általánosságban használják a teremtés, a természet, a teremtények, az evolúció és a történelem fogalmait, és nem térnek ki a növények vagy az állatok mint teremtények sajátos etikai beágyazottságára (lásd pl. MOLTMANN 1987).

Wilfried HÄRLE dogmatikakötetének teremtett világgal foglalkozó fejezete azért érdemel megkülönböztetett említést, mert a rendszeres teológiai összegzés igénye mellett is kitekintéssel szolgál az egyes teremtények erkölcsi státuszát illetően (1995, 410. kk.). A teremtényeket – a korábban szokásos teológiai gyakorlattól eltérően – nem kizárólag a teológiai antropológia keretén belül tárgyalja, hanem a 20. század hetvenes-nyolcvanas éveire jellemző ökológiai, filozófiai és vallási motivációk által táplált antropocentrizmus-kritika érveit is figyelembe veszi. A teremtények sokféleségét és egységét tárgyaló fejezetben megállapítja, hogy „ember” és „természet” mesterséges különválasztása vagy szembeállítás téves, hiszen az anyagcsere révén életünkben, sőt halálunk után is részei vagyunk és maradunk a minket körülvevő világnak. Härle szerint a teremtények különbözősége és sokfélesége nem ellentéte, hanem egyenesen feltétele a teremtények egységének. A fogalmi egységen túl megragadható egy nagyon is konkrét, létező egység is. A teremtények nem csupán ugyanannak a nagy összefüggésrendszernek az elemei, hanem egymástól való kölcsönös függésükben a rendszer működési folyamatainak fenntartói is. A teremtett világ differenciált egységének legfontosabb rendeltetése a Teremtő dicsérete. Az ember különleges helyzete abban nyilvánul meg, hogy egyedül ő az, aki nemcsak megfelelhet, de ellent is mondhat ennek a rendeltetésnek, valamint más létezőket is olyan helyzetbe hozhat, hogy ne vagy csak nagy nehézségek árán legyenek képesek teljesíteni eredeti küldetésüket. A nem emberi teremtények kizsákmányolása és eszközszerű használata az összefüggésrendszerről való meg-

feledkezés következménye, az ember uralkodásra szóló mandátuma csakis a szeretet közegében valósulhat meg.

A növényi etika szempontjából nem lehet mellékes, amit Härle a szeretet kapcsán állít, hogy a valódi megismerés csakis szereteten alapuló megismerés lehet, s noha ez elsődlegesen az emberek közti megismerésre vonatkozik, analóg módon kiterjeszhető lehet az ember állatokra és növényekre irányuló megértésére is (uo. 261. o.).

Hogy nemcsak az állat, de a növény is szerethető lény, az meglepő lehet, jöllehet Buber költői leírása a fával való találkozásról már a 20. század elején megnyitja ezt a teológiai távlatot. Egy fa látványa kiválthatja a szemlélődben az instrumentális megismerés jól begyakorolt reflexeit, ám (a kegyelem révén) az is előfordulhat, hogy egyszerre minőségileg más viszonyba kerül vele, a fa megszűnik „Az” lenni (BUBER 1999, 9–11. o.). Az így kialakult viszony nem a képzelet játéka, hanem valódi kölcsönösség. A fával való találkozás egyfajta nyelv előtti viszony, amely Buber szerint az örök Te-hez való kapcsolódásban válik sajátos Én–Te viszonyná.

Az Én–Te viszony buberi leírásának keveset tárgyalt természeti vonatkozásaira hívja fel a figyelmet Paul SANTMIRE (2000), aki azt állítja, az általános teológiai fogalomhasználatban az ember és természet viszonya Én–Az viszonyként jelenik meg. Az ökológiai és kozmikus fogalmiság megragadásához Santmire egy harmadik típus beemelését javasolja: a személyek és a természeti létezők közti gazdag viszonyrendszer leírására szolgálhat az „Én–Ens” viszony. Az Ens elsősorban jelenlét, nem egyszerűen tárgy. Az Én–Ens viszony az Én–Az viszonyal ellentétben nem csupán a szubjektum és az objektum egymásmellettsége, hanem olyan intim közösség, amelyben a szubjektív pólus szorosan kapcsolódik az objektív pólushoz. Ezek a pólusok egymástól elszakítva az Én–Az viszonyba hullanak vissza. Az Ens olyan adott valami, ami nem illeszkedik a világ utilitarista leírásába. Az Ens rendelkezik egyfajta titokzatos aktivitással vagy spontaneitással – nem tudjuk biztosan megjósolni, hogyan fog viselkedni egy következő időpillanatban. Megkerülhetetlen tulajdonsága továbbá a szépség, amely a benne megjelenő sokféleség és egység harmóniájából fakad. Nem tekinthetünk rá csodálat nélkül, a csodálat viszont azt jelenti, teljes figyelmünkkel, teljes nyitottságunkkal felé fordulunk. A csodálat eleve feltételezi az alázat és a visszahúzódiszpozícióját, azt, hogy teret engedünk a másik létezésének és kibontakozásának. A csodálat együtt jár az önzetlen hálaérzettel, az Ens nem birtokolható, egyedül a Teremtőhöz tartozik. Az Ensszel való találkozásban a végtelen iránti nyitottság ragad magával, ezen alapul az Ens adott volta, spontaneitása és szépsége. Santmire a 19. század végi skót-amerikai természetvédő, John Muir – a Zsoltárok természetleírásával mélyen rokon – felkiáltását idézi: „Úgy tűnt, a fáknak van vallása, és Isten jelenlétének tudata tölti be őket.” (Uo. 72. o.)

Ez a viszonyulás, amely nem azonosítható sem a terem-

³ Brigitte Kahl kifejezése a Gen 1,29–30 kapcsán – elhangzott a 2017. júniusában Hofgeismarban rendezett *Eine grüne Reformation?* című konferencia szekcióülésén.

tett lényeket instrumentalizáló, kizárólag erőforrásnak tekintő Én–Az viszonyral, sem az interperszonális viszonyok számára fenntartott Én–Te viszonyral, új alapokra helyezi az ember és a nem emberi teremtmények közti kölcsönösséget és együttműködést, egyszersmind lehetővé teszi, hogy túllépjünk az antropocentrizmus megkerülhetetlenségével való kilátástalan küzdelmen.

A növényi etika tehát nem az antropocentrizmus egyszerű felszámolásának eszköze valamilyen, a mindennapok gyakorlatába nehezen átültethető radikális biocentrizmus propagálására, sokkal inkább olyan integratív törekvés, amely tekintettel van a nem emberi létezők teremtményi voltából is fakadó önértékére, méltóságára és autonómiájára, valamint az emberi és nem emberi létezők közti kapcsolat kölcsönösségére. Azzal a széles körben elterjedt vélekedéssel szemben, amely az ember szabadságát és kivívott jogait az egyéb létezők szabadságának és jogainak elismerésétől/kiterjesztésétől félti, a növényi etika alapvetéseiből nem következik a korszerű mezőgazdaság megszüntetése vagy a tudományos kutatás és kísérletezés drasztikus korlátozása. A növényekhez való viszonyulásunk felelős átértékelése azonban lehetőséget ad az emberi tevékenység céljainak és lehetőségeinek újragondolására az ember okozta ökológiai válság nagyon is kézzelfogható kontextusában.

A nem emberi életformák bioetikai kérdésköreinek tárgyalása során Körtner némi furcsálkodással állapítja meg, hogy a növényi etikai irodalomra egyfajta „puha” fogalmazás, a célok ajánlászerű megformálása, illetve a kötőmód gyakori használata jellemző. Noha a nyelvi megformáltság e jellegzetessége Körtner szerint is harmonizál a növényi etika tárgyával, érdemes szem előtt tartani és lehetőség szerint

a növényi etika további fejlődése során is megőrizni ezt a szelíd és affirmatív karaktert, amely egyszerre képes meg szólaltatni a sokféleség és az egység különböző regisztereit.

Hivatkozott művek

- BARTH, Karl 1948. *Kirchliche Dogmatik*. III/1. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon-Zürich.
- BUBER, Martin 1999. *Én és Te*. Európa, Budapest.
- HÄRLE, Wilfried 1995. *Dogmatik*. Walter de Gruyter, Berlin – New York.
- KAPLAN, Stephen 1995. Review of the Biophilia Hypothesis. *Environment and Behavior*, 27. évf. 801–804. o.
- KÖRTNER, Ulrich H. J. 2015. Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen. In: Wolfgang Huber – Thorsten Meireis – Hans-Richard Reuter (szerk.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*. C. H. Beck, München.
- MANETAS, Yiannis 2012. *Alice in the Land of Plants. Biology of Plants and Their Importance for Planet Earth*. Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg.
- MOLTMANN, Jürgen 1987. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Chr. Kaiser, München.
- MUERS, Rachel 2014. Creatures. In: Michael S. Northcott – Peter M. Scott (szerk.): *Systematic Theology and Climate Change. Ecumenical Perspectives*. Routledge, London – New York. 90–107. o.
- ORR, David W. 1994. *Earth in Mind. On Education, Environment, and the Human Prospect*. Washington D.C., Island Press.
- SANTMIRE, Paul 2000. *Nature Reborn. The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*. Fortress Press, Minneapolis.
- WILSON, Edward O. 1984. *Biophilia. The Human Bond with Other Species*. Harvard University Press, Cambridge.

Mi lehet ma a teológia üzenete a nyilvánosság számára?

■ KOCSIS PÉTER

Ellentmondásos vélemények a teológia modernitás társadalmában betölthető szerepével kapcsolatban

Magyar nyelven még szokatlanul hangzik a közéleti teológia megnevezés. A nyugaton az 1970-es években az amerikai polgárjogi mozgalommal elinduló, majd az 1980-as évek dél-afrikai válságában újabb lendületet kapó, a dél-amerikai felszabadítási teológiával közös hangot keresve a nyilvánosság felé forduló, a közügyekre hatást gyakorolni kívánó új protestáns teológiai irányzat hazánkban még jobbra ismeretlen területe a teológiának.

Újdonsága mellett célkitűzései miatt is sokan idegenül tekintenek a közéleti teológiára. A szekuláris, pozitivistá vi-

lág szemléleten alapuló plurális demokráciák korában a többség számára antagonizmusnak tűnhet a felvetés, miszerint az egyház vagy a teológia képes hozzájárulni a demokratikusan működő társadalom közös ügyeinek előmozdításához, megjobbításához (HORVÁTH 2006, 290. o.). E szemlélet szerint az állam által átvett feladatok hiányában az egyházak feladata mindössze a hívek lelkipozíciója, a teológia pedig az adott vallás vagy felekezet keretein belüli, sajátos tematikájú gondolkodását hivatott előmozdítani. Az állam és az egyház, a teológia és a többi bölcsészettudomány szétválasztása teljes körű és végleges (HABERMAS 2001, 2. o.).

A német filozófus, Jürgen Habermas szerint a plurális demokráciák számára ugyanakkor igazán hasznos, sőt szük-

séges az állam és az egyház, a tudomány és a vallás partner-sége, amely egymás kölcsönös tiszteletben tartására épül.¹ A világi filozófus Habermas által fontosnak tartott párbeszéd szükségességét, a szekularizáció részben önkéntes, részben strukturális karanténjából való kilépés jelentőségét a teológia oldalán is felismerték, és ennek témái a közéleti teológia kommunikációs csatornáin kezdtek a nyilvánosság elé kerülni.² Jelen dolgozat keretében a mindezek okán a közügyek felé forduló közéleti teológia fogalma, problémafelvetései és története kerülnek bemutatásra, valamint jelenlegi gyakorlata és teológiai megalapozottságú javaslatai, amelyekkel a politika, illetve a szélesebb nyilvánosság megszólítása révén közügyeinkhez hozzájárulni szándékozik.

A közéleti teológia fogalma, tartalma és forrásai

A keresztény teológiához annak alapanyagából, az isteni kinyilatkoztatásból fakadóan elidegeníthetetlenül hozzátartozik az emberek, hívők és nem hívők megszólításának igénye. Emellett megfigyelhető tény, hogy maguk a keresztények sem csak magán- és szűkebb közösségi életükben keresztények, hanem közéleti és politikai szerepvállalásuk közben is. Robert BENNE a keresztényeken is túlmutató módon, antropológiai alapokon fogalmaz, amikor megállapítja, hogy az emberek, bármely társadalmi közegben vagy funkcióban is mozognak, mindig erkölcsi lények, akik valóság és erkölcsi meggyőződésük szerint cselekednek (1995, 6. o.). A vallás elidegeníthetetlenül közösségi, és ezzel nyilvános, valamint társadalomszervező szerepét hangsúlyozza (a vallás egyéb funkciói és jellemzői mellett) a vallásszociológia is (BÖGRE-KAMARÁS 2013, 9–23. o.).

Ezek az alapokon állva megállapítható, hogy a keresztény hitnek (is) van egy elidegeníthetetlen közösségi-nyilvános oldala. A hívő keresztények mindig Isten vonzásában vannak, de ez az összetevőjük csak akkor aktivizálódik, ha azt szólítja meg (provokálja) valamely kérdés, amire gyakorlati választ kell adni. Természetesen nem minden közösségi, politikai ügy készíti az így definiált hitet reagálásra, és a hívőknek sem minden válaszuk szigorúan vallási megalapozottságú (MÖHRING-HESSE 2017, 107., 109. o.).

Mint a bevezetőben említettük, a közéleti teológia a protestáns teológiának a posztmodern és egyre inkább posztszekularis korban született és erősödő ágazata.³ Talán már a fenti

definíciókból is érzékelhető volt, hogy a közéleti teológia előfeltételezi a polgári szabadságjogokat tiszteletben tartó nyilvánosságot, a nyílt vitát, így erősen kötődik a demokratikus állami és kormányzati rendszerekhez. Ebből fakadóan belátja, hogy az egyház működő, plurális demokráciában nem lehet a *status confessionis* helyzetében, mert az egyház csak igazán rendkívüli esetekben léphet fel hitvalló küldetéssel és erővel. Az egyháznak még egy igazán nyugtalan és válságokkal terhelt politikai helyzetben is a társadalom és az általa kölcsönösen elismert értékek és demokratikus módszertan alapján kell részt vennie a plurális közbeszédben (VILLIERS 2010, 170. o.).

Elhatárolódás a politikai teológiától, a vallási fundamentalizmustól és a civil vallástól

Sokan azért idegenkednek a közéleti teológia érveinek meghallgatásától, mert nem tudják azt elhatárolni a teológia és a politika kapcsolatrendszerének korábbi időszakaiban keletkezett és sok helyen még ma is élő modelljeitől. Pedig a közéleti teológia nem egyenlő a politikai teológiával, sem a vallási fundamentalizmussal, sem pedig a civil vallással.

Politikai teológia

Az állam és keresztény egyház viszonya a kereszténység Krisztus utáni 1. században történt megszületése óta több modellváltáson ment keresztül. Az állam kezdeti ellenséges, sőt üldözéssé fajuló hozzáállása I. Nagy Constantinus és társuralkodója által 313-ban kiadott türelmi rendelet után gyorsan megváltozott. Az ezt követő évtizedekben kezdődött meg a politikai teológia első, „keleti” szakasza, amelyben a világi, politikai berendezkedést (egységes birodalom, egy uralkodó) Isten rendelkezésként magyarázza és támogatja az egyház (ARMSTRONG 1964, 5–7. o.).

Míg a középkori, bizánci egyházban és birodalomban a kooperatív modell érvényesült, addig a szétesett nyugati birodalom helyén létrejött világi központok és a legfőbb egyházi központ egymásraultaltságuk ellenére folytatott rivalizációja figyelhető meg. Az investitúraharcokban a 11. századtól először győzelemre álló, majd nemzeti jellegű királyságok megerősödésével a 14. századtól egyre visszább húzódni kényszerülő pápai hatalmi igényekkel szemben formálódott ki a politikai teológia ma is ismert, nyugati verziója. Padovai Marsilius *Defensor Pacis* című, 1324-ben született művében az arisztotelészi politikaszemléletet ötvözi a ferences szegénységi teológiával, és a birodalmi joghatóság, valamint a pápaság közötti vitában a birodalom mellett teszi le a voksát. Ő az első középkori megfogalmazója a közakarat alapján előállt és működő kormányzat eszméjének, aminek következtében az államot az egyház mint intézmény fölé helyezi, csakúgy, mint a birodalmat a pápaság fölé. Ez nem jelenti ugyanakkor az

¹ A Habermas és John Rawls között e kérdésben folytatott vitához részletesebben lásd CHALLANS 2007.

² A szeparációval egyidejűleg a szereplők is egyre inkább belejönnek az új világ szerinti szerepeikbe, és a saját, elkülönülő világuk jelentéstartalmainak szakértői lesznek. Így egyre inkább erősítik a különállást. (MÖHRING-HESSE 2017, 104. o.)

³ Sok országban (USA, Latin-Amerika, Afrika, India és ortodox Kelet-Európa) már 1980-as évek óta a vallás újjáéledése zajlik. Ez már a „deszekularizálódás” jelenségéhez tartozó folyamat (SCHILM 2006, 5. o.).

egyház belső működésének és tanításának állami felügyelet alá helyezését. Ennek oka az, hogy Marsilius szerint az egyháznak is van autonóm hatalmi területe, tekintélye, amelynek forrása a kinyilatkoztatás és a természeti törvény, amely eltér az állam hatalmának és tekintélyének forrásától, amely emberi megegyezés és erőszak által áll fenn. A kétféle legitimitás forrása és működése tehát különbözik egymástól, ami épp kompatibilitásuk záloga (O'DONOVAN 1999, 208–209. o.). Ez a korábban érintett „keleti” képletet utolérő, az arisztotelészi alapú politikai teológiai szemlélet volt domináns nyugaton a kései középkortól kezdve (MARSHALL 2017, 27. o.).

A katolikus egyház szervezetétől elszakadt és a földesurak, uralkodók kegyeire támaszkodó lutheri egyház teológiájában az állam Isten üdvhordozója vagy közvetlen eszköze lett. Ez a Római levél 13. fejezetének téves értelmezésén alapuló teológia szakralizálta az államot (ANSELM 2015, 206–208., 225–226. o.). A politikai rendszer isteni eredetűségét tanító egyház a politikai intézmények primátusát hirdette, és a kornak megfelelően nemzeti egyházakba szerveződött. Ezzel párhuzamosan az egyház mint az állam partnere magának követelte a stratégiai tanácsadói szerepet. Ebből a folyamatból, valamint az ennek eredményeképpen a hatalmi eliten belül előállt együttműködésből a társadalom teljesen kimaradt.⁴

Ennek az elitista politikai teológiai gondolkodásnak legnagyobb hatású 20. századi alakja a katolikus Carl Schmitt volt. A modernitás minden jelenségével szemben megfogalmazott „modern” politikai teológiája a dirigista, antidemokratikus politikai modellt támasztotta alá. Részben éppen Schmitt-tel vitatkozva keresett új megnevezést a szintén katolikus Johann Baptist Metz, akinél először jelenik meg a közéleti teológia fogalma mint alternatív fogalom a korábban használatos „új” politikai teológia fogalma helyett. A Metz-féle meghatározás már nem államközpontú, hanem emberközpontú teológiát kommunikál a nyilvánosság felé. Metz már alapvetően a társadalmi egyenlőtlenségek és a politikai dominancia kritikájához szolgáló eszköztárként tekint a közéleti teológiára (lásd MEIREIS–SCHIEDER 2017b, 10. o.).

Vallási fundamentalizmus

A keresztény fundamentalizmus nem biblicizmus, nem evangélikalizmus és nem is konzervativizmus. Alapvetően modernizmus-, így tudomány- és szekularizációellenes. A teológiai liberalizmus (történetkritika) és a politikai liberalizmus (szekularizáció, szabadságjogok) ellensúlyaként, tudatosan hozták létre, indították útjára az 1910-es

⁴ Luther teológiájában az egyháznak az a feladata, hogy az embereket az örök életre vezesse. Amikor ebben a funkciójában akadályoztatik, csakis akkor szabad neki, sőt akkor egyenesen köteles szembeszállni a világi kormányzattal. Ez semmilyen más esetben nem lehet indokolt. (O'DONOVAN 1999, 209. o.)

évektől kezdve (SÖHNE 1994). Biblikusnak látszik, de nem a *sola Scriptura* alapján áll, hanem sajátos szempontok szerint válogatja ki a neki tetsző tanításokat, irányelveket a Szentírásból. A törvény megérthetőségét és betarthatóságát hangsúlyozza. Egyértelmű célja a polgári törvényhozás olyan befolyásolása, akár uralma, amely a saját teológiai szemléletét tükröző világi törvények meghozatalát eredményezi, amelyek későbbi betartását államhatalmi eszközök kényszerítik ki. A vallásos fundamentalizmus tehát alapvetően pluralizmus- és demokráciaellenes mozgalom, s mint ilyen, nem keverhető össze a plurális demokráciát mint működési környezetet feltételező közéleti teológiával.

Civil vallás

A civil vallás fogalmát –Rousseau-tól véve az alap gondolatot – Robert Bellah szociológus alkotta meg 1967-ben az USA-ban. BELLAH szerint a fogalom nem valamiféle amerikai önimádatot vagy önfelmagasztalást ragad meg, hanem egy olyan, az erkölcsi értékekre vonatkozó profán konszenzust, amelynek a nemzet, mivel az felülmúlja és meghatározza őt, alárendeli magát (1967, 1. o.). A transzcendens érték-konszenzus párhuzamos hordozója és megvalósítója az állam és a társadalom. A közösség fennmaradását a közös értékeket megjelenítő szimbólumok (pl. ünnepek) és struktúrák alkotása és ezek kozmikus szintre történő felnagyítása révén, azaz a polgárok hozzájuk való alkalmazkodása révén biztosítja (vö. GARNER 2014, 177. o.). A nemzeti érték-konszenzus szimbólumai jórészt ugyanazok, amelyek az európai monarchikus államberendezkedés vallásos-teológiai legitimitációját jelképezték, de ezek a szimbólumok az USA-ban a feudalizmus és a monarchia hiánya miatt egészen más, demokratikus tartalmakkal töltöttek (vö. FELDTKELLER 2017, 67. o.).

Különböző látásmódok a közéleti teológiában

Eneida Jacobsen szerint háromféle elméleti megalapozást lehet azonosítani: 1. teológiai, 2. egzisztenciális-filozófiai, 3. szociológiai.

1. Az első irányzat szerint a teológia közéleti feladata Istentől származik. Ennek a feladatnak a lényege Istent bemutatni a világnak, mivel ő mindenkihez szól. Az egyház ezt a munkát szavakkal és cselekedetekkel végzi, amely munkának közvetlen célja az emberek közötti megbékélés, az igazságosság és a béke elősegítése. Nem teljes a konszenzus abban a tekintetben, hogy e feladat végzése közben az egyháznak nem magát, illetve teológiáját, hanem – Jürgen MOLTSMANN-nal szólva – Isten eljövendő királyságát kell-e a központba állítania (1999, 77–78. o.).

2. A második irányzat szerint a teológia olyan közhasznú forrás, amely segít megválaszolni bármely egyén egzisztenciális kérdéseit, vagyis az emberi lét egyetemes kérdéseit, mint

például az élet értelme, a bizalom kérdése a létfelelmek között, stb. Épp ezért a teológiai válaszok ismerőinek erkölcsi kötelessége az általuk birtokolt ismereteket megosztani a nyilvánossággal, és az ezzel járó esetleges kritikát is el kell viselniük.

3. A harmadik irányzat szerint a hit, a vallás külön nyilvánosságra hozatal nélkül is megnyilvánul, felszínre kerül a cselekedetekben. Ez az irányzat elsősorban azt vizsgálja, hogy milyen tartalmú és jellegű a kapcsolat a hit és a közösségi cselekedetek között, hiszen maga a kapcsolat megléte nem lehet kérdéses, akár csak ha a vallási célú épületekre, emlékművekre vagy a vallási (eredetű) állami ünnepekre gondolunk (JACOBSEN 2012, 9–13. o.).

Mint a fogalom meghatározás és a rövid történeti áttekintés során korábban láttuk, nem az a nagy kérdés a teológia számára, hogy vajon nyilvánosnak kell-e lennie, azaz a nyilvánosság által érthető és befogadható kommunikációt kell-e indítania, hanem hogy az hogyan történjen. A kommunikációban elemi szinten segíti a teológiát az a tény, hogy minden, a világi folyamatokban szereplő vallási jelentéstartalom előfeltételez egy általános, emberi jelentéstartalmat. Először „világi” vagy „emberi” problémaként kell megfogalmazódnia egy jelenségnek, és csak ezután tud a közéleti teológia hozzászólni. Amennyiben ezt a fajta megalapozottságot a közéleti teológia megszólalása nélkülözi, az értelmetlen lesz a világiak számára (MÖHRING-HESSE 2017, 111–115. o.).

Robert Benne a teológia és a nyilvánosság kommunikációs kapcsolatát illetően kétféle módozatot különböztet meg, a közvetlen és közvetett kapcsolatot. Az egyház és a közélet közvetlen, direkt kommunikációs kapcsolódása a közéleti teológia látványos, megragadható és egyben egyik alapvető üzemmódja (BENNE 1995, 210. o.).

Indirekt kapcsolódásról, kommunikációról akkor van szó, amikor az egyház nem közvetlenül, hanem részben hívei példamutató élete és közéleti szerepvállalása, részben saját pozitív munkája, kisugárzása révén van jelen a társadalmi köztudatban és a politikában. Az amerikai evangélikus Benne és a holland református de Kruijf megegyeznek abban, hogy a szekuláris korban talán érdemesebb az egyháznak az igaz egyház hatását sugározni a társadalomba, és nem visszafogott politikai eredményeit gyarapítani. Az egyház „kifelé” mutasson példát hitvalló életével, „belül” pedig támogassa és ösztönözze a véleménycserét, a vitát és ezzel együtt a kompromisszumkeresést a saját gyülekezeteiben. Szerintük ez lehet az egyház és a teológia valódi és tartós hozzájárulása a közügyekhez (BENNE 1995, 189., 224. o.; KRUIJF 2010, 120–121. o.).

A közéleti teológia kontextualitása

A közéleti teológia nagyon érzékeny a kontextualitásra. A konkrét földrajzi helyszínen és időben, a konkrét embereket érintő konkrét szociális kérdésekkel foglalkozik. Hatnak rá az egymásba kapcsolódó gazdasági, politikai,

társadalmi, vallási, média- és tudományos folyamatok. Nem releváns ugyanakkor számára a választói preferenciák vagy a közvélemény többsége, hiszen Isten igazságosságát és kegyelmét szeretné érvényesíteni mindenki irányába, legyenek azok menekültek, gender-, klíma- vagy kirekesztési kérdésben érintettek vagy vallásközi ügyben részt vevő személyek (HARASTA 2017, 172., 176–177. o.).

A közéleti teológia szerepe a közgondolkodásban és a politikában

Különösen értékes lehet a plurális demokráciák számára az igazságosság teológiai tartalmának és jelentésének megismerése, hiszen az igazságosságot a plurális demokráciák legfőbb értékei, a szabadság és egyenlőség között közvetítő értéként, valamint rendező elvként is lehet értelmezni. Az igazságosság gyakorlati megvalósulásához azonban szükséges az igazság mércéjének a felállítása is. A teológia ezt az alapot a keresztény hit normagyűjteményében és példatárában, a Bibliában találja meg (MITCHELL 2014, 7–22. o.).

Ahhoz tehát, hogy a teológia által bemutatott igazság és az erre épülő igazságosság befogadhatóak legyenek a nyilvánosság és a politika számára, magát a Bibliát mint a közösségi kérdések megválaszolásának (egyik) forrását újra el kell fogadni. A közéleti teológia szerepe ebben az, hogy a bibliai szövegeket a köz számára jobban érthetővé teszi, és továbbra is a kizárólagosság igénye nélkül, de a nyilvánosságban zajló vitákba is beleviszi a Bibliát. Mindeközben a Bibliával szemben megfogalmazott kritikákra építő jellegű és tudományos választ szolgáltat (NEVILLE 2014a, 10–13. o.).

Heinrich Bedford-Strohm egészen konkrét feladatokat is meg tud határozni az egyház és a teológia nyilvános szerepvállalása számára:

1. A társadalom minden tagjának igazságosan lehetőséget kell biztosítani a részvételre. Ez több, mint az anyagiakat osztogató igazságosság, ez lehetőséget biztosító igazságosság.
2. Az üzleti életben biztosítani kell, hogy a gazdaság az emberek érdekében működjön, ne saját maga érdekében. Arra kell felhívni a vállalkozókat, hogy etikusán működjenek napi munkájukban. A szabad üzleti vállalkozást emellett állami szabályokkal kell a társadalmi felelősségére vezetni.
3. Az egyház lelki és erkölcsi tekintélye, befolyása alapján felhívja a politikát, hogy a politikai döntések legyenek mindig erkölcsileg megalapozott és elkötelezett döntések (BEDFORD-STROHM 2010, 125–130. o.).

Hivatkozott művek

ANSELM, Reiner 2015. Politische Ethik. In: Wolfgang Huber – Torsten Meireis – Hans-Richard Reuter (szerk.): *Handbuch der evangelischen Ethik*. C. H. Beck, München.

- ARMSTRONG, Gregory T. 1964. Church and State Relations. The Changes Wrought by Constantine. *Journal of Bible and Religion*, 32. évf. 1. sz. 1–7. o.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich 2010. Prophetic Witness and Public Discourse in European Societies – a German Perspective. In: BEDFORD-STROHM–VILLIERS 2010, 123–138. o.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich – VILLIERS, Etienne de (szerk.) 2010. *Prophetic Witness. An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?* Lit Verlag, Münster.
- BELLAH, Robert N. 1967. Civil Religion in America. *Dædalus*, 96. évf. 1. sz. 1–21. o. Web: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm. (Megtekintés: 2018. április 1.)
- BENNE, Robert 1995. *The Paradoxical Vision. A Public Theology for the Twenty-first Century*. Fortress Press, Minneapolis.
- BÖGRE ZSUZSA – KAMARÁS ISTVÁN 2013. *Vallásszociológia*. Luther Kiadó, Budapest.
- CHALLANS, Timothy L. 2007. Rawls versus Habermas on Religion, Politics, and War. *School of Advanced Military Studies International Symposium on Military Ethics 2007*. <http://is-me.tamu.edu/ISME07/Challans07.html>. (Megtekintés: 2018. április 1.)
- FELDTKELLER, Andreas 2017. Social Formations of Religion and Their Relevance for Public Theology Worldwide. In: MEIREIS–SCHIEDER 2017b, 53–70. o.
- GARNER, Stephen 2014. Public Theology Through Popular Culture. In: NEVILLE 2014b, 174–189. o.
- HABERMAS, Jürgen 2001. Glauben und Wissen. *Der Tagesspiegel*, október 14. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/juergen-habermas-glauben-und-wissen/263544.html>. (Megtekintés: 2018. április 1.)
- HARASTA, Eva 2017. The Public Role of the Church in the Democratic Society. The Lutheran World Federation's Document „The Church in the Public Space” as an Inspiration for Public Theology. In: MEIREIS–SCHIEDER 2017b, 171–180. o.
- HORVÁTH PÁL 2006. *Vallásfilozófia és vallástörténet*. L'Harmattan, Budapest.
- JACOBSEN, Eneida 2012. Models of Public Theology. *International Journal of Public Theology*, 6. évf. 1. sz. 7–22. o.
- KRUIJFF, Gerrit de 2010. Is Prophetic Witness the Appropriate Mode of Christian Participation in Public Discourse in the Netherlands? In: BEDFORD-STROHM–VILLIERS 2010, 117–122. o.
- MARSHALL, Christopher D. 2017. Parables as Paradigms for Public Theology. In: NEVILLE 2014b, 22–43. o.
- MEIREIS, Torsten – SCHIEDER, Rolf 2017a. Introduction. Democracy, Religion and Public Theology. In: MEIREIS–SCHIEDER 2017b, 9–16. o.
- MEIREIS, Torsten – SCHIEDER, Rolf (szerk.) 2017b. *Religion and Democracy. Studies in Public Theology*. Nomos, Baden-Baden.
- MITCHELL, Craig V. 2014. Justice, Righteousness, and Redistribution. *Criswell Theological Review*, 11. évf. 2. sz. 35–47. o.
- MOLTMANN, Jürgen 1999. *Teológia ma. A református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala*, Budapest.
- MÖHRING-HESSE, Matthias 2017. How Does the Christian Faith Enter Politics – and What Does it Do There? „Faith-based Politics” After the Separation Between Politics and Religion. In: MEIREIS–SCHIEDER 2017b, 101–118. o.
- NEVILLE, David J. 2014a. The Bible, Justice, and Public Theology. In: NEVILLE 2014b, 1–21. o.
- NEVILLE, David J. (szerk.) 2014b. *The Bible, Justice, and Public Theology*. Wipf & Stock, Eugene.
- O'DONOVAN, Oliver 1999. *The Desire of Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHILM, Petra 2006. Jürgen Habermas. Religion in der Öffentlichkeit. Vortrag in der Domgemeinde Bremen, 9. Februar 2006. *Dialog Religio*. <http://www.dialog-religio.de/Habermas.pdf>. (Letöltés: 2018. április 1.)
- SÖHNE, Jobst 1994. Die Irrlehre des Fundamentalismus im Gegensatz zum lutherischen Schriftverständnis. In: Jürgen Diestelmann (szerk.): *In Treue zu Schrift und Bekenntnis. Festschrift für Wolfgang Büscher*. Braunschweig. 171–183. o. Web: <http://www.selk.de/download/Schoene-Fundamentalismus.pdf>. (Letöltés: 2018. április 1.)
- VILLIERS, Etienne de 2010. Prophetic Witness: An Appropriate Mode of Public Discourse in the Democratic South Africa? In: BEDFORD-STROHM–VILLIERS 2010, 161–180. o.

Az idő teremtése és a komplementaritás

Reuss András 80. születésnapjára

■ SZAKÁCS TAMÁS

Bevezetés

Teológushallgatóként olyannak ismertem meg Reuss Andrást, mint aki igyekszik a vizsgálat alá vetett problémákat, kérdéseket minden oldalról körüljárni és így alkotni véleményt, jutni rendszerezett eredményre. Van, amikor a karakán álláspont hangoztatása jelent bátor magatartást

– ilyet is megtapasztalhattunk Reuss professzortól. Gyakoribb azonban az a helyzet, amikor ahhoz kell bátorság, hogy ne hunyjunk szemet a téma komplexitása előtt, és ne alkossunk elhamarkodott véleményt – leggyakrabban e bátorságot tapasztalhattuk tőle.

Igyekszem mostani írásomban jó tanítvány lenni, amikor is a világ létrejöttének kérdését próbálom alapvetően

két oldalról körüljárni, a természettudomány és teológia oldaláról – egyúttal mindkét diszciplínán belül is több szempontot dolgozok fel. A tudományos és teológiai vizsgálódásokat véleményem szerint a komplementaritás logikáját követve össze lehet úgy kapcsolni, hogy ellentétük megmarad ugyan, mégis egységet alkotnak.

E születésnap ajándékomból mintegy folytatása egy évtizedekkel korábbiaknak. Emlékszem, szinte megrökönyödés volt az első reakciója, amikor rendszeres teológiai szigorlati dolgozatom tervezett címét-témáját elmondtam: *Idő és teológia*. Ennek egyik fejezete az időfogalmat boncolgatta. A kíváncsi olvasó ennek egy újrafeldolgozását megtalálja kétrészes idei cikksorozatomban (SZAKÁCS 2018a–b). Most egy másik fejezet témáját veszem elő, a teremtést-kozmológiát – ha úgy tetszik, most nem az idő egésze, hanem az idő kezdete-teremtése áll előttünk.

Amikor a természettudomány és a teológia összevetését igyekszünk megtenni bármely konkrét témában, célszerű tisztázni mindkét tudományág alapjait. E cikk keretein ez messze túlmenne, azonban megtettem már ezt korábban (SZAKÁCS 2016).

Einsteintől a kozmológiáig

Mit is takarnak az univerzum keletkezéséről szóló tudományos elméletek? Einsteinnel kell indítanunk. Ha tréfát is megengedünk a tudományban, akkor két korszakalkotó elméletét így összegezzük: A speciális relativitáselmélet arról szól, hogy minden relatív: nincs abszolút tér és idő. Az általános relativitáselmélet a tér, az idő és a tömeg összefüggéséről szól: ha jó az idő, a téren nagy a tömeg. (A gravitáció nem különböztethető meg a tehetetlenségtől, és téridőgörbületet okoz.) Az extravagáns zseni alaposan felforgatta a fizika világát. Munkáira jellemző a letisztult egyszerűség. Mindenki ismeri például a valóban mérhetetlenül egyszerű $E = mc^2$ összefüggést, de majdnem ilyen egyszerű a gravitáció Einstein-egyenlete is:

$$G_{\mu\nu} + \Lambda g_{\mu\nu} = \frac{8\pi G}{c^4} T_{\mu\nu}$$

Einsteint is sokkolta az eredeti egyenlet, amely lehetlenné tette, hogy az univerzum az általa pártolt módon örök és állandó állapotú legyen, ugyanis a gravitáció összehúzza. Ezért már 1915-ben felvett egy rejtélyes tagot, a kozmológiai állandót (a Λ -tag), amely ellenállhat a gravitációnak. Később élete nagy tévedésének nevezte ezt a tagot, és visszavonta.

Az Einstein-egyenletet egyedül az orosz Alexandr Friedmann vette komolyan azonnal (1922). Többek között – lassulva – táguló világot adó megoldást talált.

(Érdekesség, hogy a holland csillagász, Willem de Sit-

ter már 1917-ben talált egy másik megoldást, amelyben egy anyag nélküli világ állandó állapotú maradhat, de amint anyagot is adunk hozzá, exponenciálisan gyorsulva tágul.)

Elsőkén egy belga katolikus pap-fizikus-csillagász vette komolyan a matematikai egyenletből származó modellt mint fizikai valóságot: Georges Lemaître szintén kidolgozta a táguló univerzum modelljét (1927) is – több másik megoldással együtt. Ő ezt a teremtés bizonyítékának tartotta. Aztán Edwin Hubble megfigyelte a galaxisokról érkező fény vöröseltolódását (1929), amely az univerzum tágulása mellett szólt.

George Gamow (Georgij Gamov) továbbfejlesztette Lemaître elméletét: megjósolta a kozmikus háttérsugárzást (1948). Arno Penzias és Robert Wilson pedig fel is fedezték (1965) (bár annak hőmérséklete a Gamow által számolt 5K helyett csak 2,7K).

A hosszú évtizedek során, sok javítás nyomán végül a Nagy Bumm lett a standard kozmológiai modell – leginkább az újabb és újabb megfigyelések révén kellett variálni a modellt. Ezek között a legismertebb és legjelentősebb fejlődést jelentő is az Alan Guth által felvetett felfúvódó (inflációs) világegyetem modellje (1980): eszerint a kezdetekkor volt egy időszak, amikor hirtelen gyorsulva tágult a világ (10^{-35} s alatt 50 nagyságrendet!) – e felfúvódás elindulásának és aztán leállításának oka máig nem teljesen tisztázott, az úgynevezett Φ -mezőből eredő hipotetikus részecskét (inflaton) „hozták hírbe”.

Egy másik módosító tényező az úgynevezett *sötét anyag* léte (mert a megfigyelt anyag kevés a galaxisokban látható gravitációs hatáshoz). Ráadásul a megfigyelésekből kiderült, hogy valójában nem lassulva tágul már az univerzum, hanem ismét exponenciálisan gyorsulva, ezért feltételezik még egy „misztikus” sötét energia létét is (szinte mágia!)... Mára gyakorlatilag arra jutottak, hogy ez az Einstein által tévedésnek nyilvánított kozmológiai állandó! (Tehát tévedés volt tévedésnek tartani.)

Jelzés szinten megemlíthetők a húrelméletek, a multiverzumok végtelen „párhuzamos világai”...

Mindemellett kezdettől léteztek más kozmológiai modellek, amelyek ugyanazokat a megfigyeléseket próbálják magyarázni (több-kevesebb sikerrel), mint az ősrobbanás (szintén több-kevesebb sikerrel). A világhírű asztrofizikus, Fred Hoyle köreihez köthető *steady state* modell a világ tágulását úgy képzei el, hogy annak átlagsűrűsége mégis állandó marad. Ugyanis az ún. C-mező (creation) révén anyag keletkezik – a „semmiből”. (Szerinte Guth inflációs modellje semmiben nem tér el az övétől, csak a C helyére Φ t kell írni.)

Megjegyezhetjük, hogy Einstein kozmológiai állandója (egyfajta Λ -mező) is felfogható a C, illetve a Φ -mezőhöz hasonló tényezőnek: mindhárom jelenség tasztitást eredményez. A Szentlélek teremtésben végzett munkájának szemléltetését is adhatja a kvantummező-elmélet (PANNENBERG 2006, 2: 72–75. o.): Zsolt 104,30.

A kozmikus háttérsugárzás felfedezése átmenetileg megingatta Hoyle-ék elméletét, hiszen egy korai forró univerzum nem „állandó állapot”, később azonban erre is tudott magyarázatot adni. Ugyanakkor a '60-as évek végén jó magyarázatot adott az újonnan felfedezett kvazárookra. (Itt a Nagy Bumm tudommal máig „bajban van”...) A háttérsugárzás 1990-es évekbeli mérései (WMAP) cáfolni látszanak Hoyle-ék elképzelését (de az inflációt is!). Hoyle és Jayant Narlikar ezért már egy pulzáló modellt képvisel.

Egy másik, érdekes alternatívájuk az úgynevezett *wimper-elmélet* (lásd pl. KAUFMANN 1985, 147–155. o.). Eszerint az univerzum tágulása csak látszat, valójában az atomi távolságok csökkennek. Ugyanis az elemi részecskék tömege növekszik az időben (Hoyle–Narlikar-gravitáció). Ez az elmélet a kozmikus háttérsugárzás izotrópiáját meg tudta magyarázni – szemben az ősrobbanás akkori (inflációs hipotézis előtti) formájával!

Igen érdekes a teremtéstant képviselő fizikus, Humphreys felvetése is, aki egy (anyagkitöltést tekintve) véges univerzumra dolgozott ki kozmológiai modellt az Einstein-egyenlet megoldásaként (BATTEN et al., 92–96. o.).

Új szemléletet képvisel Roger PENROSE ún. konform ciklikus kozmológiája (2011): az univerzum exponenciálisan gyorsuló tágulása során végül csak (nyugalmi) tömeg nélküli részecskék maradnak, ezért az idő- és távolságmérés bizonytalanává válik – és ekkor egy léptékváltás történik, a végtelenül nagy univerzum végtelenül kicsinné lesz, és így egy újabb Nagy Bumm veheti kezdetét, egy új eón. A kozmikus háttérsugárzásnak egy problematikus tulajdonságát (miszerint még akár 60°-os korrelációk is felfedezhetők benne) meg tudja indokolni, ami komoly kihívás lehet még a Nagy Bumm számára...

Bár a standard kozmológiai modell általános elfogadottsága jelenleg erős, nem hunyhatunk szemet az elmélet gyengéi felett sem. A legkritikusabb kérdés a kezdeti végtelen sűrűség, a szingularitás. Kemény évtizedek óta mindeddig ellenáll a kísérleteknek a relativitáselmélet és a kvantumelmélet egyesítése. A Nagy Bumm tudományelméleti problémája, hogy nincs egyetlen közvetlen kísérleti bizonyítéka sem, valójában minden közvetett megfigyelés, illetve következtetés. Például a *steady state* is sok nehézséggel küzd természetesen, de „melléktermékként” kipottyant a gravitáció Einsteinéval ekvivalens, de más matematikai leírása (Hoyle–Narlikar-elmélet)... Szívleljük hát meg Jób 38,4-et. Ne keverjük össze a hipotézist, elméletet, modellt – a valósággal!

Ráadásul nem pusztán nehézségei vannak a Nagy Bummnak, de annak akár ellentmondó jelenségekről is tudunk, amelyek még megoldásra várnak.

Mennyi ideig tart egy hét?

Hogyan is nézzenek keresztényként az ősrobbanásra, az univerzum sok milliárd éves korára? Egyrészt a természettudomány és hit kapcsolatában keresztényként a kinyilatkoz-

tatás és Jézus szava a zsinórmértékünk (Jn 10,35b). Minde mellett arra sosem biztat Isten igéje, hogy dugjuk a fejünket a homokba a tudomány eredményei elől (1Thessz 5,21–22). Isten nyilván a fizikai törvényeknek is Teremtője – vajon igéje és a természettudomány ellentmondhat-e akkor?

A teremtéstörténet egyik legtöbb vitát kiváltó vonatkozása éppen a 6 + 1 napos teremtés. A biblikus magyarázatokat négy fő csoportba sorolhatjuk: szó szerinti, korszakoló értelmezés, réselmélet, irodalmi értelmezés.

A legegyszerűbb, ha a napokat szó szerint 24 órának vesszük. A teremtés két táblájának (1Móz 1,1–2,4a; 2,4b–25) eltérését például úgy magyarázzák, hogy a második teremtéstörténet nem időrendi leírás, az 1Móz 2,19 *formált* igéje régmúltként értendő. Meggyőzően hangzik 2Móz 20,11-ben a teremtés hat napjának összekapcsolása a szombattal. Mégis kérdéses, hogy a kivonuláskori törvény megköveteli-e a szó szerinti olvasatot. Érdekesség, hogy a szigorú szó szerinti értelmezés elvezethet a képies értelemhez is (Gal 4,24a).

A korszakoló értelmezés a tudománnyal való összeegyeztethetőséget úgy biztosítja, hogy a héber יום (jóm) szó nemcsak napot, hanem időt is jelent. A hetedik napon nem olvassuk, hogy „*lett este és lett reggel*”, ezért Augustinushoz csatlakozva a hetedik napot nyitottnak tekintik, amely még ma is tart (Zsid 4,1). Ha a hetedik nap évezredekig ölel fel, akkor miért ne lehetne a többi hat nap is egy-egy hosszú korszak? Kroó Norbert világhírű fizikusunk például mindezt úgy érti, hogy az úgynevezett kozmológiai idő változása miatt a teremtéskori napok egyre rövidebb időt vesznek igénybe, a hat nap kerekítve 8, 4, 2, 1, milliárd, majd 500, 250 millió évnél feleltethető meg. Szimpatikus és tetszetős e felfogás, mégis vannak apró hiányosságai, és egy igen komoly is. A héber יום (jóm) kifejezés elvileg (és ritkán) jelenthet ugyan időszakot is, a teremtéstörténetben azonban indokolatlan ezen olvasat. A tudománnyal való „összhangzattan” is kétséges. A korszakolás ráadásul a negyedik nap tekintetében súlyosan vét a teremtéstörténet szövege ellen.

Létezik a 24 órás és a korszakoló elképzelésnek kombinált változata is. LENNOX (2016) például a napokat ugyan 24 órának tekinti, de azok nem egymás utániak, hanem hosszú időszakok telhettek el közöttük. A teremtés hat napja mindig egy fontos, különleges teremtési aktust igénylő „ugrás” cselekménye, amelyet a természeti törvények nem képesek magyarázni.

Talán azt mondhatjuk, hogy a harmadik főbb értelmezési mód, a réselmélet is tekinthető köztes megoldásnak. Thomas Chalmers (1780–1847) skót prédikátor igyekezett összeegyeztetni a Genezist a geológiai korrallal. A réselmélet elnevezés onnan ered, hogy 1Móz 1,1 és 1,2 versei között hézagot feltételez: ekkor történt a bukás és pusztulás. Szerinte a 2. vers helyes fordítása: „*A föld azonban kietlen és pusztá lett.*” Az elgondolás vonzó előnyei azonban merő ábrándok. A tudósokat nem elégíti ki. A „*puszta és kietlen lett*” fordítás pedig csak a filológiára fittyet hányva vethető fel...

Az irodalmi értelmezés Augustinusra vezethető vissza: a hat nap nem fizikai, hanem szellemi időbeliség. A teremtés hétnapos formáját művészi megoldásnak tekinti. A szerző néhány alapvető témát kíván kiemelni és a szombat teológiáját kifejteni. A babiloni teremtésmítoszokkal szemben kihangsúlyozza, hogy az égitestek csak másodlagosak, a fontosabb a szárazföld elkülönülése és a növényi élet elindulása (PANNENBERG 2006, 2: 97–98. o.). Ellentmondásmentes magyarázatot nyer a két tábla sorrendkülönbsége is, a tudományos elméletekkel való összevetés is. A teremtéstörténet Isten igéje, egyúttal bölcsen megszerkesztett irodalmi alkotás is – kettős természete van, ahogyan Krisztusnak is. A negyedik nap furcsasága e kompozícióban logikus rend!

A komplementaritás-realista felfogásról

Melyik nézetet is fogadjuk el? Látásmódotat a komplementaritás-realizmus kifejezés megalkotásával neveztem meg.

Niels Bohrtól származik a komplementaritás fogalma. Elfogadta filozófiai-logikai igazságnak, hogy bár a klasszikus fizika szerint a részecske- és a hullámtulajdonság kizárja egymást, az anyagi világ objektumai mégis mindkettőt mutatják. A kísérleteink elrendezése szabja meg, hogy melyik tulajdonságra kérdezzünk rá, így annak a tulajdonságnak megfelelő eredményt kapunk. (A matematikai leírásban az eredmény típusa attól függ, milyen operátort alkalmazunk a hullámfüggvényre.) Ezzel érvényét veszítette a több évezredes arisztotelészi logika egyik alappillére, a *tertium non datur* elve. Ennek komolyanvételét nevezhetjük komplementaritás-realizmusnak. A logikai állítások igazságértéke eldöntetlen maradhat (kvantumlogika, lásd pl. FÁY-TÖRÖS 1987), valamint egymást kizáró állításpárok egymással összekapcsolt igazságértéke is lehet eldöntetlen (komplementaritáslogika, lásd pl. WEIZSÄCKER 1980, 190. kk.).

Legelsőként maga BOHR (1964, 120. o.) nevezte meg a komplementaritás teológiai vonatkozásait, amikor például az igazságot és a szeretetet hozta fel példának. Ennél fontosabb hasonlóság azonban Krisztus kettős természete, amely egymást kizáró (isteni és emberi) természetek együttes jelenlétét állítja. Izgalmas kérdés, hogy van-e, és ha igen, mi az összefüggés a fizikai valóság kettős természete és Krisztus kettős természete között; szükség volt-e az anyag kettős természetére ahhoz, hogy be tudja fogadni Krisztus kettős természetét (Kol 1,16). A lutheri teológia is bőven ad példákat, legnyilvánvalóbbat talán a *simul iustus et peccator* elvében, vagy épp Isten igéjén belül a törvény–evangélium megkülönböztetésével, netán a szabad akarat és a szolgáló akarat területén. Még az evangéliumok egyfajta forráselméletét is felvázoltam már egy felhőmodellel (és valószínűleg hasonló tehető a Tóra rétegei kapcsán).

Most a teremtés, illetve kozmológia áll előttünk. A komplementaritás szemlélet e konkrét területre történő megalapo-

zása kívül esik e cikk keretein. Mégis, most hipotetikusán lépünk tovább ebbe az irányba! A kozmológia különböző elméletei talán felfoghatók úgy, mint többféle kísérleti elrendezés.

Például a standard kozmológiai modell elsősorban az Einstein-egyenletre és a galaxisok távolodására figyel, míg Penrose elképzelése legfőképpen az entrópia folyamatos növekedésének problémájára, valamint a *steady state* modellek az univerzum örökkévalóságára tekintenek. Ennek megfelelően mindegyik modell a kérdésüknek megfelelő választ kapott. Ha az *Írás* szó szerinti értelmének keretein belül teszünk fel kérdést, akkor a 24 óra válaszához jutunk. Ha a tudománnyal való összhangot keressük, akkor például a korszakoló értelmezés lesz a válasz. Ha olyan operátort alkalmazunk, amely az előbbi két szempontot egyszerre kutatja, akkor pedig eljuthatunk a réselmélethez vagy épp Lennox felfogásához. Ha pedig kísérleti elrendezésünk a funkció, a cél kérdéseit feszegeti, akkor lehet, hogy a válasz az irodalmi értelmezés lesz.

Mindegyik nézetben lehetnek igazságelemek, még ha néhol emberi logikánknak ellentmondóak is. Nem tudunk egyértelmű és biztos döntést hozni. A komplementaritás-realizmus szerint nem is feltétlenül van erre szükség, mert elképzelhető olyan felfogás, amelyben a lehetőségek között nem kényszerítünk ki egyetlen lehetőséget megengedő választást.

Keresztény fizikusként elfogadom a bibliai teremtéstörténetet úgy, ahogy előttünk áll – ha nem is tudom részletesen levezetni, miként egyeztethető össze a tudománnyal. Ám épp a tudomány mutatta meg (komplementaritás, Gödel-tételek), hogy nem a mi logikánk a perdöntő egy ilyen kérdésben. A hit annyira bízik Isten igéjében, hogy bátran megvallja tudásának hiányosságait vagy épp kételyeit.

A skizofréniáról pszichiátriai betegség jut eszünkbe, pedig a tudatunk valójában sok részre oszlik-szakad, az értelmünk-elménk összetett módon ragadja meg a világot, és patológikus tünetek nélkül is léteznek benne elkülönülő bugyrok. Sok eredmény ellenére is el kell ismernünk, hogy nem értjük igazán, teljes mélységében sem a kozmológiát (és általában a természettudományt), sem a teremtéstörténetet (és általában a Szentírást).

Miképp lehet összehozni, hogy a kozmológia szerint több mint 15 milliárd év során jött létre univerzumunk, 1Móz 1 szerint pedig 6 + 1 nap alatt? Már az Ószövetség is adott egyfajta választ e kérdésre, amikor a szimbolikus ezer (lehetne milliárd) évet Isten előtt egyetlen nappal tette összemérhetővé (Zsolt 90,4; 2Pt 3,8). Ha ez skizofrénia, hát legyen „egészséges skizofrénia”. Ám a hit tulajdonképpen mindig ilyen: emberi tudás és „tudományos logika” helyett Isten szavára és „logosz-logikára” épül. A komplementaritás-realista gondolkodás rámutathat arra, hogy amit a hétköznapi életben az ellentétekből mégis természetesen összetett tudati állapotként megtapasztalunk, és nem véljük szkizoidnak, azt például a komplementaritás a tudomány-

ból kölcsönzött fogalommal képes leírni, racionalissá tenni. Meggyőződés, hogy nagy szolgálatot tehet mind a fizikának, mind a teológiának, ha ilyen egymással szemben álló, mégis egységet alkotó diszciplínát látunk benne.

Ezzel vissza is kanyarodtam bevezetésemhez és Reuss András köszöntéséhez, mert a kierőltetetten egyetlen nézet melletti állásfoglalás helyett sokkal jellemzőbb rá a nehezebb út, a dolgokat minden oldalról részletesen körüljáró és megvizsgáló hozzáállás. Talán nem sértő, ha azt mondom, hogy ez nagyon is hasonlít egyfajta bátor komplexitáris-realista felfogáshoz.

Felhasznált irodalom

BATTEN, Don (szerk.) 2003. *Kérdések a kezdetekhez. A teremtés logikája*. Evangéliumi Kiadó, Budapest.
BOHR, Niels 1964. *Atomfizika és emberi megismerés*. Gondolat, Budapest.

FÁY Gyula – TÖRÖS Róbert 1987. *Kvantumlogika*. Gondolat, Budapest.
KAUFMANN, William J. III. 1985. *Relativitás és kozmológia*. Gondolat, Budapest.
LENNOX, John C. 2016. *7 nap, amely megosztja a világot. A világ kezdete Mózes első könyve és a tudomány szerint*. Harmat, Budapest.
PANNENBERG, Wolfhart 2006. *Rendszeres teológia*. 1–2. köt. Osiris, Budapest.
PENROSE, Roger 2011. *Az idő ciklusai. Az univerzum radikálisan új szemlélete*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
SZAKÁCS Tamás 2016. Természettudomány és teológia izomorf modelljei, rejtett paraméterek és a transzcendens monitormodellje. *Theologiai Szemle*, új folyam LIX. évf. 3. sz. 132–142. o.
SZAKÁCS Tamás 2018a–b: A tudomány időfogalma és a páli megigazulás. Kauzalitás a modern fizikában és Pálnál. I. *Kereszttyén igazság*, új folyam 117. sz. 29–39. o. – Várhatóan a folyóirat következő számában megjelenik a második rész is.
WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von 1980. *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest.



Szavak és hallgatások az imádságban

Szerkesztette: Szabó Lajos
Luther Kiadó, Budapest, 2018

Kevés olyan szép feladat van, mint az, ha egy tudományos kutatócsoport egy egész éven át az imádság témájával foglalkozik. Így érezte az Evangélikus Hittudományi Egyetem Gyakorlati Teológiai Kutatócsoportjának mind a tizenhat tagja is. Találkozások, beszélgetések, kölcsönös ismeret- és tapasztalátadás jellemezték ezt a közös alkotást.

Az imádság lehetősége ökumenikus felelősség. Aktív gyakorlása minden keresztény egyház lélegzetvétele. Jézus minden követőjét imádkozni tanította, és micsoda erőt jelentett ez a születő egyháznak, majd tovább, a viharos és bonyolult történelemben. Gyógyulni, újulni és megváltozni az imádkozás intenzitásával volt lehetséges. Megmenekülni és megmaradni is úgy tudott a kereszténység krízisek és kísértések ellenére, hogy voltak kiemelkedő imádkozók, és sokan fordultak egyidejűleg kéréseikkel,

hálaadásukkal Istenhez a legnehezebb időkben is. Imádkoztak „jó és rossz napokban” egyaránt.

Az imádságot támogatja a szépség, a nyugalom. Nekünk pedig mindig szükségünk van lelki kiegyenesedésre. Akkor tudunk folyamatosan vagy akár újra imádkozni, ha ezeket a mélyebb dimenziókat napról napra fel tudjuk fedezni az életünkben. Tudományos érdeklődésű olvasóknak és a mindennapi keresztény élet gyakorlóinak egyaránt szól ez a könyv. Elmélyülésre, továbbkérdezésre és közös élményre indítanak a tanulmányok. Mindháromra nagy szükségünk van ma is!



Szentháromság ünnepe után 8. vasárnap

► 5Móz 32,1–9

Igehirdetési előkészítő

Mégis Isten öröksége vagyunk

A vasárnap jellege

Szerencsétlen az ünneptelen félév megnevezés, az viszont igaz, hogy a Szentháromság ünnepe utáni vasárnapok általában kevésbé karakteresek, mint az év többi részére esők. Ez alól azonban a szeretet vasárnapja (Agenda: „Isten sötétségből világosságra hív – Szeretet által Isten gyermekeivé!”; Liturgikus könyv: „Isten gyermekei Krisztus szeretetével szeretnek”) a szeretet másik (a Szentháromság ünnepe után 18.) vasárnapjával együtt kivétel. A szeretet az introitusban, a bevezető igében, a kyriében, a bűnvalló imádságban, a graduálénekekben, a kegyelemhirdetés és a praefatio LK-beli betéjtjében egyaránt megjelenik, bár a szkopusszal ellentétben inkább Isten irántunk való szeretete kerül a középpontba.

Amit a textusról tudni kell

A C perikóparendben eredetileg 32,1–6 szerepelt, ez most kibővült a 7–9. versekkel. Textusunk Mózes énekének eleje. Ez a tanítóköltemény már a Deuteronomium, így az egész Tóra lezárásához tartozik, a tulajdonképpeni beszédek elhangzása és Józsué, az utód kijelölése után, az ígért földjének megtekintése, az áldások és Mózes halálának leírása előtt áll.

„A Mózes éneke címet viselő zsoltár egy nagyszabású tanítóköltemény, amelyben dominál a deuteronomista történelemábrázolás.” (TÓTH 1998, 275. o.) Sok párhuzam fedez-

hető fel a korai prófétákkal, főleg Ézsaiással és Jeremiással (pl. Ézs 1,2–4; Jer 2), ezért a kutatók többsége közvetlenül a fogság előtti korra teszi a keletkezési idejét, de az álláspontok a 12. és az 5. század között változnak. A feltételezések szerint a Deuteronomium törzsanyagától függetlenül keletkezett, és a fogságkori deuteronomista redakció illesztette a szövegbe.

Az ének jelentőségét hangsúlyozza a közvetlen előzmény: 31,28–29-ben az ének elmondásának előkészítését, 31,30-ban pedig az ének bevezetését olvashatjuk.

1. vers: Két tanúra volt szükség ahhoz, hogy egy igazságot megerősítsenek – itt Mózes a két leginkább maradandó teremtményt hívja tanúnak. És ők inkább meghallják ezeket a szavakat, mint ez a „bolond és esztelen nemzet”. Ez a kezdet a következő szavak univerzális jelentőségét is kifejezi.

2. vers: Gyakori bibliai toposz, hogy Isten igéje hasznos csapadékként éltet (pl. Ézs 55,10–11; 4 Zsid 6,7). Ez teszi termővé és gyümölcsözővé az ember életét, nem a mi bölcsességünkön alapul, hanem felülről, kegyelemből adatik. A versben szereplő főneveknek és igéknek szinte mindegyike az eső szelídségét fejezi ki, 1Kir 19,11–12 halk és szelíd hangjához hasonlóan.

3. vers: A lényeg Isten magasztalása. Erre nem neki van szüksége, nem tudjuk ezzel növelni az ő tökéletességét. Az ő nevének hirdetése viszont a mi életünket változtatja meg, ha Isten neve nekünk is szent.

4.6b: Halmazza a tulajdonságokat és tetteket, amelyekkel Istent jellemzi. Mégsem elvont módon elmélkedik Isten tökéletességéről, hanem azt hirdeti, hogy számunkra milyen ő, a velünk való kapcsolatban mit jelent Isten istensége: számunkra köszikla, a velünk megcselekedett tettei tökéletesek, a mi életünkben jelennek meg igazságos útjai, hozzánk hűséges, és nem hitszegő, velünk igaz és egyenes, a mi Atyánk, Teremtőnk, Alkotónk, aki minket tett erőssé.

5–6a: Döbbenetes az ellentét Isten és népe tulajdonságai között. Megromlottak – ahogyan az Ágostai hitvallásban valljuk: „...ez az eredeti betegség vagy romlás valóban bűn, amely

kárhozzat.” Letaglózó erejű ez a rövid ítélet: „nem fiaim már”, mégis két mondat múlva ott áll ennek az ellentéte: „atyád ő”.

7. vers: Azt az örömhírt hirdetik meg a következő versek, amelyre mi magunk is visszaemlékezhetünk, és amelyet igazolnak a közöttünk élő vének.

8–9. vers: A 8. vers végén bizonytalan a szöveg. Régi fordítások alapján feltételezhető, hogy az eredetiben „kik annyian vannak, mint Isten fiai” állt, ez Gerhard von Rad szerint azt jelentheti, hogy Jahve minden népnek kijelölte a kultuszát, Izraelnek viszont ő lett az Istene. A jelenlegi szövegvariánsnál a magyarázók az Izrael által ismert hetven nép és Jákób 1Móz 46,27b szerint hetvenfős Egyiptomba költöző háza népe számbeli összefüggésére gondolnak. Az örökbirtok elidegeníthetetlen volt, a rokonságnak gondoskodnia kellett fennmaradásáról. Ilyen elidegeníthetetlen tulajdona Istennek az ő népe, nem hagyja elveszni.

A perikópa megértése

A készülés során érdemes Mózes énekét végigolvasni, mert a további versek a textusunkban szereplő témákat részletesen is kibontják. 4.6b–7 kifejtésének tekinthető: 10–14,30–31; 5–6a kifejtésének: 15–18,20b–21a,28–29. Az ott szereplő képek az ige-hirdetés illusztrációs anyagát is képezhetik, különösen, mivel a perikóparendben az ének nagy része közvetlenül nem kerül elő.

Textusunk sok kérdéskört érint: Isten ígéjének jelentősége, tápláló ereje (1–2); Isten magasztalása, nevének hirdetése (3); Isten köszikla, hűséges, igaz és teremtő (4.6b); a nép hűtlensége (5–6a); emlékeztünk és a vének igazolják Isten ígéjét (7); Jákób Isten része, öröksége (8–9). Ha az ének egészére és a témák fent említett kibontására vagyunk tekintettel, akkor a súlypont ezek közül Isten tulajdonságainak és népe tulajdonságainak ellentétére, valamint az emlékezés és a vének tanúszkodásának jelentőségére kerül.

A hat téma közül egyiket sem könnyű közvetlenül a vasárnap megadott szkopuszához kapcsolni. Az ünnep jellegének egy másik koncepció szerinti megfogalmazásához – Isten ígéje teremtő hatalom: Isten gyermekei közé viszsztatérítő ige (MAGASSY 1997, 2: 76. o.) – és a lekciónkhoz (a rossz fa rossz gyümölcsöt terem, Isten gyermekei és örökösei vagyunk) talán könnyebb.

Igehirdetési vázlat

Búcsúszavakat hallunk, tehát hangsúlyos üzenetet, fontos útravalót foglalnak össze.

Isten köszikla

Sokan gondolkodnak arról, kicsoda az Isten. Mózes nem elméleteket állít fel, hanem tapasztalata alapján tanúskodik

arról, hogyan viszonyul Isten az emberhez (4.6b). Mózes énekében sokszor visszhangzik, hogy Isten köszikla. Az az állandó, változatlan, megbízható. Menedék, ahol elrejtőzhetünk. Alap, amelyre egy egész életet fel lehet építeni. Ilyen sziklára van szükségünk, de hiába igyekszünk erőssé tenni magunkat, nem bizonyulunk kösziklának. Egyedül Isten az. Az az Isten, akit mi félreismerünk. „Az a kő, amelyet az építők megvetettek, az lett a sarokkő.” (Zsolt 118,22) Tetteiben tökéletes – a mi legjobb tetteink is tökéletlenek, befejezetlenek. Amit ő elkezd, azt véghezviszi. Ha megteremtett, megszólított, formál, akkor ezt a munkáját nem fogja félbehagyni. És a tulajdonságok sora még sokáig folytatódik: hű, nem hitszegő, igaz és egyenes ő.

Mi megromlottunk

Érezzük a gyengeségeinket, hiányosságainkat. Mégis le-sújtó erejűek azok a szavak, amelyek minket jellemeznek (5–6a). Nem szépséghibákra mutatnak rá, hanem arra, hogy eredendően rossz irányba, tehetetlen bálványok felé tartunk. Pedig többé-kevésbé elégedettek lennénk magunkkal, de Isten hűségének fényében láthatóvá válik a hűtlenségünk, hogy mennyire mások a mi tetteink és utaink, mint az övéi.

Mégis az ő öröksége vagyunk

Ezen a héten lesz Bükön a Szélrózsa találkozó, amelynek a kulcsszava: „mégis”. Ugyanezt a váratlan fordulatot hirdeti meg ez az ígék, amikor azt halljuk benne, hogy akik nem fiak már, azoknak Isten atyja (5a.6b): „Uram, atyánk vagy te mégis!” (Ézs 64,7a) Miért tartozunk mégis hozzá? Mert ő teremtett minket, és minden eddigi győzelemhez ő adott erőt (6b). Mert a pusztában mégis van szelíd eső – a fonák és hamis nemzedéknek is szól Isten szava (2–3). Mert mi vagyunk Isten örökbirtoka (8–9). Mert ez nem alaptalan állítás, hanem tanúsítják az egek és a föld, mi is visszaemlékezhetünk rá, és igazolhatják a köztünk élő vének. – Vajon tényleg igazolják is? (1.7) Pál apostol szerint azért maradhatott a pusztában vándorló nép Isten öröksége, mert „a lelki kösziklából ittak, amely velük ment. Az a köszikla pedig Krisztus volt.” (1Kor 10,4) Így énekelt Mózes Isten egykori örökségéről, és így énekelhetünk vele mi is, az üvegtengernél állókkal együtt zenghetjük Mózes és a Bárány énekét (Jel 15,3).

További javaslatok az istentisztelethez

Lekciók

Róm 8,12–17; Mt 7,15–21

Énekek

EÉ 55, 135, 327, 330, 422, 463

Illusztrációk

VERS

Áprily Lajos: *Menedék*

S mikor völgyünkre tört az áradat
s már hegy se volt, mely mentő csúccsal intsen,
egyetlenegy kőszikla megmaradt,
egyetlen tornyos sziklaszál: az Isten.

Dietrich Bonhoeffer: *Ki vagyok én?* (részlet)

Ki vagyok én? Ez vagy az?
Hol ez, hol amaz?
Egyszerre mindkettő? Másokat ámító,
magában sápitó hitvány alak?
Vagy vert had fut bennem
szanaszét a már kivívott győzelem elől?
Ki vagyok én? Váltig faggat, gúnyol a magány, a gyötrelem.
Bárki vagyok, Te tudod, ismersz: Tiéd vagyok én, Istenem!

Arany János: *Örökség* (részlet)

Igy a zászló, ránk örökbe maradt,
Ránk hagyák azt erős átok alatt:
Átok alatt, hogy, ha elpártolunk attul,
Ne legyen az isten istenünk azontul.

Most telik be, vagy soha, ez átok.
A zászlót, a zászlót ne hagyjátok!
Ha minket elfű az idők zivatarja:
Nem lesz az istennek soha több magyarja.

Lénárd Ödön: *Az Igen-ért küldöttelek!*

Állj, állj, hová rohansz oly vadul,
ne azt nézd, mi ott van alul,
ne dühöngj az aranyborjú felett,
hisz vakok és ijedtek: gyerekek!
Persze butaság, amit csinálnak,
s ezt majd fülükbe is rágszad,
de a kötáblákat nem azért kaptad,
hogy a földhöz, vagy fejükhöz csapjad,
se a valóságban, se képletesen,
nem lesz jobb ettől egyikük sem.
Igaz, hogy ami lenn és bennük fortyog,
azzal nincs neked semmi dolgod.
Mint egy kővémeredt Nem,
megasodj föléljük itt a hegyen.
De ha karodon a kötáblák
a dübörgő Igen-t nem kiáltják,

mi hitelt, s erőt ad tagadásodnak,
maholnap ők is meredt halottak!

Csak nem hiszed, hogy te, vagy ők, vagy bárki
egy Nem-ből tudjon életet kivájni?
A táblákat is azért viszed,
hogy az élethez legyen hitük, hited.
Ez van előbb: az Igen,
amit azért akarsz, mert ilyen.
A Nem-et a másikra mondod,
mi az Igen-ednek állít frontot!
De az igenlő táblák nélkül
csonttá fagy és elsötétül,
ki lehetett volna hős és szent –
hát ne a Nem-et, – dörögj az Igen-t!

Szelíden lépkedj le a hegyről,
orcád ragyogjon a szeretettől.
Szálás termeted ne vegyen észre,
hogy vigyorog a borjú bamba képe,
két tábládat ölelve szorítsd,
ne légy marcona, sőt mosolyogj is,
mert ha rajtad át új élet csordul,
port öröhlhetsz a borjújukból;
s ha nem ők: fiúk lesz hős és szent,
csak ne a Nem-et zúgd, az Igen-t, az Igen-t!

Akit én küldök, biz annak sokszor
bár jobbában virág, baljában ostor!
De szolgálaimnak mégsem az a dolga,
hogy komoran sújtsák a többieket porba.
Én nem hívtam senkit Isten ostorának,
de Ferenceim járják az Umbriákat,
s ha ott a madarak Igen-t dalolnak,
a Nem-re ugyan ki gondol holnap?
S ha csak az unoka lesz is hős és szent,
Nem-et akkor se mondj, – dalold az Igen-t!

Felhasznált és ajánlott irodalom

- Biblia magyarázó jegyzetekkel.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2010.
MAGASSY Sándor 1997. *Óegyházi perikópák.* 1–2. köt. Budapest.
Matthew Henry Commentary on the Whole Bible (Complete).
Bible Study Tools. <https://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/>.
POLLÁK Kaim 1881. *Héber–magyar teljes szótár.* Budapest.
RAD, Gerhard von 2000. *Az Ószövetség teológiája.* 1. köt. Osiris Kiadó, Budapest.
SANDERS, Paul 1996. *The Provenance of Deuteronomy* 32. Brill, Leiden – New York – Köln.
TÓTH Kálmán 1998. Mózes öt könyvének magyarázata. In: *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata.* A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest. 135–276. o.

■ TÓTH KÁROLY ISTVÁN

Szentháromság ünnepe után 9. vasárnap

▶▶ 2Krón 1,7–12

Igehirdetési előkészítő

Principium scientiae. . . ?

A vasárnap jellege

A Szentháromság ünnepe utáni vasárnapoknak megvan a maguk lendülete és tematikája. A hatodik vasárnaptól a kilencedik vasárnapig az istentiszteletek összefoglaló gondolata, hogy Isten a sötétségből a világosságra hív. Emberi terheink, nehézségeink, bűneink mélyéről az ő fényére hív. Isten hívása nem egy lehetséges „életmódváltást” kínál fel, hanem alapjaiban változtatja meg életünket, lényünket. A világosság–sötétség ősi ellentétpár kapcsán kimondhatjuk, hogy Isten megjelenése az életünkben olyan folyamat, amely kivezet a fényre. Amely megérteti velünk, hogy a teljes sötétséget egy kis gyertya lángja is újjáéleszti, életet ad a nihilnek. Életünk ürességébe belép a tartalom, az üres lapokra betűk kerülnek, és egész történetek, élmények, értékrendváltozások, új gondolatok indulnak el bennünk. A fény, a bölcsesség, a tudás, ami nem pusztán értelmet jelent, hanem hitbeli, Istentől kapott bölcsességet, intellektust. A szív és az értelem összhangja ez.

Amit a textusról tudni kell

Isten kérdése: személyes, egyszeri és felelősségteljes. Kérj valamit, és én megadom neked. Salamon lehetett volna önös, kérhetett volna magának akár hatalmat, akár vagyont vagy ellenségei eltávolítását az útból, ő azonban más-képp látta ezt.

Salamon emlékeztette az Urat, hogy ő nagy szeretettel bánt apjával, Dáviddal. Salamon tisztában volt vele, hogy Dávid fiaként és trónjának örökösöként egyedül Isten kegyelméből király. Nélküle szó sem lehetne Dávid dinasztíájáról. Salamon tudta, hogy Isten akarata az, hogy ő is uralkodhat, Isten az, aki erre a feladatra elküldte őt.

Salamon tisztelettel beszélt apjáról, aki hűségesen, igaz és egyenes szívvel élt Isten előtt. Salamon nem gondolt arra a bűnre, amelyet apja elkövetett. Egyedül Dávid életének vezérfonalát látta: az ő hit és istenfélelmét. Dávid bölcs intelmeit kapta meg örökségképp.

Salamon magát nem tartotta sokra, annak ellenére, hogy főpapokat nevezett már ki. Érezte, hogy „még egészen fiatal”, tapasztalatlan, nehéz számára Isten hatalmas népének helyes kormányzása.

Salamon tudta azt is, hogy tisztsége betöltéséhez bölcsességre van szüksége. Ez az, ami neki hiányzik. Ezért kért

„engedelmes szívet”, vagyis bölcsességet és értelmet, hogy tudja kormányozni Isten népét, „különbséget téve a jó és a rossz között”. Az „engedelmes szív” többet jelent pusztán államigazgatási tudománynál és a törvények ismereténél. Ez a jó és a rossz helyes felismerése, igazságszeretet és igazságérzet, s jól megfontolt uralkodó szerepben való fellépés. A bölcsesség kezdete, amit Salamonnál találunk... Hiszen értelmet kért, hogy jól végezhesse a rá bízott feladatot.

Salamon kérése tetszett az Úrnak, ami válaszából is egyértelmű. Mivel Salamon nem kért magának hosszú életet, gazdagságot vagy ellenségei életét, hanem bölcsességet és értelmet kért, amilyen nincs egyetlen királynak sem, ráadásul megkapja Salamon a gazdagságot és dicsőséget is, amit pedig nem kért. Nem lesz senki hozzá fogható a királyok között. Ha Isten útjain jár, és megtartja rendelkezéseit, mint Dávid, akkor hosszú életet ad neki az Úr.

Salamon ezután felébredt, s rájött, hogy különleges álma volt. Jeruzsálembé visszatérve ismét áldozatot mutatott be, az égőáldozat mellett békeáldozatot is, amellyel megköszönte Istennek az ígérését. Salamon megosztotta háláját szolgálóival is: ünnepi lakomát rendezett számukra.

A perikópa megértése

A Krónikák könyvében és a Királyok könyvében is olvashatunk arról, hogy Isten felajánlja a kérés lehetőségét Salamon számára. Bármit kérhet, és Isten megadja neki. Azonban a két könyv Salamon kérésére más-más szót, kifejezést használ.

A Királyok könyvében Salamon szolgálatra kész szívet, engedelmes szívet kér az Úrtól.¹ Ha a latin fordítást is figyelembe veszem, akkor pedig értelemben szolgálatkész szívnek kellene fordítani. A Krónikák könyvében pedig a Vulgata azt mondja: bölcsességet és intelligenciát adj nekem.² A héber pedig a חָכְמָה (hákmáh) ’bölcsesség’, illetve עֵדָוָה (umaddá)³ ’tudás, ismeret’ szavakat használja.

Salamon bölcsessége már a kérése előtt megmutatkozott, hiszen nem rövid távra gondolkodott, hanem egy életre. Nem magára gondolt, hanem embertársaira. Nem önző volt, hanem istenhívó és -félő. Salamon krisztusi döntést hozott, amikor a bölcsesség, az ismeret, a tudás és az engedelmes, szolgálatkész szív mellett döntött. Salamon magát adta „áldozatul” Isten népének vezetéséért a királyi szolgálatra.

¹ חָכְמָה (leabdeka) לֵב (léb). http://biblehub.com/interlinear/1_kings/3-9.htm.

² ...da mihi sapientiam et intelligentiam. <http://www.latinvulgate.com/lv/verse.aspx?t=0&b=11&c=3>.

³ http://biblehub.com/interlinear/2_chronicles/1-10.htm.

Igehirdetési vázlat

A bölcsesség kezdete. . .

A *Magyar Katolikus Lexikon* a következőt mondja a bölcsességről (gör. sophia, lat. sapientia): Az Ószövetségben isteni tulajdonság, mely a világ teremtésében és kormányzásában nyilvánul meg. Az Újszövetségben a bölcsesség Isten megtestesült Igéje.⁴ Vagyis a bölcsesség maga az Isten, aki megteremtette és aki fenntartja a világot, aki elküldte Jézust, hogy megmentsen minket, és aki párfogót küldött az embernek. Ezek alapján a bölcsesség maga az Úr. Akinek a szívében, lelkében és elméjében az Istennek nemcsak „helye” van, hanem az Isten az, aki megtölti, betölti, abban vethet magot a bölcsesség csírája. A bölcsesség kezdete tehát az, amikor az ember képes eggyé válni az Istennel. Nem fél az Istentől, nem tart tőle, nem a büntetés vagy megtorlás áll az „istenfélelem” hátterében, hanem az öröm, a szépség, a jószág és a tisztaság. Vagyis a bölcsesség kezdete, amikor az ember nem tud Isten nélkül élni, amikor érzi, hogy már lehetetlen az elválás, mert eggyé lett a lelke a Mindenhatóval.

Kívánság másokért

Ha lenne lehetőségünk kívánni, mit kérnénk? Hogyan gondolkodnánk, mik lennének a prioritások? Mi lenne a fókuszban? Ha kívánhatnánk valamit, ami biztosan teljesül, mi lenne az? Hatalom, egészség, párkapcsolat, házastárs, békesség, vagyon vagy bölcsesség?

Sokszor vagyunk elégedetlenek, sokszor érezzük, hogy mennyi negatív dolog történik körülöttünk. Megőrizzük a haragot, nem tudunk bocsánatot kérni vagy megbocsátani, fájnak szavak és tettek. . . Milyen jó lenne, ha előtérbe tudnánk helyezni a pozitív értékeket, tulajdonságokat és embertársainkat! Ha mi is képesek lennénk másokért élni, ha képesek lennénk önmagunkból adni, és érteni a ránk bízott küldetést. Az Isten fontos feladatot bízott mindannyiunkra. Küldetésünk van. . . mindenkinek. Amikor ma este lefekszel, gondold át a napod, imádkozz és kérj Istentől, ő meghallgat.

A lehetetlen küldetés

Kierkegaard a *Filozófiai morzsák* című művében ír egy királyról, aki nagyon bölcs volt, és engedelmes szívű. Egy napon a király beleszeretett egy egyszerű szolgálóleányba, akinek szerette volna elnyerni a szívét, de nem tudta, hogy hogyan fogjon neki. Így a nála sokkal okosabb bölcsöket kérte meg, hogy gondolják át, és segítsenek neki ebben. A bölcsök a következő javaslattal álltak elő: „Királyom! Menj el a leányhoz, állj elé, és mondd el neki, mit érzel, emeld a rangodra, és vedd őt feleségül.” A király arca nagyon szomorú és lett, és csak annyit mondott: „Ez így nem lesz jó. . . mert soha sem tudhatom, hogy önmagamért szeret-e meg a leány, vagy a hatalmamért és vagyonomért.” Így hát a bölcsök tovább tanakodtak, hogy segít-

senek a királynak meghódítani a szolgálóleány szívét. Nagyon megörültek, mert eszükbe jutott a legmegfelelőbb javaslat. Azt tanácsolták a királynak, hogy vegyen fel álruhát, abban hódítsa meg a lány szívét, és amikor már viszonzszereti, akkor árulja el neki, hogy ő a király, és vegye feleségül. A király arca ismét szomorú lett, és azt mondta: „Ez sem lesz jó, mert ha így teszek, akkor a kapcsolatunk már az elejétől fogva nem őszinte.” Kierkegaard itt abbahagyja a mesét.

Istennek lehetséges

A király tehát nem tud más lenni, mint király. Mi, emberek sem tudunk mások lenni, nem érthetjük meg az Isten gondolkodását és akaratát, mert csak a saját kis rendszerünkön belül tudunk gondolkodni. Kierkegaard azt mondja, ami az embernek lehetetlen, az Istennek lehetséges. A király nem tudott nem önmaga lenni: ha megmondja, ki ő, sohasem tudja, hogy önmagáért szereti-e a lány; ha álruhában megy, akkor nem őszinte. Mi, emberek is csak így tudunk gondolkodni a feladatainkról és az életünkéről is. Isten azonban képes volt változni, és Jézusban megérkezni a földre. Érezni, hogy milyen az éhség, a fájdalom, a szenvedés vagy az öröm. Isten képes volt „más” lenni értünk, mi azonban képtelenek vagyunk erre. Ami az embernek lehetetlen, az Istennek lehetséges.

Mi magunkat sokszor képtelenek tartjuk bizonyos feladatokra, azt gondoljuk, hogy nekünk biztosan nem fog menni, nem vagyunk elég jók vagy tehetségesek, mert nem gondolunk arra, hogy Isten képes az eszközévé tenni minket. Ha mi magunkat gyengének vagy alkalmatlannak tartjuk, Isten alkalmassá tud tenni bennünket, ahogy Salamont is. Salamon bölcsességet, értelmet kért, hogy vezetni tudja Isten népét. Isten minket is képessé, alkalmassá tud tenni hivatásunk, feladatunk, küldetésünk beteljesítésére, mert vele minden lehetséges.

További javaslatok az istentisztelethez

Lekció

A lekción ezen a vasárnapon a hamis sáfár, akit nem „hamis”, hanem „eszés” sáfárnak kellene neveznünk. „...e világnak fiai eszesebbek a világosságnak fiainál a maguk nemében. Én is mondom néktek, szereztek magatoknak barátokat a hamis mammonnal, hogy, mikor meghaltok, befogadjanak benneteket az örök hajlékokba.” Mi az, amit tehát Jézus szerint meg kell tanulnunk a sáfártól? Az eszesség és az emberiségesség. Ez a sáfár hűtlen, csaló és önző volt. Jézus a világ fiának mondja. De mint ilyen, csupán e világi távlatokban gondolkodó, Istenben nem hívó ember következetes a maga gondolatrendszerében. Ura ezt az eszességet, következetességet dicséri meg a példázatban. Korábban is csaló volt, és mint így gondolkodó ember oldotta meg az előtte álló problémát. Tudta jól, hogy elveszti állását, ezért újabb lopással oldotta meg a problémáját: ura kárára engedett el mások adósságából, hogy azok az emberek megkedveljék őt, és később jót te-

⁴ <http://lexikon.katolikus.hu/B/b%C3%B6lcsess%C3%A9g.html>.

gyenek vele. A világ fia, bűnös ember, de a gonoszságban és bűnben találékony és eszes. Jézus elsőként azt mondja, hogy nekünk, a világosság fiainak is hasonló módon találékony-nak és eszesnek kellene lennünk nem a bűnben, hanem Isten dolgaiban, a világosság dolgaiban. Másodszor pedig Urunk az emberségességet állítja elének példaként. A sáfár nagyon jól tudta, hogy másokkal jól tenni dicséretet érdemlő dolog. Tudta jól, hogy azok, akiknek elenged az adósságából, hálások lesznek neki, és viszonzni fogják szívességét. Ezért ő kihasználta ezt az emberségességet, és a maga javára fordította. Önző szándékok vezérelték, nem a felebaráti szeretet, mert magáról akart gondoskodni, és nem mások nyomorúságán enyhíteni. De felismerte a másokon való segítség fontosságát, és e szerint cselekedett. Jézus Krisztus erre hívja fel a mi figyelmünket is: szerezzetek barátokat a hamis mammonból, legyetek emberségesek, szeressétek felebarátaikat.

Énekek

EÉ 273 – Új fény támad, EÉ 354 – Rád bízom sorsomat, EÉ 328 – Az Úr csodásan működik

Imádság

Urunk, erőt kértünk tőled, és te nehéz feladatokat adtál, hogy megerősödjünk általuk. Bátorságot kértünk, és te nehéz körülményekbe vezetél, hogy megtanuljunk szembenézni ezekkel. Bölcsességet kértünk, és te problémákat adtál, hogy megtanuljunk megoldani őket. Szeretetet kértünk, és te olyan embereket küldtél, akik ezt éheztek, és általuk szeretni tanítottál minket. Semmit sem adtál abból, amit kértünk, mégis mindent megadtál, amire szükségünk volt. Azért, hogy megtanuljunk bízni benned, és teljes szívünkkel szeretni téged. Ámen.

Illusztráció

TÖRTÉNET

A bölcs öregember (magyar népmese)

Élt egyszer egy szegény legény. Alig múlt el a lagzija, elvitték katonának. Három évig szolgálta a császárt, de szabadságra egyetlenegyszer sem engedték haza. Búsult is eleget. Azt sem tudta, él-e, hal-e az ő kedves, szép felesége.

Telt-múlt az idő, majd három év múltával azt mondták neki, hogy mehet, letelt a szolgálat. Ment nagy boldogan hazafelé. Gyalogolt rengeteget a végtelen országúton, nagyon elfáradt. Jól esteledett is már, hát úgy gondolta, szállást kér. Meglátott egy kis házat a falu szélén, bent égett a petróleumlámpa. Bekopogtatott.

– Adjon isten jó estét!

– Adjon isten, vitéz úr, magának is!

– Gazduram, nagyon messziről jövök, és nagyon messzire visz az utam, adjanak szállást éjszakára, mert rám esteledett. Meg a csizma is feltörte a lábamat.

– Jól van, vitéz úr, kerüljön beljebb! Törölj neki, aszszony, helyet, kínáld meg szalonnával, kenyérrrel, vereshagymával!

– Elfogadom a szíves kínálást, mert bizony éhes is vagyok.

Ahogy eszegettek, beszélgettek erről-arról. Egyszer csak észrevette, hogy egy öregember ül a sámlin a kályha mellett, de meg sem szólal. Rácsodálkozott a katona.

– Gazduram, az öreg talán néma, hogy meg se mukkan?

– Hej, vitéz úr, vitéz úr, dehogyan néma! Ő csak pénzért szól, egy aranyért mond egy mondatot.

– Hű, még ilyet sem hallottam, hogy valaki csak aranyért beszéljen!

Kotorászott a zsebében, megtalált egy aranyat. Oda nyomta az öreg markába.

– No, öreg, itt az arany, mondjon érte valamit!

– Hát, édes fiam, kinek mi szép, szép az annak.

– Hm, hm, igaz lehet ez a bölcs mondás.

Nyúlkaált a zsebébe, megint kivett egyet.

– No, öreg, mondjon ezért is valamit!

– Édes fiam, amid van, soha el ne tagadd!

„Hm – gondolta a katona –, szép, szép a mondás, de egy aranyamba került.”

Eltöprengett rajta.

„Mindegy, odaadom az utolsó is. Aranyam még lehet, de hátha ilyen bölcs emberrel már soha nem találkozom.” Azt is a markába nyomta az öregnek.

– No, öregem, mondjon még valamit az utolsó aranyamért!

– Édes fiam, az esti haragot hagyd reggelre!

– No, öregem, ez is bölcs mondás. Ha volna még aranyam, adnék én többet is.

– Édes fiam, elég ez a három mondás neked egy életre. Azzal lefeküdtek.

Reggel folytatta a fiatalember az útját, iparkodott, hogy mielőbb hazaérjen, megláthassa a feleségét, akit három éve otthagzott. Egyszer hogy, hogy nem, egy szép virágos réten keresztül vezetett az útja. Hát mit lát a rét közepén? Egy loncsos fülű, nagy szamarat meg egy szép lányt. Az a szép lány ott simogatta, ölelgette, csókolgatta a szamarat. Bosszankodott erősen.

– Hogy ölelhet ez a szép lány ilyen csúf állatot? Megüsem, megriasszam őket? Ej, nem teszem!

Eszébe jutott, mit mondott az öreg: kinek mi szép, szép az annak. Menne tovább, a szamar meg utána, de nyomban királyfinak változott.

– Hallod-e, katona, nagyon rendes ember vagy. Nem bántottál, mint a többi utas. Ők bizony ütöttek, csúfoltak bennünket. Itt egy zacskó arany, legyen a tiéd, mert én elvarázsolt királyfi voltam, a te jóságod szabadított fel.

A szegény fiatalember annyira elcsodálkozott, hogy meg sem köszönte az aranyakat, ment tovább. Egy nagy, rengeteg erdőn keresztül vitt az útja. Már jól sötétedett, amikor rablók kerültek az útjába. Azt mondják:

– Mit viszel, katona? Mi van a tarisznyádban?

– Arany.

– Hahaha! – kacagtak, dőltek erre, dőltek arra, hogy egy szegény bakának honnan lenne aranya. Elengedték. Örült a katona, mert eszébe jutott az öregember második mondása: amid van, el ne tagadd. Nagyon örült, hogy hallgattott a tanácsra, nem hallgatta el az aranyat.

Mire hazaért, besötétedett. Égett a lámpa a házában, ő meg bekukucskált az ablakon. Hát mit látott, mint a feleségét, ahogy egy takaros fiatalembert ölelgetett, csókolgattott. Ráadásul az ő régi jó puskáját nekiadja.

– Hú, a lelkére kötöttem, hogy őrizze meg a puskámat, senkinek a világért oda ne adja... Mit csináljak? Belőjek?

Dühöngött magában, ette a méreg, de hopp, eszébe jutott az öregember harmadik tanácsa: az esti haragot hagyd reggelre. No, ezzel lecsillapodott. A fiú meg bentről kihusant az ajtón, szaladt a puskával.

Bement a katona, a felesége mindjárt a nyakába borult.

– Drága, édes uram, csakhogy megjöttél!

Csókolta jobbról, csókolta balról, de a katonának mégsem lett jókedve.

– Nagyon fáradt vagyok, hagyjál pihenni, nagyon fáradt vagyok.

– Jól van, feküdj le! De eszel-e?

– Nem, csak pihenni akarok.

Még az evéstől is elment a kedve, ahogy a fiatalembert látta.

Korán reggel kelt, mert nem tudta lehunyni a szemét, nem tudott aludni.

Odaszólt a feleségének:

– Édes feleségem, megvan-e még a puskám?

– Jaj, édes uram, este adtam oda az öcsémnek, hogy rejtse el, dugja el, nehogy valaki itt találja nálam.

No, akkor ölelte a feleségét, és eszébe jutott az öregember harmadik mondása: az esti haragot hagyd reggelre.

■ SZLAUKÓ ORSOLYA

Szentháromság ünnepe után 10. vasárnap

► 5Móz 10,10–13

Igehirdetési előkészítő

Boldog nemzet

A vasárnap jellege

A Szentháromság ünnepe utáni 10. vasárnapon a keresztyének a középkor óta a jeruzsálemi templom lerombolására emlékeznek. Kr. u. 70-ben, a zsidó háború végén a rómaiak lerombolták Jeruzsálemet. A pusztuláshoz az a nacionalista

indulat vezetett, amely Barabást választotta, Jézust pedig halálra adta. A rómaiak győzelmét Rómában a Titusz-díadalív örökíti meg. A templomból csak a Sírátófal maradt emlékhelyül a mai napig.

A zsidó vallásban is ebben az időszakban, év hónap 9-én tartják tisá beáv ünnepét, az év legszomorúbb és legtragikusabb napját, amelyen egyszerre emlékeznek az első templom lerombolására i. e. 586-ban, és a második templom lerombolására i. sz. 70-ben. Tisá beáv napjára esett 1492-ben a zsidók kiűzése Spanyolországból. Ezen a böjti napon a zsinagógában az esti istentisztelet után Jeremiás Sirmait olvassák (DONIN 2003, 241–242. o.). A mi liturgiánkban is Jeremiás sirmalmaiból való a vasárnap bevezető zsoltára.

A vasárnap óegyházi evangéliumában Jézus siratja Jeruzsálemet. Ezt követően a templom megtisztításának jelképes cselekedetekor Jézus Jeremiás prófétát idézi. Jeremiás a templom első lerombolása előtti időben mondta el híres templombeszédét: Ha nem jobbítjátok meg útjaitokat, a jövevényt, az árvát, az özvegyet nem véditek, a templom elpusztul. Vajon rablók barlangjának nézitek ezt a házat? Majd én is annak nézem – így szól az Úr (Jer 7,1–15; 26,1–9). A nép és az állam megmaradásának záloga tehát a szolidaritás és az igazságosság. Magyarországon felerősíti az ünnep üzenetét az államalapítás ünnepének közelsége.

A textusról

Mózes 5. könyve

A Deuteronomium elnevezését 5Móz 17,18 görög fordításáról kapta: a törvény másolata. Mégsem egyszerűen csak másolata Mózes második könyvének, sokkal inkább a törvény értelmezése egy más történelmi helyzetben. Az Exodus nomád helyzetet feltételez, a Deuteronomium már a kialakult királyság, Jósiás korát (1Kir 22,1–11). Mózes 5. könyvének sajátos hangsúlya a társadalmi igazságosság és szolidaritás, a szegények, gyengék, jövevények védelme. Ilyen parancs többek között az eladósodott ember méltóságának védelme: ne vedd zálogba kezimalmát, ne menj be házába, ne vedd el ruháját (24,6.11–13); a szegény munkabérének haladéktalan megfizetése (24,11.14k). Brueggemann szerint 15,1–11 – a hetedik évben engedj el az adósságot, azért, hogy ne legyen közöttetek szegény – 5Móz kézjegye. A parancs azt fogalmazza meg, hogy az életképes közösség fenntartása és minden egyes tagja méltóságának védelme fontosabb, mint a gazdasági érdek (BRUEGGEMANN 2012, 244–245. o.).

5Móz törzsananyagát a 12–25. fejezetek jelentik. A törzsananyagot több szövegrész keretezi. Textusunk a 9,9–10,11-ig terjedő szakasz utolsó két verse és a 10,12–11,21 szakasz első két verse.

A textus

9,9–10,11 a törvény történeti bevezetője: Mózes a Sínai-hegyen. A 10,10–11 versekben Isten emlékeztet szövetségére és hűségére. Mózes mint közbenjárót látjuk magunk előtt. Ahogyan később a prófétáknál látjuk, a közbenjáró minden erejével és teljes egzisztenciájával átadja magát hivatásának. Negyven nap és negyven éjjel étlen-szomjan (9,18), leborulva imádkozik Isten előtt (9,25), könyörög népéért. Odaadja életét népe ügyéért, ahogyan végül Jézus a kereszten könyörgött: „*Bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek.*” (ROSE 1994, 515. o.) Mózes közbenjárása meghallgatásra talál. A népnek nem kell elpusztulnia, sőt új perspektívát, új indítást, új kezdetet kap.

10,12–11,12-ben a törvény részletes kifejtését megelőzően a Jósiás-kori teológusok még egyszer összefoglalják, hogy a törvényt milyen lélekkel kell olvasni. 10,12-ben a „most pedig” kifejezéssel vezetik át a témát a Mózes-történetről a konkrét parancsokra, mit kíván népétől az Úr.

Az Izrael megszólítás konkrét utalás a „Halld meg, Izrael!”-re (5Móz 6,4–9). Nem kíván tőlük Isten lehetetlent, betarthatatlant, nem olyan az elvárása, amelyet ne lehetne készségesen megtartani. Hiszen a „Halld meg, Izrael!” inkább örömhír és meghívás, mint kényszerű parancs. A *kíván* szó barátságosabb kifejezés a *parancsol*nál. A *sáal* ige jelentése a követel mellett ’kíván’, ’kér’, ’nagyon fontosat kér’, ’megkérdez’. A „Halld meg, Izrael!” viszonyt jelent a nép és Isten között: szeresd az Urat! Ahhoz, hogy ez a viszony működjön, a népnek együtt kell működni: szeresd az Urat! A szeretet itt nem spontán érzelmet jelent, hanem döntést Isten mellett.

Isten nem kíván mást népétől, csak Isten szeretetét, hűséget hozzá, és parancsolatainak megtartását. A parancsolatok 5Móz hangsúlyával az igazságosság, szolidaritás, a másik ember méltóságának tisztelete.

A szolgálat szavának betoldása istentiszteleti használatra utal (ROSE 1994, 346. o.) Szeretni Istent azt is jelenti, hogy istentiszteleten tesznek hitvallást mellette (lásd Józs 24,15–22).

A szakasz további versei már nem tartoznak a textushoz, de legalább a 22. versig érdemes felolvasni. Magával ragadó himnusz Istenről, amelyben a törvény nem előírások sorozata, hanem csupa biztatás. Szívélyes meghívás, mozgósítás Isten követésére (BRAULIK 1986, 84. o.). „*Mégiscsak a te atyáidat kedvelte meg az Úr, őket szeretted, és az ő utódaikat, titeket választott ki valamennyi nép közül. Őt dicsérje éneked, mert ő a te Istened...*” Isten úgy mutatkozik be, mint aki igazságot szolgáltat az árváknak, az özvegyeknek, szereti a jövevényt, kenyeret és ruhát ad neki (10,18).

Teológiai összefüggések

Az ige egy közösséget szólít meg, az igehallgatót kérdés elé állítja: Mi az én felelősségem abban, hogy közösségem, népem, gyülekezetem Isten népévé legyen? Némi sötét kontextust ad az ígének az emlékezés és figyelmeztetés Jeruzsálem pusztulására. Isten elvárása az, hogy engedelmeskedjünk parancsolatainak. A parancs szó ellenállást válthat ki, de ez a mai ígénk inkább biztatás és meghívás az Istennel való örömteli kapcsolatra. Isten megújítja szövetségét, elvárásai pedig megtarthatók. Walter Brueggemann ír arról, hogy tanulhatunk a zsidó kegyesség engedelmességfelfogásából, amelyet nem jár át az Augustinus és Luther által túlzottan kiélezett parancssal szembeni ellenállás, hanem az örömteljes bizalom és hála jellemzi. Isten parancsa viszony jellegű, mély hűségben rejlő kapcsolat, egyszerre feltételes és feltétlen. Brueggemann szerint a parancsok helyesen értelmezve nem megszorítások, hanem felhatalmazások. Ebben az ember arra kap lehetőséget, hogy részt vegyen a világnak Isten teremtésévé való átforgalmazásában. Arról is ír, hogy a tórakegyesség úgy értelmezi Istent, mint vágyának valódi tárgyát (Zsolt 27,4; 73,25). Semmit sem akar anynyira, mint az Istennel való közösséget. Ez a közösség azonban az engedelmességben gyökerezik, amely nem helyettesíthető más vallásos gyakorlatokkal (BRUEGGEMANN 2012, 258–259. o.).

Isten úgy mutatkozik be, mint aki szereti, személyesen kiválasztotta népét, és aki igazságot szolgáltat a szegénynek, árvának, jövevénynek. A közösség, vagy ahogyan Vermes Géza írja, *imitatio Dei* azt jelenti, hogy ilyen lelkületűvé kell válnunk nekünk is, akik a másik ember méltóságáért igyekszünk tenni (Lk 6,36).

Gondolatok az ige hirdetéshez

Mózes negyven nap és negyven éjjel böjtölt és imádkozott Istenhez, múltjék el haragja, ne pusztítsa el népét. Az Úr meghallgatta az imádságot, sőt új távlatot nyitott, új lehetőségeket látott meg. Az imádság változtat. De kit változtat meg: minket vagy Istent? Mózesnek, aki dühében összetörte a kőtáblákat, negyven nap imádságra volt szüksége, hogy megértse Isten akaratát, irgalmasságát, szeretetét népe iránt, és folytassa útját velük az ígért földjére. Biztosan Ábrahám maga is változott, amíg Sodomáért alkuozott Istennel. Illésnek negyven napig kellett vándorolnia a Hórebhez, ahol megértette, hogy Isten mást vár tőle. Kit változtat meg az imádság? Feloldja a feszültséget, ha Isten számunkra kapcsolat. Mint az idős házasságok, együtt változunk ebben a kapcsolatban.

A könyörülő és új utakat mutató Istennel kell könyörögnünk közösségeinkért. Különösen, amikor nehéz konfliktusokban magunk nem látjuk a megoldást,

ahogyan például Jeruzsálem a feloldhatatlannak látszó konfliktusok szimbólumává vált. Azzal a hittel, hogy ami az embereknek lehetetlen, az az Istennek lehetséges. Tehát lehetséges.

A Siratófalnál Jeruzsálemben hosszú évek óta imádkozik egy öreg zsidó bácsi, Mojse Fischbaum. Eljutott a híre a CNN-hez is, ahonnan kiküldtek egy riporternőt, aki megvárta, amíg a bácsi befejezte az imáját, és megkérdezte, hogy miért imádkozik itt.

– 68 éve! – volt a válasz.

– És mi az, amiért imádkozik?

– Hogy zsidók, keresztények és muszlimok békében, szeretetben és ne gyűlöletben éljenek itt a Szentföldön!

– És mit érez a szívében, lelkében, amikor imádkozik?

– Mintha a Falnak beszélnek...

Mégis imádkozik.

Imádkozzunk azért, hogy keltse fel a vágyat a vele való közösségre, szívből engedelmességre, szívünk körültekintésére (10,16). Engedelmességre az egek egének Istenéhez, aki annyi csodát tett velünk. Arra hív, hogy kapcsolatunk legyen vele, szeressük őt teljes szívből és lélekből. Ez a kapcsolat azonosulást jelent az ő lelkületével: a gyengék, hátrányos helyzetűek, sérült emberek, jövevények védelmét és segítségét. Hogy az ő népének neveztesünk, és együtt dicsérhessük őt.

Az Istennel teljes szívből és lélekből való szeretetkapcsolatban, azonosulásban az ő lelkületével, parancsait szívből és örömmel követhetjük. Dán vendégeink voltak. Említettem nekik, hogy az újságban olvastam, a dánok a legboldogabbak a világon. Elmosolyodtak, és örömmel mesélték, hogy ez azért van, mert a fizetésük felét beszédi az állam adó formájában, amiből azután a hátrányból indulókat, fogyatékosokat, jövevényeket, szegényeket segítik. Így nincsenek olyan nagy szakadékok a társadalomban.

Ezt kívánja népétől az Úr, és „*boldog az a nemzet, amelynek Istene az Úr*” (Zsolt 33,12).

Javaslatok az istentisztelethez

Énekek

EÉ 460; 323; 76

Jeruzsálem emléknepjéhez: EÉ 460

Isten parancsolatainak megértéséhez: EÉ 323

Vágy az Istennel való közösségi életre: EÉ 76

Lekció

Lk 19,41–48 megadja a vasárnap alaphangját. Az igehirdetésben is érdemes ebből kiindulva beszélni a templom lerombolásának emléknepjáról. 1Kor 12,1–11-t ta-

lán eltávolít gondolatmenetünktől, elég az evangéliumot felolvasni.

Illusztrációk

VERS

Szövetség és hűség

József Attila: *Rejtelmek* (részlet)

Bebújtattál engemet

Talpig nehéz hűségbe.

Én is írom énekem,

Ha már szeretlek Téged,

Tedd könnyűvé énekem

Ezt a nehéz hűséget.

TÖRTÉNET

Kitekintés augusztus 20-ra. Mitől válunk Isten akarata szerinti néppé?

Az *Állampolgár* című filmben egy nigériai férfi, Wilson szeretne magyar állampolgár lenni, mindent megtesz, hogy letegye az állampolgársági vizsgát. Sokszor nekifut, kérdezik Szent Istvánról, a magyar humanista irodalomról, szépen elszavalja a *Szózatot*, de mindig megbukik. A városban is állandóan gyanakvást és elutasítást tapasztal. Egy magántanár nő tanítja, elviszi a Szent István-bazilikába, megnézik a Szent Jobbot. Bonyolódnak a dolgok kettejük között. Mindkettőjüknek vannak emberi hibáik, de Wilsonnak van egy abszolút normája, amelyből nem enged. A jövevények, szegények, özvegyek, árvák és az ártatlanok igazságának védelme. A tanár nő csak magára van tekintettel. Wilson végül megkapja az állampolgárságot, és érezzük, hogy ennek alapja inkább erkölcsi tartása, mint a magyar humanista irodalom ismerete. De akkor már Wilson inkább elmegy innen, bennünk meg marad a rossz érzés, hogy mire alapozódik ez a mi társadalmunk.

IMÁDSÁG

Szegények, árvák

Aki asztalt terítesz az égi madárnak,

Teríts asztalt, teríts szegénynek, árvának!

Nyújtsd ki, Atyánk, nyújtsd ki jóságos kezedet,

Adj a koldusnak is tápláló kenyeret!

(Székely asztali áldás – részlet)

Felhasznált irodalom

- BRAULIK, Georg 1986. *Deuteronomium 1–16,17*. Echter Verlag, Würzburg. (NEB 15.)
- BRUEGGEMANN, Walter 2012. *Az Ószövetség teológiája*. Exit, Kolozsvár.
- DONIN, Hayim Halevi 2003. *Zsidónak lenni*. Göncöl, Budapest.
- ROSE, Martin 1994. *5 Mose*. 2. köt. *5Mose 1–11 und 26–34*. Teologischer Verlag, Zürich.

■ KÉZDY PÉTER

Szentháromság ünnepe után 11. vasárnap

▶ Róm 11,17–24

Igehirdetési előkészítő

A kegyelem részesei

A vasárnap jellege

A Szentháromság ünnepe utáni időszaknak különleges pontja a mostani vasárnapunkat megelőző, az ünnep utáni 10. vasárnap, amely Jeruzsálem pusztulásának emléknapja. A város pusztulásának tragédiája történelmi példaként illusztrálja az aznapi evangélium jézusi panaszában foglalt magatartásnak, a tőle való eltávolodásnak, az ő elutasításának következményét. A szentháromsági idő vasárnapjai azonban innen élénk tárják azt a perspektívát, amelyben mégis megragadható a szabadulás, a megmaradás lehetősége. Jelen vasárnapunk ennek az esélynek a szüntelen forrására, Isten kegyelmére irányítja figyelmünket. A „mindig kegyelemre szorulunk” üzenete nemcsak a mi esendőségünkről tanúskodik, hanem a felemelő kegyelem szüntelen jelenlétéről is.

Exegézis

A Római levél teljes történeti kontextusát tekintve nem fedezhetünk meg arról a sajátos helyzetről, amely a Claudius-féle rendelet, majd annak későbbi visszavonása következtében állt elő. Feltehetően a korai kereszténységben tipikus, a Krisztus-hit megjelenése miatt a zsidó közösségekben kialakuló ellentét okozott a jelentős, közel 40 ezres római zsidóság körében olyan feszültségeket, amelyek megjelenése a város biztonsága érdekében arra indította a császárt, hogy radikális megoldást alkalmazzon: az ediktum értelmében 49-ben a zsidóknak el kellett hagyniuk Rómát, függetlenül attól, hogy zsinagógai közösség vagy keresztény gyülekezet tagjai voltak. Claudius halála után megnyílt a visszatérés lehetősége, de a visszatérő zsidóke-

resztények már pogány eredetű többséget találtak, és ez újabb konfliktusokhoz vezetett. Ennek lenyomata, hogy Pál a levél jelentős részét, három fejezetnyi anyagot arra szán, hogy Izrael és a kereszténység egymáshoz való viszonyának helyes értelmezésében és megélésében segítsen a római gyülekezetnek.

Ennek egy sajátos képi megfogalmazása a szelíd és a vad olajfa hasonlata, amely akár a biológiai ismeretek hiányában, akár azok ismeretében, de a helyzet paradoxonjának kiemelése miatt született, úgy a zsidóság és kereszténység időbeli, történelmi dimenziójában, mint pedig az Isten kegyelmes kiválasztásának szuverenitása tekintetében egységes tanítást ad. Az ἐξεκλάσθησαν és az ἐνεκεντρίσθης, a kitöretés és a beoltatás passzív aoristosai megengedik azt feltételeznünk, hogy itt egyrészt különböző időkből megtörtént eseményekről van szó, másrészt passivum divinumként olvasva a szavakat minden mögött Isten cselekvését látjuk. A paradoxon maga, a választott nép eltávolodása, és ezzel egy időben a többi nép megvilágosodása az Újszövetség valóságában oldódik fel: a kegyelem egyetemessége minden emberre és népre vonatkozik. Ez szóval meg a 23. versben, amikor az isteni kiválasztottságból kiesettek jövőbeni beoltatásának (ἐνεκεντριθήσονται) ígérete hangzik. Figyelemre méltó, hogy a ἴστημι ige 20. versben talált perfectum alakja sem jelent ebben az esetben olyan állandóságot, befejezettséget, amely a hitben való megállás stabilitását az embernek tulajdonítja. Az Isten kegyelmének megtapasztalását az Ószövetség-Újszövetség történelmi távlatában egységesen bemutató olajfahasonlat a kegyelem fogadásának helyes magatartását a φοβοῦ imperativusában állítja elénk.

Teológiai összefüggések

Ha már az exegézisben említést nyert a történelmi dimenzió, mind a kitöretés, mind a beoltatás fogalmihoz társíthatók Isten népének olyan meghatározó eseményei, amelyek háttérként állnak Pál képe mögött. A hűtlenség, az eltávolodás következményének paradigmája az Ószövetségben a babiloni fogsághoz kapcsolódó prófétai, történeti iratokban ölt testet. Jézus messiási szerepének korrelációjában az újszövetségi iratok még csak a zsidóság eltávolodásának aktuálisan megjelenő jeleiről tanúskodnak egyes események kapcsán (vö. ApCsel történetei). A befogadtatás, a kegyelem egyetemességének meghirdetése Jézus szavaival jelenik meg az evangéliumok tudósításaiban, továbbfejlődik a missziói parancsban, majd a beoltatás valóságos történéseiről tanúskodik minden pünkösdi utáni időszakról szóló leírás vagy az apostoli levelek gyülekezeti helyzetekre történő utalásai.

Ha a karakteres evangélikus teológiai sajátosság megszólaltatását is fontosnak tartjuk, jelen textusunk esetében a páli kép akár negatív, akár pozitív oldalaira gondolunk,

kézenfekvőnek látszik a négy reformátori *sola* közül a *sola gratia* felismerésének hangsúlyozása.

Vázlat az igehirdetéshez

A szelíd és a vad olajfa képe a hozzá kapcsolódó bibliai, történelmi, teológiai összefüggésekkel együtt alkalmas arra, hogy Istennek a befogadó kegyelemben is megnyilvánuló szuverenitását több dimenzióban kibontsuk, felmutassuk: *a történelem folyamataiban, Isten népének közösségében és a személyes megtapasztalásban* egyaránt tetten érhető ez az életető erő.

Isten kegyelmes jelenlétének állandósága Pál szavai-
ban történelmi távlatba kerül. A levél keletkezésének idején a zsidóság az Istentől való megszólítottóságban, Ábrahám elhívásától kezdődően már csaknem két évezredes múlttal rendelkezik. Ez az időszak számos olyan helyzetet hozott, amikor az Isten kegyelméből megadott és fennálló szövetségi viszony Izrael magatartása miatt fellazult. A következmények többször az egész népet érintették, de voltak pillanatai az akár az egész népet érintő megbocsátás, az újrakezdés lehetőségének is. A kitörítés-beoltatás ket-
tőssége azonban nem zárult le a Krisztusban kapott új szövetséggel. Pál nem csak a távoli és a közeli múlt elemzésével jut el az olajfa képével bemutatott igazságig. A jövő felé is mutat: még előtte vagyunk azoknak a történéseknek, amelyekben ugyanúgy megláthatjuk majd az eltávolodás következményét és a visszatalálás örömét. A levél megírása óta eltelt újabb két évezredet vizsgálva láthatjuk, hogy a kegyelem dinamizmusának állandó jelenléte mindig kísérője az Istennel járó, rá figyelő emberek, közösségek életének. Nem volt és nem lesz kor, amikor ne lehetne belekapaszkodni Isten szeretetébe.

Nem bontanánk ki azonban a textus üzenetének teljességét, ha nem tekintenénk ki a levél keletkezésének sajátos körülményiből, és csak Izrael és a Krisztus-követők összefüggésében értelmeznénk a páli képet. *Isten népe közösségének*, az egyháznak a története, és úgy gondolom, sokszor ennek töredék ideje a saját magunk tapasztalatában is rámutat: az Isten népéhez tartozás időtartama, mélysége, tradíciójának ereje mint „mérőszám” vagy viszonyítási alap nemegyszer vezetett konfliktusokhoz teológiai, közösségi értelemben egyaránt. Nem vonhatjuk ki saját közösségeink életét annak vizsgálata alól, hogy vajon tudja-e a kegyelemben bízva, ráhagyatkozva erősíteni az Isten népéhez tartozását, és tud-e szükkeblűség nélkül örülni annak, hogy a saját küldetésén keresztül, az evangélium által meghirdetett kegyelem személyválogatás nélkül ér el embereket. Ők ugyanis beépülnek a közösségbe, és abban a pillanatban az Isten országának „teljes jogú” polgárai lesznek, ugyanúgy, mint azok, akik már akár évtizedek óta ott vannak. Magunknak tulajdonított érdemeink talán jobban hang-

súlyossá válnak ebben a viszonyításban, de látnunk kell: Isten nem ezekre az érdemekre tekint, sőt az ő kegyelme nélkül mi sem tartozhatnánk hozzá.

Éppen ez az előző gondolatmenet teszi lehetővé, hogy a *személyes megtapasztalás* dimenzióját is megszólaltassuk. Isten kegyelme személyesen érint meg mindenkit. A távollét, az eltávolodás érzése vagy éppen a visszatalálás katarzisa mindig az egyén életében játszódik le. Pál képével élve: az olajfa csak egy bizonyos távolságból látszik fának, és olvad egybe a látványt alkotó apróbb-nagyobb részletek sokasága. Ha azonban közel megyünk, látjuk az ágakat, a leveleket is. Saját beoltatásunk vagy éppen kitörítésünk, összességében az Istennel való viszonyunk ugyanúgy demonstrálja Isten igazságát és kegyelmét, mint a történelmi vagy a közösségi tapasztalat. Ebben az egyéni megtapasztalásban erősödhet az a kötelék, amely nem saját teljesítményben, hanem a kegyelemben, nem az önerejű megállásban, hanem az istenfélelemben kapcsol a megtartó Úrhoz.

A „Mindig kegyelemre szorulunk!” vasárnapi vezérgondolata a Római levél jelen textusában a megváltottság, a kiválasztottság személyes élményétől egyre nagyobb perspektívát nyitva elvezet Isten népének időtlen teljességéig.

Javaslatok az istentisztelethez

Az istentisztelet lekiója Lk 18,9–14, felolvasható még 2Sám 12,1–15a. Az istentisztelet kezdő énekeként az *Evangélikus énekeskönyv* 402-es számú Luther-éneke énekelhető, igehirdetés előtt a 324-es énekből megfogalmazott gondolatokat tartom alkalmasnak arra, hogy felkészítsenek az üzenet befogadására. Az egyetemes könyörgéshez a *Liturgikus könyv* 468. oldalán található, az aktuális vasárnapra kiírt imádság részeit használhatjuk. Az imádság 5. és 6. szakasza nyilván figyelembe veszi az e vasárnaphoz általában közel eső állami ünnepet. Tekintettel az idei dátumra, ezeket a részeket kevésbé augusztus 20-i üzenettel fogalmazhatjuk meg.

Illusztráció

VERS

Ugyan Reményik Sándor híres verse a kegyelem megélése szubjektív élményének leírásával marad meg gondolataink között, mégis jónak tartom illusztrációként való felhasználását. Egyrészt azért, mert a beoltatás személyes dimenziójának kihangsúlyozása fontos helyt kap az igehirdetésben. Másrészt pedig azért, mert a vers tökéletesen közvetíti a kegyelemnek mint Isten szeretetteljes szuverenitásának mindenki felé közvetített áldását.

Reményik Sándor: *Kegyelem*

Először sírsz.
Azután átkozódsz.
Aztán imádkozol.
Aztán megfeszíted
Körömszakadtig maradék-erőd.
Akarsz, egetostromló akarattal –
S a lehetetlenség konok falán
Zúzod véresre koponyád.
Azután elalélsz.
S ha újra eszmélsz, mindent újra kezdesz.
Utoljára is tompa kábulattal,
Szótalanul, gondolatlanul
Mondod magadnak: mindegy, mindhiába:
A bűn, a betegség, a nyomorúság,
A mindennapi szörnyű szürkeség
Tömlöcéből nincsen, nincsen menekvés!

S akkor – magától – megnyílik az ég,
Mely nem tárult ki átokra, imára,
Erő, akarat, kétségbeesés,
Bűnbánat – hasztalanul ostromolták.
Akkor megnyílik magától az ég,
S egy pici csillag sétál szembe véled,
S olyan közel jön, szépen mosolyogva,
Hogy azt hiszed: a tenyeredbe hull.

Akkor – magától – szűnik a vihar,
Akkor – magától – minden elcsitul,
Akkor – magától – éled a remény.
Álomfáidnak minden aranyágán
Csak úgy magától – friss gyümölcs terem.
Ez a magától: ez a Kegyelem.

■ ÖRDÖG ENDRE

Szentháromság ünnepe után 12. vasárnap

► Róm 11,25–32

Igehirdetési előkészítő

Isten terve

A vasárnap jellege

A Szentháromság utáni 12. vasárnap témája: „Isten igazít meg” (HAFENSCHER 2010, 367. o.). A hit, az Isten igazságának elfogadása és az abban való bizalom a Szentlélek munkája bennünk, aki által igazak lehetünk. Pál apostol mint a Római levél szerzője erről több más helyen is bizonyosságot tett.

Maga a téma szoros összefüggésben van az ezt megelőző vasárnap témájával: „Isten kegyelmére szorulunk”. Nyugodtan utalhatunk az előző vasárnap elhangzott prédikációra is igehirdetésünkben.

A Szentháromság ünnepe utáni 12. vasárnapok már a nyár vége felé szoktak esni. Egykor az aratások vége, a munka befejezte és a kánikula időszaka, ma a nyaralások, szabadságok időpontja lehet. Ilyenkor megpihenünk a kánikulában. A diófa alatt, ahogy egykor az izraeliek a fügefafa alatt, mi is leülhetünk, és gondolkodhatunk a világ dolgaíró, az Isten rendjéről.

Exegézis

Az igeszakasz magyarázatánál figyelembe kell vennünk azt, hogy ez a szakasz egy nagyobb levélrészlet része. A 9. fejezettől Pál Izrael állapotáról beszél, és ezt zárja le textusunk. Itt fejt ki végre a konklúziót az izraeliták és a pogányok üdvösségével kapcsolatban. Mindezt azért, hogy ne legyünk tájékozatlanok: ἀγνοέω.

Feltűnő ebből a szempontból, hogy a 9. fejezettől Pál apostol az alapigéig nagyrészt negatívan áll az izraelitákhoz, mivel elfordultak Krisztusról (vö. 9,31; 10,18–21). Az ószövetségi párhuzamokat is így vonja meg. A végkövetkeztetés textusunk szövegében van, ami viszont pozitív kicsengésű Izrael szempontjából, mivel őket sem vetette el az Isten (PILCH 1994).

Itt leírja, hogy a hitetlenség Izrael esetében csak részben (ἀπὸ μέρους) igaz. Nem pontosítja, hogy mekkora részről van szó, inkább magyarázatának okát adja meg a 26. versben. Pál Isten tervére helyezi a hangsúlyt, amelynek üdvös következményeire világít rá a következőkben. Ennek bizonyítékeként Ézsaiás prófécijára hivatkozik, és vonja le a következtetést, hogy az üdvösség az egész világra kiterjed.

Majd a 29. versben kijelenti, hogy Isten elhívása visszavonhatatlan. A szakasz az engedelmisség és az engedetlenség összehasonlításával zárul. A 30–31. versekben az engedelmisség és engedetlenség fogalmát ószövetségi értelemben veszi, ami az Isten akaratától való elfordulásra utal. Beleértendő az is, hogy nem fogadják el Isten kegyelmét magukra nézve. Ez az engedetlenség a zsidókra és a többi népre egyaránt igaz, csak időbeli különbséget tesz a szerző. Így a konklúzió: Isten kegyelme mindenkire ki fog terjedni.

A textusunkat követő néhány versben a fejezet végéig Istennek ezt a bölcsességét és kegyelmét dicsóíti az apostol.

A perikópa megértése

A Római levél nagyobb egységeinek részeként értékelhető textusunk legfőbb eleme mégis Isten terve és an-

nak megvalósulása a világban. Ez kapcsolódik a vasárnap témájához is, mivel Isten tervét viszi végbe közöttünk. Minden látszólagos ellentmondás ellenére ő élő és cselekvő Isten. Akkor is, ha ennek következtében azok, akiknek elvileg a legközelebb kellene állniuk Isten ügyéhez, pont ellene tesznek, és nem tudják vagy nem akarják azt elfogadni.

Luther említi magyarázatában párhuzamként az ószövetségi Józsefet, akit testvérei eladnak rabszolgának, Egyiptomba kerül, ahol a második ember lesz a birodalomban. Az éhezés következtében itt találunk rá apja és testvérei, akik így menekülnek meg. Krisztus is nagy méltóságot kapott a pogányok között, az ige utáni vágtyól hajtva elfogadják őt.

Igehirdetési vázlat

Igehirdetésünk felé haladva fontosnak tartom szem előtt tartani a folyamatosságot. Az előző vasárnap témája kötődik a mi vasárnapunk témájához is, és az igehirdetési alapige is annak a folytatása. A folyamatosság, a gondolatmenet továbbvitele és elmélyítése lehet eszköze annak, hogy Krisztus ügyét megvilágosítsuk. A folyamatosság komolyanvétele azért is lehet segítségünkre, mert Isten terve is folyamatában valósul meg. Márpedig ennek a titkát fedi fel itt az apostol.

1. Egy titok feltárásáról van szó, ezért elsőként az apostol szempontját vizsgálhatjuk meg. Olyan helyzetben van, amikor kérdés, hogy miért nem fogadják el teljes mértékben az izraeliták Jézus Krisztust messiásnak. Ebben a helyzetben az apostol úgy dönt, hogy a bírósági eljárásokon is ismert érvelést választja. Felteszi magában a kérdést, hogy mi lenne, ha... Mi lenne, ha Krisztus ügyét mind elfogadták volna? Akkor minden, amit hirdet, csak a zsidóság belügye lenne, és nem lenne igazán megváltás Krisztus munkája. Így viszont az egész világnak szóló üzenet lett a megváltás ajándéka. Így valósult meg Isten terve.

2. Másodikként megfigyelhetjük a gyülekezet szempontját. Kicsit távolabbról nézve talán szerencsésebb is, ha a világi szempontot, a korabeli Római Birodalom lakosságának a szempontját vesszük figyelembe. A kereszténység megjelenésével egy időben már elkezdődött a válság: a birodalmi kormányzat hanyatlása, korrupció, prostitúció, a régi patrícius erkölcsök bomlása. Egyre népszerűbbek lettek a misztériumvallások a vallási piacon. Ez a helyzet mutat némi hasonlatosságot a mai nyugati világ állapotával is. Ilyen helyzetben megnyugtató lehet, hogy Isten irgalma és kegyelme túlmutat az emberi gondolkodáson, és végtelen szeretetről árulkodik. Egy ilyen eszmeiség felrázó erővel bírhat az egyén és a közösség számára. Egy rendező elvet jelent, amely belső

békét nyújt. Nem mi vagyunk örült fanatikusok, amikor egy olyan Istenben hiszünk, akit a sajátjai is elvetettek, hanem ez az ő igazi terve, mindig is ez volt, és ennek megvan az értelme.

A gyülekezeten belül különösen a zsidó gyökerű híveknek lehet külön öröm, hogy Isten elhívása visszavonhatatlan, ugyanakkor figyelmeztetés, hogy valahol mindenki engedetlen is volt. Ez nekünk, mai keresztényeknek is figyelmeztetés lehet, amikor nagyon magabiztosak vagyunk a hitünkben.

Ennél a vázlatpontnál, a gyülekezet szempontjánál lehet a legtöbb mai párthuzamot vonni a prédikációnkban.

3. A harmadik szempont, amelyet érdemes megvizsgálni, Isten szempontja. Isten terve ugyanis számunkra átláthatatlan, megérthetetlen. Ahogy a régiek is mondták, kifürkészhetetlen. A hívő rálátása csak a Szentlélek munkája nyomán valósulhat meg.

A második vázlatponttal ellentétben itt van a mai igehirdetőnek a legnagyobb nehézsége véleményem szerint. A mai ember, magamat is beleértve, általában türelmetlenebb, kevésbé hosszú távon és folyamatában gondolkodó ember. Néhány éve példának okáért városi fiatalokat, érettségiző korosztályba tartozó fiúkat-lányokat kérdeztem, hogy milyen terveik vannak az életben, és nem tudtak mit mondani. „Esetleg elmegyek külföldre dolgozni, jobban megtanulom a nyelvet, és aztán majd csak lesz valami.” „Még nem tudom, mi leszek, ha nagy leszek.” Ehhez hasonló válaszokat kaptam. Az emberek csak rövid távon tudnak gondolkodni, és emiatt szoronganak. Ezért itt nem a megértésre, hanem a megérzésre, intuícióra hagyatkozhatunk. Milyen jó lenne, ha a jövőm is biztonságban lenne! Milyen megnyugtató lehet azt érezni, hogy nem csak az biztos, ami már megtörtént!

Isten terve ilyen biztos és megnyugtató a számunkra. Nem kell semmitől félnünk, mert már minden megoldott.

További javaslatok az istentisztelethez

Lekció

Az oltár előtti igéből (Mk 7,31–37) igehirdetésünk szempontjából talán leginkább felhozható mozzanat a titoktartás és a végkifejlet, vagyis az utolsó igevers. Isten tervének megvalósulásához tehát ebből a szempontból is hozzátartozik, hogy ez elsősorban az isteni személyre, itt Jézus Krisztusra tartozik. Ő parancsolhatja meg a tanítványoknak, hogy még ne beszéljenek róla. A lényeges mozzanat Isten terve az életünkben, és ha túl korán túl sokat tud meg az ember, azzal minden elromolhat.

Énekek

EÉ 328, 45, 348

Illusztráció

VERS

Reményik Sándor: *A szőnyeg visszája*

Kétségbe esem sokszor én is
A világon és magamon,
Gondolva, aki ilyen alkotott:
Örülten alkotott s vakon.

De aztán balzsamként megnyílt
Egy drága testvér halk szava,
Ki, míg itt járt, föld angyala volt
S most már a mennynek angyala.

A világ Isten-szötte szőnyeg,
Mi csak visszáját látjuk itt,
És néha, legszebb perceinkben,
A színéből is valamit.

Reményik Sándor: *Sóhaj a mindenségért*

Vasárnap. Harangszó. Egy asszony elmegy
Mellettem. A harangszóra megáll.
Összeteszi kezét, fohászkodik
Az utcán elmenőben: „Uram Jézus
A rosszakon is könyörülj!” –
A rosszakon is könyörülj:
Ennyi egy-vers-soros imája.
Az asszony kendős, falusi
És amint mond, magának mondja,
S a láthatatlan csillagoknak.
Már megy tovább.
Mi fakasztotta
E furcsa, percnyi, falusi imát
Itt, a városban, közelemben?
Igen, épp az én közelemben –
S miért, hogy elfeledni nem tudom,
S gondolkodok rá újuló gondolattal,
Újuló kinnal s enyhüléssel?

Mi fakasztotta e furcsa imát?
Mint egy könnycsepp, mint egy villámcsapás,
Mint morajló s meginduló föld,
Mint megnyíló föld a lábam alatt:
Olyan volt.
Mi fakasztotta: részvét, büntudat,
Az utcán, harangszóra, éppen ott?
Sejthette-e, hogy az egész
Lángbaborult
Mindenségért imádkozott??!

FILM

Némaság (*Silence*, amerikai–tajvani–olasz–mexikói kalandfilm, rend. Martin Scorsese. 161 perc, 2016)
„Japán a 17. század derekán, amikor a kereszténység tiltott dolognak számított. A két ifjú jezsuita szerzetes, Sebastião Rodrigues és Francisco Garupe azért utazott a távoli országba, hogy megtalálják eltűnt mentorukat, Cristóvão Ferreirát.” (<https://port.hu/adatlap/film/mozi/nemasag-silence/movie-182035>) A filmben Isten terve hosszú távon valósul meg, és pont annak a szereplőnek a közreműködésével, akiről a legkevésbé várnánk. Az emberi logika és gondolkodás számára nem várt módon valósítva meg azt, hogy ezek a gyülekezetek túl tudnak élni minden üldözést. Ebben is látható, hogy Isten terve magasabb az emberi számításoknál.

Felhasznált irodalom

- BENCZE András 1997. Meditáció. *Lelkipásztor*, 72. évf. 7–8. sz. 310–311. o.
- FAZEKAS Andrea 1997. Szentháromság ünnepe után 12. vasárnap. *Lelkipásztor*, 72. évf. 7–8. sz. 310. o.
- HAFENSCHER Károly 2010. *Liturgika*. Luther Kiadó, Budapest.
- PILCH, John J. 1994. *A Galata és a Római levél*. Korda Kiadó, Kecskemét; Bencés Kiadó, Pannonhalma. (Szegei Bibliakommentár, Újszövetség 6.) Web: <http://mek.niif.hu/00100/00188/html/6galata.htm#IZRAEL%20REM%C3%89NYE>.
- SCHOLZ László 1998. *Az evangélium Pál szerint. A Római levél a szószéken*. Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest.
- SZABÓ Gyula 1972. Szentháromság ünnepe után 12. vasárnap. *Lelkipásztor*, 48. évf. 7. sz. 431–434. o.

■ SINKÓ GÁBOR VILMOS