

SÁROSPATAKI FÜZETEK

**Enghy Sándor**

Wie hilft die Massora
Psalm 1,1-3 zu verstehen?

Kodácsy Tamás

Hogyan üzzük el
az egyházi démonokat?

Fekete Ágnes

Discretio spirituum,
a lelkek megkülönböztetésének
ajándéka

Csorba Dávid

Kálvin könyvei Erdélyben

Rácsok Gabriella

A média és a
filmes médium
missziói szempontú
értékelése nemzetközi
dokumentumokban

Sárospataki
Füzetek
Alapítva: 1857

**MTA KÖNYVTÁR ÉS
INFORMÁCIÓS KÖZPONT**

KIADJA: A Sárospataki Református
Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:
Füsti-Molnár Szilveszter, PhD

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / EDITORIAL BOARD:
Elnöke / Editor-in-Chief:
Dienes Dénes, PhD

Tagjai:
Fodor Ferenc, PhD
Füsti-Molnár Szilveszter, PhD
Kustár György
Nagy Károly Zsolt, PhD
Rácsok Gabriella, PhD
Szathmáry Béla, PhD

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné
NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS
BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában,
Ügyvezető Igazgató:
Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe:
Sárospataki Református Teológiai Akadémia
3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.
Tel/Fax: +36 47 312 947

e-mail: gracsok@tirek.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft
ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft

KÉPEK: A képek Sylvester János Újszövetség-kiadásából származnak, 1541-ből

TARTALOM

Oktass, hogy éljek!	6
Fodor Ferenc: Pünkösöd homiletikuma és bibliai teológiai összefüggései	7
Tanulmányok	17
Engly Sándor: Wie hilft die Massora Psalm 1,1-3 zu verstehen?	19
Doedens, Jaap: Paul: The Only Stranger in Jerusalem Who Does Not Know the Things That Have Happened?	45
Kodácsy Tamás: Hogyan üzzük el az egyházi démonokat?	57
Fekete Ágnes: Discretio spirituum, a lelkek megkülönböztetésének ajándéka	69
Rácsok Gabriella: A média és a filmes médium missziói szempontú értékelése nemzetközi dokumentumokban	83
Recenzió	109
Csorba Dávid: Kálvin könyvei Erdélyben	111
Demeter Márton: Hans Joas: A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?	117
Pásztor Gyula: Kádár Ferenc: Növekedjetek a kegyelemben – Újhelyi igehirdetések	121
Szerzőink	122

CONTENTS

Teach Me That I May Live!	6
Ferenc Fodor: The Homiletical and Biblical Theological Contexts of Pentecost	7
Articles	17
Sándor Enghy: How Does the Massorah Help Understand Psalm 1:1-3?	19
Doedens, Jaap: Paul: The Only Stranger in Jerusalem Who Does Not Know the Things That Have Happened?	45
Tamás Kodácsy: How to Cast Out the Demonic From the Church?	57
Ágnes Fekete: <i>Discretio Spirituum</i> , the Gift of Discernment of the Spirits	69
Gabriella Rácsok: The Assessment of the Media and Film Medium in International Church and Mission Documents	83
Reviews	109
Dávid Csorba: Calvin's Books in Transylvania	111
Márton Demeter: The Hungarian Edition of Hans Joas' <i>Faith as an Option – Possible Futures for Christianity</i>	117
Gyula Pásztor: <i>Növekedjete a kegyelemben [Grow in Grace]</i> – sermons from Sátoraljaújhely	121
Authors	122



Jézus mennybemenetele. „És mikor ezeket mondotta, az ő láttokra felemelteték, és felhő fogá el őt szemeik előtt.” ApCsel 1, 9.

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

*„Felíratott a mennyei táblákon,
hogy meg kell ünnepelniük a hetek
ünnepét ebben a hónapban évente,
hogy megújítsák a szövetséget.”
Jub 6,17*

Fodor
Ferenc

PÜNKÖSD HOMILETIKUMA ÉS BIBLIAI TEOLÓGIAI ÖSSZEFÜGGÉSEI

Pünkösöd felé közeledve hasznos tisztázni magunkban, hogy kerülve a sztereotípiákat, az ünnep milyen sajátos üzenetet hordoz. Ezt kell közvetítenünk, ennek figyelembevételével kell az ünnephez kötődő üzenetet megfogalmazni és továbbadni.

Az ünnep eredete és jelentősége

Az Ószövetség népének egyik nagy ünnepe az aratás ünnepe (חג הקציר) volt (2Móz 23,16), amit „hetek ünnepének” (חג שבועת) neveztek (2Móz 34,22), mert hét héttel a kovásztalan kenyerek ünnepe után tartották. Innen van az elnevezése is; πεντηκοστή (ήμέρα). A 3Móz 23,15 kk. meghatározza az ünnep idejét is. A kovásztalan kenyerek ünnepének második napjától (Niszán hó 16.) – amikor az első kévéket bemutatták az Úrnak – hét hetet számítottak. A Niszán hónap 16. napjától számított ötvenedik nap volt az aratás ünnepnapja. Tartalmát tekintve az 5Móz 16,9 kk. is ekként rendelkezik. E rendelkezés szerint attól a naptól kell negyvenkilenc napot számolni, amikor elkezdték az aratást, tehát Niszán hónap 17. napjától. Ugyanitt rendelkezés történik arra nézve, hogy önkéntes adományokat lehetett adni, amiket a szentélyben a szegényekkel megosztva – árvákkal, özvegyekkel, jövevényekkel, lévitákkal stb. – kellett elfogyasztani. Az aratásünnephez az öröm kötődött (Ézs 9,2). Nem mozgó ünnep volt, hanem naptárhoz kötődő. Ekkor két kenyeret felmutatási áldozatul, hét egy esztendőös bárányt, egy tulkot és két kost mutattak be étel és italáldozattal együtt égőáldozatul, és egy kecskebakot bűnáldozatul.

Az ünnephez nem kötődik üdvtörténeti esemény, az aratásért, a megtermelt javakért való hálaadás adta a tartalmát. A Kr. u. II. századtól a hagyomány azonban az ünnepet összeköti a Sinai-hegyi törvényadással (2Móz

19,1; 2Krn 15,10-14).¹ Így kapott az eredetileg földműveléshez kötődő ünnep üdv-történeti tartalmat. Az Ez 45,18-25 ünnepi naptára nem említi, ami azt mutatja, hogy jelentősége nem volt olyan nagy, mint a páska vagy a lombsátor ünnep. Palesztinában egynapos ünnep volt, a Palesztinán kívüli területeken két napos.

A Jubileumok Könyve összeköti a pünkösdöt Izrael történetével. Eszerint a harmadik hónap újholdján Noé kiment a bárkából és oltárt épített (Jub 6,1). A Noéval való szövetség részeként mondódik ki ugyanebben az iratban, „*felíratott a mennyei táblákon, hogy meg kell ünnepelniük a hetek ünnepét ebben a hónapban évente, hogy megújítsák a szövetséget*” (6,17). A folytatásban az ósatyák személyével is összekötődik az ünnep (14,10 kk.; 44,1-4). Mindezek a megjegyzések az ünnep fontosságát akarják kimondani és biztosítani. Qumranban a pünkösdüi ünnepség tartalma szintén a Sinai-hegyi törvényadásra való emlékezéssel kapcsolódott össze.

Kisebbségi jelentősége ellenére az ünnep mégis tekintélyes közösségeket mozgatót meg, amit az ApCsel 2,5 kk.; 20,16 mutat. Az ApCsel 21,27 is erre utal, midőn ὄχλος-nak mondja az ünnepre érkezőket! Ha kisebbségi jelentőségű ünnep volt is, ennek ellenére a diaszpórában is megünnepelték.

A keresztyénség számára a pünkösd az egyház születésnapját jelenti. Az ApCsel 2,1-42 leírása szerint az ösgyülekezet pünkösdkor jött létre, amikor kitöltetett a Szentlélek. Péter igehirdetésére háromezer ember hitre jutott és megkeresztelkedett. Lukács a pünkösdüi eseményt üdv-történeti eseménnyé emeli, amikor a bevezető szavakban ekként fogalmaz: Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς (ApCsel 2,1). Sylvester János 1541-ben megjelent bibliafordítása arról tanúskodik, hogy a tudós humanista figyelmét nem kerülte el ez a fontos körülmény, midőn így fogalmaz: „*S mikoron az pünköstnek napja betelnék...*” Vagyis egy ígéret *beteljesedéséről* (!) van szó. Azé az ígéreté, amit mennybemenetele előtt mondott az Úr tanítványainak az ApCsel 1,8-ban.

Az óegyházban az ötvennapos örömmünnep a húsvétkor tartott eukarisztiával kezdődött. A keresztyén közösség örömeinek alapja az volt, hogy a feltámadott Krisztus a Szentlélek ajándékát adta. Az öröm abban fejeződött ki, hogy ez idő alatt nem böjtöltek, és nem térdepelve, hanem állva imádkoztak. Ezekben a hetekben keresztelték meg a katechumeneket.

A Lélek vallástörténeti és bibliai összefüggései

A Lélek Istennek egy megjelenési formája is, ahogyan munkálkodása révén – eszközökkel vagy eszközök nélkül – megismerhetővé teszi Jézus Krisztusban kijelentett tetteit. A vallástörténetben az istenség megjelenésének hármasságát szokás megkülönböztetni, amelyeket összefoglalóan *naiv megjelenési formáknak* nevezzük.

Közülnök az első, amikor az istenség a természetben jelenik meg. Voltak, akik Izrael Istene megjelenésében egy valamikori tűzdémon képét vélték felfedezni. Akik

¹ Hermann L. STRACK, Paul BILLERBECK, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, Erläutert aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2., 7. unveränderte Auflage, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München, 1978, 601.

így gondolkodnak, figyelmen kívül hagyják, hogy az Ószövetség JHVH megjelenése kísérőjelenségeiként írják a tűzzel összefüggő képzeteket. Nem tűzben, földrengésben és viharban van jelen, hanem halk és szelíd szóban (1Kir 19,12).

A második megjelenési forma az *emberalak*. Ebbe a sorba illik pl. az 1Móz 18-19. fejezete vagy a 32,24 kk. Összességében azonban kevés azoknak az előfordulási helyeknek a száma, ahol JHVH emberalakban jelenik meg. Ezeknek a kifejezéseknek, antropomorfizmusoknak sosem a képi üzenete a fontos, hanem inkább csak jelzik cselekvésének egy-egy mozzanatát.²

A vallástörténet tud az istenség fontosabb tulajdonságainak állatalakban való kifejezéséről is. Izrael környezetében a *teriomorf* ábrázolások elterjedtek voltak. Gondoljunk Egyiptomra, Asszíriára és Babilonra.³ Lehet, hogy az aranyborjú és az érc kígyó ábrázolás gyökerei is ide nyúlnak vissza.

A vallástörténet későbbi fázisaiban az istenség megjelenése spiritualizálódott, és ismeretessé váltak közvetettebb, tompítottabb formái is. Ezek közül az egyik legismertebb az *angyalokról* szóló elképzelés. A teofánia spiritualizálódásának további kategóriájába tartozik az *Úr dicsőségének* megjelenése, az *Úr orcája* és *neve*.⁴ A dicsőség, orca és név, *reprezentáló* kifejezések voltak, az angyal pedig *közvetítő* kifejezés.

Bibliai teológiai szempontból vizsgálva azt mondhatjuk, hogy az istenség megjelenése sosem önmagáért való volt, hanem mindig azért, mert a megjelenés által az istenség mondani, közölni akart valamit önmagáról. A megjelenés tehát a kijelentésért volt.

A Lélek – miként a szél (a רוח jelenti ezt is!) – Istentől jön, s mint ilyen Isten ügye akkor is ha emberrel, akkor is, ha Istennel összefüggésben fordul elő. Megfelelője a görög πνεῦμα. Mindkettőnek van meteorológiai tartalmú értelme, jelenti a „szelet” is, mint ami szintén képes változást előidézni. Wolff úgy fogalmaz, hogy nem pusztán a levegőt, hanem a „mozgásban lévő levegőt”⁵ jelenti. Mint Istentől származó dinamikus erő munkálja a kezdeményezést (חלל – 1Sám 3,2; Bír 13,25), sarkall, alkalmassá tesz (חלל – Bír 14,6) vagy felruházza az embert képességekkel (Bír 6,34). A לבש gyök „felöltözni” jelentést hordoz. Szépen kifejezi a szó azt, hogy aki a רוח-ot kapja, nem tőle van. Átala lesz valaki azzá, amiként megjelenik és cselekszik. Mindegyik jelentés Isten erőteljes beavatkozását jelzi, ami minden emberi lehetőséget és hozzáadást messze a háta mögé parancsol. Akár a prófétai igehirdetésre, akár a bírák tevékenységére gondolunk, a tétel igaz. Sőt manuális tevékenységre is a רוח tud képessé tenni (2Móz 31,3).

² Thorlief BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Sechste Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1977, 91.

³ Gustav MENSCHING, *Erscheinungsformen der Gottheit*, = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1958, Bd. II. 607.

⁴ Helmer RINGGREN, *Israelitische Religion*, 2. Auflage, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1982, 79. kk.

⁵ Hans Walter WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 3. Auflage, Chr. Kaiser Verlag München, 1977, 58.

Az Isten *Lelke* az Ószövetségben a kijelentés közlésének az eszköze volt. Ez a megállapítás azonban túl általános. Különösen a fogság előtti időszakban volt jellemző, hogy a kijelentés Isten beszéde által, tehát az ige által, vagyis közvetlenül, személyesen történt. A *רוח* ószövetségi előfordulása azonban inkább valami dinamikus, mint inkább valami konkrétat hordoz magában. A *רוח* gazdag jelentéstartalmába tartozik, hogy a gonosz is lehet JHVH által küldött *רוח*. A *רוח* főképp Isten különféle erő-megnyilvánulásait fejezi ki,⁶ a legkülönbözőbb kíséreléseikkel együtt, melyekről mind az Ó-, mind az Újszövetség gazdagon beszámol.

A qumrani gyülekezet Lélekről alkotott felfogása nem volt egységes, és a szempontokat nem is lehet egyszerűen rendszerezni. Nem a teljesség igényével említünk itt néhány előfordulást. A *főpap hivatali karizmája* (1 Q28b 2,24), a *próféták* isteni küldetésen alapuló tevékenysége is a *רוח* munkájára (CD 2,12-13; 1 QS 8,16) van visszavezetve. A Hodayot (1QH) a Szentlélek ajándékának nevezi a híveknek azt a sajátosságát, ami őket másoktól megkülönbözteti; szól azokról, akiket megerősített (1QH 7,6), akiket megtisztított (1 QH 16,11 k.). A Szentlélek működése révén jut az ember *belátásra* (1QQH 14,13), *ismeretre* (1QH 13,19), *Isten titkának ismeretére* (1QH 12,11), ő teszi képessé a híveket *szövetségben állhatatosnak maradni* (1QH 16,6) stb.

Az Újszövetségben is széles körű jelentéstartalommal rendelkezik. Jelenthet tisztátalan lelket is (Mk 1,26). Fontos locus, hogy Jézus keresztelesekor is jelen volt a Szentlélek, akit Máté galamb képében ábrázolt (Mt 3,16). A galamb szimbólum az Ószövetségben is, és az ókori Izrael környezetében élt népek vallásában és kultúrájában egyébként régóta gyakran használt jelkép volt.⁷ Az assír kultúrában a királyválasztás jelképeként ismerték. A rabbinikus irodalomban pedig gyakorta Izrael gyülekezetének a jelképe. Hogy azonban Isten Lelkét is jelképezné, a rabbinusi irodalomban csak korlátozott mértékben valószínűsíthető.⁸ Ám itt bizonyára mégis arról van szó. Az apokaliptika stílusjegyeihez tartozó *וַיִּשְׁלַח* szócska (v. ö. Jel 5,6) mint hasonlító partikula a *περιστερὰ* előtt a Mt 3,16-ban bizonyos korlátozást fejez ki. Arra utal, hogy a Lélek nem azonosítható ugyan valóságosan a galambbal, ám azt is jelzi, hogy a Szentlélek különösen valóságos erővel, a teremtmény formációját magára öltve, ezzel önmagát mintegy megüresítve jelent meg. A Lélek olyan páratlan gazdagsággal és erővel volt jelen Jézus keresztelesekor, mint aki csak hasonlatokban (*וַיִּשְׁלַח* *περιστερὰ*!) elhordozható. Zsidó elképzelés szerint a menny és a föld egymástól el-

⁶ TENGSTRÖM, S. szócikke a *רוח*-ról, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Band VII., *begr.*, G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, 1993. 408. kk. A szó alapjelentése: „*orron keresztül erősen kilélegezni*.” Ismert a „*szél*” jelentése is. Az íróprófétáknál JHVH-vel kapcsolatban a *רוח* szó használata szinte teljesen hiányzik, ami azzal magyarázható, hogy a prófétai igén van a hangsúly. Id. Claus WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen: Grundrisse zum Alten Testament*, ATD Ergänzungsreihe 6, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1978, 64.

⁷ Énekek 1,15; 4,1 stb. a tisztaság jelképeként.

⁸ Hermann STRACK, Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Evangelium nach Matthäus*, Erster Band, 7. unveränd. Aufl., C. H. Beck München, 1978, 123.

zárt. A menny megnyilatkozása a ritka kegyelem jele.⁹ Akkor történik meg, amikor Isten népe egészéről vagy az egész világról van szó. Jézus földi munkássága kezdetén a megnyílt ég, működése végén a kettéhasadt kárpit – mi több, a Megváltó mennybenmenetele! – azt jelzi, hogy Isten és ember találkozásának nincsen semmi gátja immár.

A Corpus Paulinum a πνεῦμα gazdag jelentéstartalmáról tanúskodik, melyek egymástól nem is minden esetben határolhatók le, hanem vonatkoztathatók egymásra, jelentésük olykor átfedik egymást. Találjuk emberrel kapcsolatban. Nem úgy, hogy a πνεῦμα az ember része volna, hanem sokkal inkább egy hangsúlyos szándékaiban megnyilvánuló énként szerepel, mely által teljes valójával, belső emberével az Urat szolgálja (Róm 1,9; 1Kor 2,11 stb). A πνεῦμα, mint a páli antropológiai fogalom, semmi esetre sem értelmezhető úgy, hogy a Lélek akár csak részben is azonos lenne velünk, bármilyen formában lényegünk része lenne. Barth úgy fogalmaz, hogy „*legfeljebb a helyet jelentheti (túl a σῶμα-n és a ψυχῇ-n), ahol a Szentlélek vétele valósággá lehet (1 Thessz 5,23).*”¹⁰ Mint ilyen, szemben áll az ember testi mivoltával (σάρξ ↔ πνεῦμα pl. 1Kor 5,5). Isten Lelkét is jelenti (pl. 1Kor 2,10; 6,19), mint aki adományaival gazdagít (Róm 5,5).

Az Újszövetségben a πνεῦμα értelmében, mintegy szinonimájaként használatos kifejezések fordulnak elő (παράκλητος – Jn 16,7,¹¹ χρίσμα¹² – 1Jn 2,20. 27).

A pünkösdi igehirdetés súlyponti kérdései

Szabadulnunk kellene a pünkösdi nagy és üres közhelyek vissza-visszatérő ismételtetésétől. Nem a Szentlélekről, hanem a Szentlélektől, Istentől magától vett megújult kijelentést kell továbbmondani a gyülekezetnek. A legjobb modellnek a keresztyén egyház első igehirdetése látszik, amit az ApCsel 2,14-36 versei őriznek. Sauter szavai-

⁹ Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1967, 21.

¹⁰ Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Wort Gottes*, I/1., Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich, 1947, 476.

¹¹ Lehet, hogy a jánosi παράκλητος a gnózzsal szembeni polémia kifejezése, s παράκλητος ősének a gnózisban nagy szerepet játszó mennyei segítőszemélyeket kell tekintenünk. Ugyanakkor a παράκλητος funkciója beleillik az Ószövetség közbenjáróinak hosszú sorába is.

¹² A χρίσμα a χρίω ige főnévi formája, az Újszövetségben az 1Jn-ban fordul elő (20. 27). MARSHALL szójátékot lát a χρίσμα, Χριστός és αντίχριστος szavakban, mivel mindegyik a χρίω igéből ered. I. Howard MARSHALL, *The Epistles of John*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1981, 153. Igei formája „*valakit valamivé felkenni*” jelentéssel bír, ebben az értelemben szakrális kifejezés. Az Ószövetségben a Szentlélek vételére utaló kifejezés (1Sám 16,13; Ézs 61,1). De profán jelentése is ismert, „(be)ken” értelemben. A χρίσμα ennek a cselekménynek az eredményét jelenti. János a πνεῦμα szimbólumaként, helyette használja, mert a gnózisban a χρίσμα is fontos szerepet játszott. Sákramentum jellegűnek tekintették. A magukat beavatottnak tartó gnosztikusok Istent nem Krisztus által akarták megismerni, hanem a χρίσμα által, mintegy Krisztust kikerülve, közvetlenül. János elveti ezt a tévtanítást és azt mondja, hogy a híveknek χρίσμα-juk van a „Szenttől” (Az 1Jn 1,20. versben az ἀπὸ τοῦ ἁγίου Istenre és Krisztusra egyaránt vonatkozhatna, de itt inkább Krisztusra kell érteni.), valóságos tapasztalásuk van a πνεῦμα mag vételéről. Ezzel János történetivé teszi azt, amit a gnosztikusok nem történeti valóságnak fogtak föl.

val élve azonban óvakodnunk kell attól, hogy a „*prédikálásról prédikáljunk*,” s attól is, hogy a Szentlelket, mint csupán valami „*közvetítő princípiumot tekintsük*.”¹³ Általános alapelveként mondjuk, a pünkösdi igehirdetésre is igaz, amit Barth így fogalmaz meg, hogy ami a prédikációt bevezeti, az vezeti ki.¹⁴ Merjünk egészen őszintén és egyszerűen hinni abban, hogy ha a csattanós történetet mellőzzük, Isten a hatáskeltéstől mentes, mesterkéletlen szavainkon keresztül egyszeriben szólongatni kezdi a gyülekezetet.

ApCsel 2,14-36 verseiből világos lehet mindenekelőtt az, hogy a pünkösdi igehirdetés középpontjában Krisztus van. A feladat tehát elsősorban nem a pünkösdi történet ezerszer meghallgatott újbóli elismétlése. Nem arról van szó, hogy az éppen aktuális ünnepkörben elismételgessük a hozzá kapcsolódó történetet: karácsonykor a pásztorokról és a napkeleti bölcsekről, nagypénteken Pilátusról és a hatalom többi emberéről, húsvétkor a sírhoz igyekvő asszonyokról és tanítványokról, áldozócsütörtökön a mennybemenetel körülményeiről, pünkösdkor a tüzes nyelvekről és a bábeli nyelvzavar ellentétéről, hanem: minden alkalommal Krisztus dicsőséges jelenlétéről, országa kiteljesedéséről. Maga a pusztán tény, hogy Krisztusról beszélünk, a Szentlélek műve. Barth úgy fogalmaz, hogy a Szentlélek tesz képessé Krisztusról beszélni. Ő vértette fel a prófétákat és az apostolokat, ő bízta meg az egyházat az ige szolgálatára.¹⁵ Pünkösdkor kapjon hangsúlyt, hogy Péter igehirdetésén keresztül a hallgatóság megértette, ami a Krisztus-esemény kapcsán történt, az ő egzisztenciális ügyük, mely létüket döntő módon meghatározza. *Kálvin* így ír: „*a Szentlélek kötelék, amellyel Krisztus ténylegesen magához kapcsol bennünket*.”¹⁶ E lényeges tétel kapcsán felvethető, hogy a Szentlélek valójában éppúgy Krisztus és az ember közötti nélkülözhetetlen közbenjáró szerepét tölti be, miként Krisztus az Isten és az ember között.¹⁷ Amiként Krisztus a megváltás nélkülözhetetlen személye, akként a Szentlélek munkája is nélkülözhetetlen abban, hogy a megváltás ténye a megigazulásban és az újjászületésben eljusson hozzánk. *Ravasz László* úgy fogalmaz, hogy „*a Szent Lélek munkája tulajdonképpen a kiválasztás, a kegyelmi tanácsvégzések végrehajtása*.”¹⁸ Péter igehirdetése a hallgatóság számára krisztologikus üzenetet közvetít, kiegészülve trinitárius megfogalmazásokkal: „*Jézust feltámasztotta az Isten, ... annakokáért az Istennek jobbjára által felmagasztaltatván, és a megígért Szent Lelket megnyervén az Atyától, kitöltötte ezt...*” (ApCsel 2,32-33). Jézus – Isten – Szentlélek. Involváltn trinitárius formula. Pünkösdi igehirdetésünk épp ezért mindenképp Krisztusra mutató legyen. Kompromisszumok

¹³ Henning SCHRÖER, *Pfingsten – Pfingstfest – Pfingstpredigt*, = *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXVI., Walter de Gruyter Berlin, New York, 1996.

¹⁴ KARL BARTH, *Homiletik, Wesen und Vorbereitung der Predigt*, 3. Aufl. Theologischer Verlag, Zürich, 1986, 100.

¹⁵ KARL BARTH, *Die kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Wort Gottes*, I/1., Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich, 1947, 478.

¹⁶ Inst III. 1,1

¹⁷ François WENDEL, *Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn, 1968, 209.

¹⁸ RAVASZ László, *Kis dogmatika: Hitünk igazságai*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990, 104.

nélkül. Péter is ezt tette. A Szentlélek Krisztusra mutató tevékenységében van vigasztalásunk alapja is. Krisztusról kezd beszélni. Első renden ilyenkor nem, mint megfeszítettéről, hanem úgy, mint megdicsőült és dicsőségesen visszatérő Krisztusról, akit mi várunk. „*Sursum corda!*” – *Fel a szívekkel*, mondta Kálvin a megfáradtaknak. Mert aki a Lélek által hitben az Atya jobbán ülő, dicsőségesen uralkodó Krisztust látja, annak vigasztalása van. Moltmann szerint a „*Szentlélek gyümölcse az örömben elkövetkező boldogság a szenvedés tapasztalása ellenére; és szeretetben a csalódás és gyűlölet tapasztalása dacára.*”¹⁹ Ne jelentse mindez azonban azt, hogy a Szentlélekről hallgatni kellene. Sokkal inkább azt, hogy igehirdetésünk Krisztusra mutasson, öhozzá érkezünk meg, mert a Lélek munkája órá mutat.

Péter pünkösdi igehirdetésének másik jellemvonása, hogy a hallgatóság helyes önismeretre jutott, és ennek az önismeretnek a konzekvenciái átváltoztatták az életüket. Péter többes szám második személyben tette felelőssé a hallgatóságát Krisztus kereszthaláláért. Bizonyos, hogy nem mindenki lehetett ott a keresztre feszítéskor azok közül, akik a pünkösdi prédikációt hallgatták. Ám Krisztusnak mégis az ember ősi, veleszületett Isten nélküli állapota miatt kellett meghalni. Feltámadásával ezt az ősi Isten-taszítást kellett meggyőznie. Kálvin úgy fogalmaz, hogy a Szentlélek ereje nemcsak különböző nyelveken nyilvánult meg, hanem a hallgatók szívében is. Úgy folytatja, hogy a bűnbánat, amikor szomorúságot érzünk vétkeink miatt kezdet, első lépés Isten felé.²⁰ Ez az első lépés – a bűnbánat – a Második Helvét Hitvallásban egybe van kötve a Szentlélek munkájával, „*melyet az evangéliumi ige és a Szentlélek idéz elő.*”²¹ De e döntő lépés után következik a többi, ahogyan a korábbi tapasztalásra a mostani ráépül. Ahogyan János fogalmaz: ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν (16,13). Ez a Lélek munkája: lépésről-lépésre rávezet az igazságra. „*Úgy vezet – mondja Török István –, ahogy az ember sohasem vezethetné önmagát.*”²² Aki ezt a Szentlélek általi vezetést elfogadja, arra igaz, amit Pál apostol így mond, hogy „*Akiket pedig Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai*” (Róm 8,14). Kálvin hangsúlyt helyez arra, hogy a Szentlélek nélkül az ige hatástalan marad. A Szentlélek megvilágosító hatalma nélkül az ige önmagában nem képes átadni semmit: „*Sine Spiritus sancti illuminatione, verbo nihil agitur.*”²³ Luther is hasonló értelemben beszél a Szentlélekről, amikor azt mondja, hogy ő vezet az ige megértésére. Egybekapcsolja az evangélium hirdetését és a Szentlélek munkáját.²⁴ Kálvin valamennyi tanításában és igehirdetéseiben óriási teret szentel a Szentlélek munkájának. Békési Andor másokat idézve úgy fogalmaz, hogy „*amint elmondhatjuk, hogy a bűn és kegyelem tanának kifejtése Augustinus nevéhez, a*

¹⁹ Jürgen MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1975, 50.

²⁰ KÁLVIN János: *Magyarázatok az Apostolok Cselekedeteihez*, ford. SZABÓ András, K. és é. n. 61.

²¹ „*Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo Evangelii et Spiritu Sancto excitatam*” (XIV. 2).

²² TÖRÖK István, *Dogmatika*, Free University Press, Amsterdam, 1985, 373.

²³ Inst. III. 2,33

²⁴ „*Mert nem tudánk soha, se te, sem én megismerni Krisztust, sem hinni benne, sem Urunkká tenni, ha a Szentlélek fel nem ajánlaná nekünk és szívünkbe nem adná mindezt az evangélium hirdetése által*” (Nagy Káté, Harmadik hitágazat 71.).

kiengesztelés tana Anselmus nevéhez, a hit által való megigazulás pedig Luther nevéhez fűződik, ugyanúgy elmondhatjuk, hogy a Szentlélekről szóló tanítás Istennek Kálvinon keresztül adott ajándéka az egyházban.²⁵ Igazolva látjuk ezt a fontos tételt Kálvin „A Genfi Egyház Kátéja” című munkájában is. Más alkalommal érdemes lenne ennek bemutatásával és értelmezésével külön is foglalkozni, itt azonban most csak néhány idevágó utalásban tesszük. „A Genfi Egyház Kátéja” 91. Kérdés-feleletében hasonlóképp fogalmaz, mint az iménti, Institutioból vett idézetben: „Azt gondolom, hogy a Szentlélek, míg szívünkben székel, Krisztus hatalmát érezteti velünk. Mert a Szentlélek megvilágosítása által történik, hogy értelmünkkel Krisztus jótéteményeit megfoghatjuk, a Szentlélek vési be azokat szívünkbe, s egyedül a Szentlélek ad nekik bennünk helyet. Újjászül, új teremtményekké teszen. Tehát mindazon ajándékokat, melyek Krisztus által részünké lesznek, a Szentlélek ereje által vesszük.” A 113. kérdés-felelet is a Szentlélek munkájával foglalkozik: „...De a Szentlélek világosságával képessé tesz annak megértésére, ami egyébként felülmúlná értelmünket, s minket a bizonyosságban megerősít, szívünkbe bevésve az üdvösség ígéreteit.” Brunner úgy fogalmaz, hogy „elsődlegesen a Szentlélek is beszélő Lélek – Isten benső beszéde bennünk, mely által az istenfűságot ígéri nekünk és a felebarátért való szolgálatra igénybe veszi.”²⁶ A Heidelbergi Káté az 54. kérdés-feleletében azt mondja ki, hogy az Isten Fia egy „kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi.” Vajon véletlen lehet-e, hogy a sorrendben az „igéje” elé teszi a Szentlelket? Bizonyosan nem véletlen a sorrend akkor sem, ha tudjuk, hogy a 123. kérdés-feleletben a sorrend fordítva van. Schweizer így fogalmaz: „ha valaki kezdi megérteni, hogy az a mód, ahogy Jézus élt és meghalt, ami először oly értelmetlennek látszik számára, ez lesz az, ami őt rendbe, újból Istennel való közösségbe hozhatná, akkor a Szentlélek munkálkodik.”²⁷

A harmadik szempont, amire a pünkösdi igehirdetés figyeljen az, hogy a gyülekezet nem maradhat meg a hallgatás passzivitásánál. A pünkösdi igehirdetés tettekre sarkalljon. Ébressze fel a „Mit cselekedjünk?” kérdését (ApCsel 2,37). Tettekké kell válnia a hallott igének, ami a רבה értelmében lehet megszólító szó és tett egyszerre. Kálvin „A Genfi Egyház Kátéja” című művében annak kapcsán, hogy a Szentlélek indítását közönyösen kell-e várnunk, így fogalmaz: „A legkevésbé sem. Sőt inkább az a cél, hogy a hívek, ha hidegnek, az imádkozásra tünynak vagy alkalmatlannak érzik magukat, menten Istenhez meneküljenek s kérjék, hogy a Szentlélek lángnyelvei lángra lobbantsák őket, s így az imádkozásra képessé legyenek” (245).

Az igehirdetés nem állhat meg annál a pontnál, hogy csupán kérdést támaszt. Mert Péter pünkösdi prédikációjában az igehirdetést hallgatók kérdésén kívül az apostol ajkán válasz is hangzik. Ez pedig a megtérés szükségességére vonatkozik. A válaszban benne van

²⁵ BÉKESI Andor, *Kálvin a Szentlélekről*, Evangéliumi Kálvinizmus Füzetek, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1985, 9.

²⁶ EMIL BRUNNER, *Dogmatik III.: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vergebung*, Zwingli-Verlag Zürich und Stuttgart, 1960, 151. De a régebbiek közül többeket is lehet említeni, akik hasonló értelemben tanítanak pl. H. BAVINCK, *Gereformeerde Dogmatiek*, III. J. H. Kok Kampen, 1910, 572., TAVASZY Sándor, *Református keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, 1932, 214. kk.

²⁷ EDUARD SCHWEIZER, *Heiliger Geist*, Kreuz Verlag Stuttgart, Berlin, 1978, 172.

minden, amire az embernek szüksége van. A kifejtésben nem bocsátkozik részletekbe, mert a megtérése előtt megfogalmazódó kérdések a teljes Istenhez fordulásban választ nyernek. A Péter által válaszként hangzó μετανοία²⁸ az ember Isten nélküli állapotának a gyökér-problémáját oldja meg.²⁹ Nem tüneti kezelést ad, hanem arra ad választ, amiből az ember elesett állapotának, az ἔργα τῆς σαρκός Gal 5,19-ben megfogalmazott megnyilvánulásai kiindulnak. Más szavakkal is elmondja, hogy mit jelent ez: Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. A megtérés nem csak a gonosz cselekedetektől való szabadulást jelenti, hanem elszakadást, szabadulást (σῶζω) attól a nemzedéktől, amely Krisztusban nem látta meg Istent. Minden olyan értéktől, akár tisztes hagyományoktól való elfordulást, amelyek akadályozhatnak abban, hogy Krisztus személyén keresztül Isten hatalma láthatóvá legyen. A megtérés még attól a környezettől, kegyességi irányzattól is szabadabbá tesz, amelyben a megtérés folyamata végbemegy. Mindezek csak eszközök lehetnek, de nem köthetnek meg. Ezért jó, ha a pünkösdi – de minden Krisztusról mondott – igehirdetés teológiai és kegyességi irányzatoktól szabad, mintegy azok fölött áll, a szó legigazabb értelmében vett *ige*, melynek természete, hogy minden keretet – hagyományt, megszentelt, egykor akár megtérésre segítő körülményt – szétfeszítsen és újjáteremtsen, s Krisztus gazdag tárházából mindig újat hozzon elő.

²⁸ A Második Helvét Hitvallás szerint „*pœnitentia est vera ad Deum conversio*,” (XIV.) tehát a bűnbánat (megtérés) Istenhez való igaz odafordulás. Nem biztos, hogy a שׁוּב értelmét a metanoi, a görög etimológiája felől kell megközelítenünk, mindenesetre megjegyezzük itt, hogy Tókes István, *A Második Helvét Hitvallás magyarázata (Commentarium in Confessionem Helveticam Posteriolem I.)*, A Romániai Református Egyház kiadása, Kolozsvár, 1968, 179.) című művében így ír: „Mert a bűnbánat görögül μετανοία, mely összetevődik a μετά = után, és a νοῦς = elme, vagyis érzés, gondolkodás szavakból. A νοῦς a léleknek ama kiváló képessége, mely az állatok elé helyez mindent, és amelyet – egyfelől – Isten olt az emberbe, hogy helyesen értse és gondolkozzék a mennyiekről, – másfelől –, amelyet ostromolnak, elhomályosítanak és megrontanak a test indulatai. Helyesen állítják tehát, hogy a – görög – μετανοεῖν arra vonatkozik, amit utólag kell megérteni, amikor tudniillik valaki – előbb – rútul vétkezik, de cselekedetének elkövetése után mégis észhez tér...” A שׁוּב felől közelíteni szerencsésebb, aminek az alapjelentése meghatározása körül Fabry szerint nehézségek vannak: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Band VII., begr. G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, 1993, 1121. Megjegyzi ugyanott, jó abból kiindulni, hogy a שׁוּב eredetileg mozgást kifejező ige volt, alapjelentését ekként lehet meghatározni: miután egy meghatározott irányba elmozdult, ezt követően ellentétes irányba elmozdulni; az eredeti irány felé törni. Lásd még A. J. SOGGIN, szócikkét a שׁוּב-ról: Ernst JENNI, Claus WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band II., Chr. Kaiser Verlag München, Theologischer Verlag Zürich, 1976, 886). Megfordulni, elfordulni (Péld 20,26), anélkül, hogy az irányra vonatkozó magyarázatot mondana. Ebben az is benne van, hogy a שׁוּב „Istenhez visszatérni” teológiai jelentése a kiindulóponthoz való visszatérést nem automatikusan feltételezi. Ez az értelmezés lehetővé teszi, hogy a שׁוּב teológiai értelme előtti fázisában liturgikus odafordulást jelentett az isten(kép)hez (ld. Fabry i.m. u.o.).

²⁹ KALVIN, i.m. 62 felveti, hogy „Péter világosan beszélt a megtérésről (megbánás), de Lukács annak csak a lényeges részét érinti, nem szó szerint közli Péter beszédét.” Ha így van is, Péter nem szó szerint lejegyzett beszédének tartalma összefoglalható volt Lukács számára a μετανοία szóban, s ezzel egy nagyon lényeges teológiai tételt mondott ki.



A Szentlélek kitöltetése. „És mikor a pünkösöd napja eljött, mindnyájan egyakarattal együtt valának. És lőn nagy hirtelenséggel az égből mintegy sebesen zúgó szélnek zendülése, és eltélé az egész házat, ahol ülnek vala. És megjelentek előttük kettős tüzes nyelvek és üle mindenikre azok közül. És megtelének mindnyájan Szent Lélekkel, és kezdének szólni más nyelveken, amint a Lélek adta nékik szólniok.” ApCsel 2, 1-4.

TANULMÁNYOK

ENGHY SÁNDOR
DOEDENS, JAAP
KODÁCSY TAMÁS
FEKETE ÁGNES
RÁCSOK GABRIELLA

dass David alle für ihn wichtige Texteinheiten mit dem Ausdruck des Glücks (אשרי) begann und endete:⁵

Die rabbinische Auffassung sieht die Einheit des ersten und zweiten Psalms auch mit den achtzehn Bitten in Zusammenhang, die im Zentrum des jüdischen Gottesdienstes stehen. Nach dieser Auffassung ist eigentlich das Wesen „des Gebetes“ die Verherrlichung der Taten JHWHs. Er ist die Quelle des Segens, ihn überhaupt hat es Sinn, um etwas zu bitten. Dies rechtfertigte in diesem Zusammenhang die lange Reihe der Bitten vom Anfang der Psalmen an, bis Psalm 20,2, wo steht: יְעֹנֶךָ יְהוָה בְּיוֹם צָרָה - Erhöre dich der Herr in der Zeit der Not!⁶

Wer das Glück im Zusammenhang der Einheit von Psalm eins und zwei interpretierte, hat richtig gedacht, dass die Herrschaft des Menschen im größeren Zusammenhang nur zusammen mit dem Königtum JHWHs Sinn hat, inwiefern sie an ihm befestigt und in ihm verwurzelt ist. David und die Mission des davidischen Königtums dienten auch um zu zeigen, wie dieses System funktioniert, wo sich der König mit der Königsherrschaft Gottes verbindet.⁷ Deshalb konnten der erste und zweite Psalm zusammen auch ohne Überschrift die Einführung des ganzen Psalters sein. Die beiden Psalmen werden nicht aus Versehen durch den Ausdruck אשרי eingerahmt (Ps 1,1; 2,12), wodurch in der von JHWH geführten Geschichte die Basis der Ausbreitung der Macht des irdischen Königs bestimmt ist.

Auch Jesus⁸ konnte nur auf diesem Weg, indem er David folgte, das Geheimnis des Glücks verkündigen. Auch er begann sein öffentliches Wirken mit einer Seligpreisung, betonend das Himmelreich, das heisst das Reich JHWHs.

halakhah.com/pdf/zeraim/Berachoth.pdf; אשרי כל-יחסי בו (תהלים ב) - <http://www.mechon-mamre.org/b/1/1101.htm> ; „... Happy is the man... ‘happy are all they that take refuge in Him!’... according to R. Johanan Pss. I and II formed one Psalm. - *Talmud - Mas. Berachoth* 10a - <http://halakhah.com/pdf/zeraim/Berachoth.pdf>

⁵ כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי - <http://www.mechon-mamre.org/b/1/1101.htm>; „Every chapter that was particularly dear to David he commenced with ‘Happy’ and terminated with ‘Happy’ - <http://halakhah.com/pdf/zeraim/Berachoth.pdf>

⁶ „Und wenn dir jemand sagen sollte: (Bis zu diesen Worten Ps 20,2) sind es ja 19 Psalmen, so antworte ihm: „Warum toben die Heiden““ (Ps 2) gehört nicht dazu (sondern bildet mit Ps 1 einen Psalm -).“ - STRACK, BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 725.

⁷ „Books I–III (i.e., Psalms 1–89) of the Psalter place more emphasis on the role of human (i.e., Davidic) kingship in God’s plans, whereas Books IV–V (i.e., Psalms 90–150) place relatively more emphasis on divine kingship. (An important corollary to this point is that psalms attributed to King David, including many of the so-called messianic psalms, occur more frequently in Books I–III than in IV–V.)“ - H. W. BATEMAN, D. B. SANDY, *Interpreting the Psalms for teaching & preaching*, St. Louis, Mo, 2010, 49.

⁸ „Very appropriately did mighty David set forth a beatitude at the beginning of his composition, imitating him who is both his son and his Lord—I mean, Christ the Savior—who began his teaching to the holy disciples with beatitudes: “Blessed are the poor in spirit,” he said, “because theirs is the kingdom of heaven.” - *Theodoret of Cyrus : commentary on the Psalms 1-72*. - R. C. HILL, (Transl.), Washington, DC 2000, 46.

So lesen wir diesen Gedanken im griechischen Text und in seiner hebräischen Übersetzung: Μακάριοι... ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν - מְלִכּוּת הַשָּׁמַיִם... אֲשֶׁר - Mt 5,3.⁹

Wegen des Gedankens des Königreiches von JHWH wird häufig¹⁰ der Zusammenhang zwischen den beiden ersten Psalmen und der Krönungsliturgie betont, als gesagt wird, dass der Autor an einen der letzten Könige von Juda gedacht hätte, dass heisst der König hat sich bei seiner Krönung zur Einhaltung der für ihn geltenden Bestimmungen verpflichtet.

Diese Auslegung wird durch den ersten Psalm selbst unterstützt, auch wenn wir ihn als eine eigenständige Einheit betrachten. LIMBURG¹¹ Erklärung verweist auf die Tatsache, dass der Vers sechs eigentlich den ganzen Psalm eins zusammen fasst, in dem das erste Wort mit א - dem ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets - beginnt und mit ת - dem letzten Buchstaben des Alphabets - endet (תאכר - אֲשֶׁר). Zu Beginn der Sammlung fasst also der Psalm nicht nur ein Kapitel, sondern den Inhalt des gesamten Buches zusammen um zu verkündigen, dass die ganze Geschichte von A bis Z durch JHWH zur Erfüllung geführt wird,¹² in der es für den Menschen zwei Alternativen gibt: entweder mit Ihm, Ihm gehorsam, oder ohne Ihn. Dieser ist der Weg der Sünde und des Todes, wie es auch die Zerstörung der Schuldigen beweist.

Im Vers 1 des ersten Psalms beinhaltet die Massora Parva in dieser Hinsicht eine wichtige Botschaft. Die Massora Magna Nummer 1 (1Mm 3193)¹³ zeigt, dass sich in der Massora Parva gezeichnete vier Stellen der circellus (אֲשֶׁר) auf das Wort (אֲשֶׁר) beziehen.

⁹ *Hebrew New Testament Translation from the Greek* by Prof. Franz DELITZSCH, Jerusalem, 2002. 8.

¹⁰ P. C. CRAIGIE, M. E. TATE, *Psalms 1-50 Word biblical commentary*, vol. 19, [Nashville], 2004, 60.

¹¹ „The first word in this first psalm began with alef, the first letter of the Hebrew alphabet. The last word in this psalm begins with tav, the last letter of the alphabet“- J. LIMBURG, *Psalms*, Louisville, 2000. 3.

¹² Der Begriff אֲשֶׁר bedeutet im Grunde genommen irgendeine Form des Schreitens, Gehens und der Führung. Diese Bedeutung finden wir in den Wörterbüchern:

המלון החדש : אוצר שלם של הלשון העברית הספרותית, המדעית והמדברת, ניבים ואמרות – אֲשֶׁר... הֵלֵךְ, צִנֵּה
/ *ha-Milon he-hadash; otsar shalem shel ha-lashon ha- 'lvrit ha-sifrutit, ha-mada 'it yeha-meduberet, nivim va-amarot 'lvriyim va-Aramiyim, munahim benle 'umiyim*, by Avraham EVEN-SHOSHAN, Yerushalayim, 1968, א - 172; ד -
A new concordance of the Bible : thesaurus of the language of the Bible : Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms (Ed.), Abraham EVEN-SHOSHAN, Jerusalem, 1992. 127.
132.; אֲשֶׁר... denom. of → אֲשֶׁר; MHb.²; probably orig. with I. ... אֲשֶׁר I - *The Hebrew & Aramaic Lexicon Of the Old Testament* by L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, CD-Rom Edition, vol. 1, Leiden, 1994-2000., א - ח, 1994. In collaboration with G. J. JONGELING-Vos and L. J. DE REGT, 974.
973.; אֲשֶׁר ... schreiten" - *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, KOEHLER & BAUMGARTNER W. Dietrich, S. ARNET, (Hg.), Leiden [etc.], 2013, 51.

¹³ G. E. WEIL, *Massorah gedolah iuxta codicem leningradensem B 19 a*; Vol. I: *Catalogi*, Romae, 1971, 353.

אשרי ר' במע [מרכא נעיא ר'פ]
וסימנהון [בלשון תרגום] : גברא
גוברא בר נשא שמע ל

נברא	Ps. 1,1
בר נשא	Ps. 32,2
גוברא	Ps. 40,5
שמע ל	Prv. 8,34

Wie zu sehen ist, kommt der Begriff **אמר** viermal am Anfang des Verses mit diesem Akzent (*mér' ká, ga'ya*) in der Hebräischen Bibel vor. Die für diese Verse charakteristischen Wörter gibt WEIL aramäisch an, mit den Stellen wo sie vorkommen.¹⁴ Dementsprechend sind diese Akzente für das Vortragen des Textes wichtig, also weisen auf einen anhaltenden Ton hin, um etwas nachdrücklich zu machen und dem Verstehen Richtung zu zeigen.

Bereits beim ersten Auftreten des Begriffes sind der Schwerpunkt der Botschaft und die Wichtigkeit der Verbindung zwischen den Wörtern verständlich (Ps 1,1). Der Psalm spricht nicht an und für sich über die Glückseligkeit, und bezugnehmend auf ihn auch nicht über alle Menschen, sondern er bindet das Glück nur an den Menschen (אשרי - אשר - Ps 1,1), dessen Leben nicht durch den Rat der Gottlosen (הלך - Qal qtl Form), sondern durch die erfahrbare Herrlichkeit des Gesetzes JHWHs (בחרת יהוה חפצו - Ps 1,2) bestimmt ist.¹⁵

¹⁴ „With this accent” – P. H. KELLEY, D. S. MYNATT, T. G. CRAWFORD, *The masorah of „Biblia Hebraica Stuttgartensia”: introduction and annotated glossary*, Grand Rapids, MI [etc.], 1998, 81; מרבה... מרבא... מירבה... שנים מזהב... סימון א, 1998, 81; Verbindender Akzent mit dem angezeigten Zeichen - ha-Milon he-hadash; otsar shalem shel ha-lashon ha-ivrit ha-sifrutit, ha-mada'it veba-meduberet, nivim va-amarat, Ivriyim va-Aramiyim, munahim benle'umiyim, me-et Avraham EVEN-SHOSHAN, *be-hishtatfut hever anshe mada'* [7 volumes], Yerushalayim, Kiryat-Sefer, 1969, 1531; „מרבה...מארך...prolonging; the Sephardi name for מרבא” – R. MASHIAH, *Names of accents and diacritical punctuation signs in poems by North African Jewish Poets*, Sefarad Revista de Estudios Hebraicos y Sefardies, 2002. Año 62. Number 2 349-368. 357. 360.; „ga ya” – G. KHAN, *„Ga ya.” Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Edited, by G. Khan, Brill Online, 2014. – http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/gaya-EHLL_COM_00000618?s.num=2; „Beginning of the verse” – KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 181; „סימן” Mnemonic devices, excerpts, or signs... סימניהם their signs... – KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 157; „בלשׁה” „Language...” – KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 83; חרונים - the Chaldaic (Aramaic) versions of the Scriptures” – M. JASTROW, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, London, New York. 1903. 1695.

¹⁵ „Der nominale Satz... ist ein Beziehungs-Anhaltspunkt, der eindeutig entscheidet, in welchem logischen, zeitlichen, räumlichen Zusammenhang die Begebenheiten im Kontext verstanden werden müssen.“ – P. KUSTÁR, *Az Ószövétség megértése*, Debrecen, 1988, 19.; Der Begriff *הנח* als Herrlichkeit ist mit irgendeiner Tätigkeit, Beschäftigung verknüpft. – „Delight ...

Der Begriff des Glücks bezieht sich auf diejenigen, für die JHWH nicht gleichgültig ist, sondern sich mit seinem Willen emotional verbunden fühlen, und sich mit ihm identifizieren möchten.¹⁶

Damit kann unter den beiden Akzenten neben dem Akzent mé¹ ká², der Akzent ga³ ya im Begriff אָסֵף in Verbindung gebracht werden. Ein ähnliches Phänomen drückt im Ps 1,2 und 2,1 der Begriff הִנָּה aus, wo er auf irgendeine Tierstimme anspielt.¹⁷

Es geht hier um eine physische Inanspruchnahme, die das Herz beansprucht, woran sich der Mund mit den Stimmbändern beteiligt. Der Text verwendet diesen Begriff zur Kennzeichnung der Stimme der Taube oder des Löwen. In den verschiedenen Erklärungen bezieht sich das Wort auf das laute Lesen, Meditieren, wobei man die Praxis der östlichen Lesegewohnheiten deutlich erkennen darf.¹⁸

Interessanterweise ist die zweite Bedeutung des Begriffes הִנָּה "Verwerfung". Es ist unglaublich, mit welcher Vollkommenheit der Begriff הִנָּה durch die Verbundenheit der ersten beiden Psalmen die Alternative der Verwerfung beinhaltet: entweder JHWHs Wille bestimmt den Menschen, er beherrscht ihn, und so erfüllt sich Sein Reich im menschlichen Leben in der Geschichte, oder diejenigen haben an Verwerfung, Untergang teil, die JHWHs Königsherrschaft ignorieren.¹⁹

Wenn wir über Psalm 1 im Zusammenhang der beiden ersten Psalmen nachdenken, kann auch der Aspekt des Messias des Neuen Testaments nicht ausser Acht gelassen werden. In diese Richtung geht dann auch die nächste Massora Magna (Ps 112,1) weiter, nach der der Ausdruck אֲשֶׁר־אֵשׁ in der hebräischen Bibel nur einmal vorkommt.

in which one takes delight – ones business or occupation..." - *The interpreter's bible : the Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Versions with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible*, [ed. George Arthur BUTTRICK ... [et al.], Volume IV *Psalms The Book of Proverbs*, New York [etc.], 1955, 20.

¹⁶ "to experience emotional delight." - *Theological Wordbook of the Old Testament Volumes 1 & 2* - R. L. HARRIS, (Ed.) Chicago, 1981, 712b; Die primäre Bedeutung von הָסִיף ist „wollen“: רָצוּהוּ - A new concordance of the Bible i. m. 389. „wollen“ - *Pons Kompaktwörterbuch Althebräisch Althebräisch-Deutsch*, von: F. MATHEUS, Dr., Stuttgart, 2006, 2691.

¹⁷ „The verb הִנָּה ... is often translated with the English verb „meditate on“... involves one's mouth and one's vocal cords... pigeon and lion ... in Isa 38:18 and Isa 31,4... Several texts do identify the mind (לֵב) as the organ of this activity (Isa 33:18)...“ - B. D. SOMMER, *Psalm 1 and the Canonical Shaping of Jewish Scripture* = I. KALIMI, *Jewish Bible Theology: Perspectives and Case Studies*, Winona Lake, Ind, 2012, 199- 221. 206.

¹⁸ „The verb „ponder“ (yehgeh) does, indeed, mean „moan, hum, utter, speak, muse,“ but all meanings involve the same process. For the man is pictured as reading over texts of this law to himself. This half-aloud reading and rereading are really the process of musing or meditating as it may be practiced in the Orient.“ - H. C. LEUPOLD, *Exposition of Psalms*, Grand Rapids, MI, 1990, 35. 36.

¹⁹ „It is also possible that our Psalm refers to the messiah..“Our Rabbis interpreted this as referring to the king messiah.“ - A. IBN EZRA, ben M., H. N. STRICKMAN, *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the First Book of Psalms : Chapter 1-41*, Brighton [Mass.], 2009, 25.

Nach dem ersten Circellus über dem Wort אָסֵרִי (אָסֵרִי - Ps 1,1), bezieht der zweite offensichtlich die Massora Parva 2 (2⁵) auf den Ausdruck אָסֵרִי אֵלֶיךָ. Dementsprechend erfahren wir in Übereinstimmung mit der Massora Magna 2, dass der Begriff אָסֵרִי אֵלֶיךָ, obwohl er nur einmal in der Hebräischen Bibel vorkommt, es diese Konstruktion aber einmal auch ohne Artikel gibt: אָסֵרִי אֵלֶיךָ - Ps 112,1.

Wir wissen aus der Analyse des Textes, dass wir hier den einzigen Vers in der hebräischen Bibel haben, wo die Wörter אָסֵרִי und חָפֵץ in einem Vers zu lesen sind. Diese Tatsache hat im Rahmen des ersten Psalms die folgende Bedeutung:²⁰ Man kann es drehen und wenden wie man will, das Glück des Menschen und seine Weiterführung durch JHWH Schritt für Schritt auf dem Weg der Erfüllung seines Lebens unter seiner Herrschaft gehören in besonderer Weise zusammen. Diese reale Möglichkeit der Erfüllung eröffnet das Ihm gehorsame menschliche Verhalten, dessen Maß auch Jesus selbst nicht geändert hatte. Er wusste, dass das Himmelreich nicht automatisch jedem und jeder geöffnet wird. Es ist nämlich nicht genug zu sagen: Herr, Herr (Mt 7,21). Der enge, aktive Kontakt mit dem Willen JHWHs ist unvermeidlich.

Interessanter Weise halten die Psalmen es für sehr wichtig, das Glück zu betonen.²¹ Es ist aber klar, dass der oben genannte Text nicht die gezwungene, bewusste, untertänige Gehorsamkeit betont, als er die Wörter אָסֵרִי und חָפֵץ verwendet (Psalm 112,1). Genau so geschieht es im ersten und zweiten Psalm und in seinem neutestamentlichen Kontext. Es wird immer die Begeisterung für den Willen JHWHs betont (בְּחֹרֶת יְהוָה חָפֵץ - Ps 1,2 - בְּמִצְוֹתָי חָפֵץ - Ps 112,1), die, wo es wirklich ernst ist, sich in der Treue zu Ihm zeigt. Wer an der Weisung JHWHs Gefallen findet, sich unter seiner Herrschaft in seinem Schutz glücklich fühlt, der wird auf jeden Fall den Weg finden, um immer mehr über ihn und von ihm zu erfahren, sich von Ihm angezogen fühlend zu seiner Verfügung zu stehen. Aber wie anders könnte man sich verhalten, wenn er durch sein Herzenswunsch angeführt die erfahrene Liebe erwidert: Man lauscht einfach auf die Worte des Menschen, den man lieb hat. So lebt der Mensch, der einmal die Liebe JHWHs erlebt: Er ist auf der Suche nach der Möglichkeit, auf seine Liebe ganz konkret, ihm gehorsam reagieren zu können.

Wenn wir die in der Massora angegebene nächste Stelle (Psalm 32,2) untersuchen, wird die Schlüsselbedeutung der Akzente méř ká, ga'ya unter dem Wort אָסֵרִי noch verständlicher. Im Psalm 32 kommt das Wort אָסֵרִי zweimal vor, aber nur die Form im Vers 2 hat die in der Massora angegebenen Akzente méř ká und ga'ya:

²⁰ „...it is not the keeping of the commandments that is stressed but the delight that such a one has in them. Ps. 1:2 immediately comes to mind. He studies them, reflects on them; and such deep interest in them, if it is sincere, must eventuate in ready obedience to them.“ – LEUPOLD, *Exposition of Psalms* 785.

²¹ Bei GERSTENBERGER lesen wir über den Begriff אָסֵרִי „...are concentrated in the book of Psalms, where we have twenty-six out of forty-five occurrences...“ - E. S. GERSTENBERGER, *Psalms ; Part I : with an introduction to cultic poetry ; The forms of the Old Testament literature*, Grand Rapids, Mich., 1991, 40.; Die 45 Stellen des Begriffes אָסֵרִי wo er insgesamt vorkommt und die 26 Stellen in den Psalmen finden wir bei EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible* 132.

אֲשֶׁרִי אֲדָם לֹא יִחַשֵׁב יְהוָה לוֹ עוֹן. Wenn diejenigen Recht haben, die im Hintergrund des Psalms den Fall von David und Bathseba sehen,²² beinhaltet der Text eine besonders wichtige Botschaft, an der durch die Massora angezeichneten Stelle mit *mér 'ká* und *ga'ya* am Anfang des Verses. Der Psalm veranschaulicht nämlich durch drei Aspekte der Sünde den völlig verlorenen Zustand des Menschen (פֶּשַׁע - חַטָּאת - עוֹן - Ps 32,1. 2.), um so einen Ausweg aus der Verlorenheit zu zeigen, dreimal umschrieben die Lösung, die Fülle der Rettung: אֲשֶׁרִי נָשִׂי פֶשַׁע - כִּסּוּי חַטָּאת - לֹא יִחַשֵׁב יְהוָה לוֹ עוֹן - Ps 32,1. 2.²³

Auf diese Weise drückt der Psalm aus, dass JHWH alle Erscheinungsformen der Sünde wegnimmt, verdeckt. Er vergibt nicht nur den Aufruhr oder verbirgt das orientierungslose Verhalten, sondern beabsichtigt gar nicht, an das sich von ihm Entfernen zu denken, es im Auge zu haben oder es dem Menschen zuzuschreiben.

Den endgültig verlorenen Zustand hatte auch Paulus im Auge, als er auf die Fülle der Rettung von der Sünde hinwies und aufgrund des Psalmes 32,1-2 über Gnade Gottes sprach: Röm 4,7-8. Auch für Augustinus hat der Psalm den Ausweg in seiner Verlorenheit gezeigt. Deshalb konnte er für ihn so geliebt gewesen sein, und hat er ihn oft mit Tränen in seinen Augen gelesen, und schrieb es gegenüber seinem Krankenbett an die Wand.

Auch für das spätere Judentum war das Geschenk der Vergebung wichtig, wie es das Fest des großen Versöhnungstages demonstriert hatte, dessen wesentlicher Teil das Zitieren des Psalmes 32 ist. Zweimal wörtlich wird im Traktat Joma 86b der Psalm 32, 1 zitiert: אֲשֶׁרִי נָשִׂי פֶשַׁע - כִּסּוּי חַטָּאת.²⁴

Der für uns wichtigste Schlüsselbegriff des Psalmes ist doch aufgrund der Massora das Wort אֲשֶׁרִי, das hier mit dem Begriff אֲדָם verknüpft ist (אֲשֶׁרִי אֲדָם - Ps 32,2). Der Psalm spricht über das Glück des Menschen, der als Geschöpf vor Jahwe steht²⁵ und durch Ihn geführt wird. Diesen Menschen lässt Er nicht im Stich, sondern gewährleistet ihm die Möglichkeit der Erneuerung, wie es auch Paulus in der Gnade Gottes begründet versteht (Röm 4.) Deshalb kann die Gemeinde am Ende der Geschichte vor ihrem Herrn stehen, wie eine geschmückte Braut für ihren Mann bereit ist.²⁶

²² „The Psalm is generally thought to have been composed by David after his adultery with Bathsheba and the murder of Uriah... favourite.. Augustine...often read this Psalm with weeping heart and eyes, and before his death had it written upon the wall which was over against his sick-bed...“ - A. F. KIRKPATRICK, (Ed.), *The Book of Psalms*, Cambridge, 1951, 161.

²³ „...the three terms as a whole specify the full dimensions of human evil...the three terms designating the manner of forgiveness...they indicate the completeness of divine deliverance from evil which makes happiness possible.“ - CRAIGIE, TATE, *Psalms* 1-50, 266.

²⁴ *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud* מסכת יומא Tractate Yoma Translated into English with notes, glossary under the editorship, of I. Epstein London, 1974, 86b.

²⁵ וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם - 1Mose 1,26

²⁶ „On his side, God takes up his abode with the saints (21:3). The presence of his tabernacle with them means that just as he made Israel his abode, so he will make the saints, who are the church, his abode...The New Jerusalem is holy (21:2). The cowardly, unbelieving, and abominable, murderers, immoral people, sorcerers, idolaters, and liars will not be part of it (21:8, 27; 22:15).“ - R. H. GUNDRY, *The new Jerusalem : people as place, not place for people*, Novum

Aber als Paulus die Geschichte von Abraham und David verbindet, spricht er nicht über die Gnade, die den Menschen verantwortungslos macht, sondern aus der die ethische Verantwortung des Menschen entspringt. Diese Verantwortung übernahm Abraham, als er bereit war, Isaak als Opfer darzubringen. Das heisst die Geschichte der Endzeit spricht auf jeden Fall über die Taten JHWHs, über Seine Erlösung,²⁷ über die Entfaltung Seiner universalen, königlichen Herrschaft.²⁸ Diejenigen aber, die darauf nicht vorbereitet werden können, haben keinen Platz in seinem Königreich. Diese werden in der Offenbarung des Johannes an vielen Stellen (21,8. 27.; 22,15) aufgezählt. Die mediale Partizip Perfekt Form hilft es zu verstehen: Offb 21,2 - κεκοσμημένοι. Der Text bezieht sich auf diejenigen, bei denen für ihr Leben die an JHWHs prachtvolle Werk gerichtete Ordnung keine Folgen hatte und er nicht im Leben der Seinigen Ordnung schaffen konnte, weil sie in der Tat nicht eingehend Gegenstände seines Erlösungswerkes wurden. Deshalb ist ihre Vorbereitung auf die komplette Erneuerung auf halbem Wege hängen geblieben.

Der durch WEIL angegebene dritte Begriff אֱשֶׁר־ zeigt mit seinen verstärkenden Akzenten zu Beginn des Verses genau in diesem Zusammenhang das heldenhafte²⁹ Verhalten des Menschen: אֱשֶׁר־ הִנָּהוּ - Ps 40,5. Wieder betonen die Akzente mēf ka und ga ya, dass der Mensch nicht an sich glücklich ist, sondern das Glück abhängig ist von seinem Vertrauen auf JHWH: אֱשֶׁר־ הִנָּהוּ אִשְׁרָאֵם יְהוָה מְבִטָּחוֹ - Glücklich ist der Mann, der sein

Testamentum, 29 no 3 JI 1987, 254-264. 257. 258.; „The prophetic message sees the kingdom of God being realized in the Jerusalem that is very much part of this world. But the apocalyptic message of Revelation 21 rejects the city of this world for a new city that will come down from heaven.” - J. TIMMER, *From Eden to the New Jerusalem The Bible and the City*, Reformed Journal, 23 no 8 Oct. 1973, 21-25. 25.

²⁷ „V. 1 features two passive instead of active participles... V. 2 logically is also a passive phrase... in terms of ethical posture (v.2c: „in his spirit there is no deceit”) may reflect a later effort to stress the responsibility of the faithful...” - GERSTENBERGER, *Psalms ; Part I : with an introduction to cultic poetry ; The forms of the Old Testament literature* i. m. 141.; Die passive Formulierung des Psalmes 32,1-2 (לֹא יִחַשֵׁב יְהוָה לוֹ) - בְּסוּרִי - בְּסוּרִי - beschreibt JHWHs Tat, woraus die menschliche Verantwortung hervorgeht. Diese Formulierung drückt aus, dass mit der Vergebung JHWH handelt, aber daraus folgt das ethische Verhalten des Menschen.

²⁸ „The better textual tradition (A et al.) reads the plural „peoples” (λαοὶ) in 21:3, apparently to emphasize the internationality of the church, made up as it is of the redeemed from the pagan nations as well as from Israel. As peoples, the church will be God’s city.” - GUNDRY, *The new Jerusalem : people as place, not place for people* 257.; Der byzantinische Text versteht allem Anschein nach die Universalität der Gemeinde, den grösseren Zusammenhang nicht: Einzahl, anstatt Mehrzahl - καὶ αὐτοὶ λαὸς αὐτοῦ ἔσονται - und sie werden sein Volk sein - λαὸς - *The New Testament in the original Greek : Byzantine textform 2005 / compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont* Southborough, MA, 2005, 560. http://bibletranslation.ws/down/Robinson_Pierpont_GNT.pdf

²⁹ נָבִיא... Held (im Kampf) - Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament i. m. 89. Nicht jeder erringt den Sieg, sondern der im Kampf standhalten kann, wie die Helden Davids die ins Lager der Philister einbrachen und ihr Leben für ihn einsetzten um ihrem Herrn Wasser bringen zu können (2Sam 23,16).

Vertrauen auf den Herrn setzt - Ps 40,5.³⁰ Also spielt der Begriff אָשֶׁר am Anfang eines Verses wieder eine essentielle Rolle.

Im Psalm macht den Psalmisten³¹ die erlebte Rettung aus der Mitte der Zerstörung zum Botschafter der Wahrheit JHWHs in der großen Gemeinde: בְּרָבָה בְּקָהָל רַב (Ps 40,10). Die Schlüsselwörter der ganzen Bibel erscheinen hier in der Übersetzung der Septuaginta: εὐηγγελισάμην δικαιοσύνην ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ. Die Grundlagen der Verkündigung des Evangeliums des Neuen Testaments bestimmt hier der Psalm, deren Ausgangspunkt das in JHWH gesetzte Vertrauen so ist, dass aus der Danksagung für die Rettung durch JHWH die Erneuerung der Gehorsamkeit entspringt. Deshalb richtet der Begriff אָשֶׁר im durch die Massora gezeichneten Psalm 40,5 die Aufmerksamkeit nicht nur auf den Menschen, der JHWH vertraut, sondern setzt notwendigerweise den Gedanken mit dem Verhalten solcher Menschen und mit der aus Dankbarkeit hervorgehenden Gehorsamkeit fort: וְלֹא-פָנָה אֶל-הַבָּיִת וְשָׁמָּה כִּזְבֹּ - und sich nicht wendet zu den Hochmütigen und denen, die mit Lügen umgehen.³² Wie könnte nach dem Begriff אָשֶׁר diese Fortsetzung ausbleiben, wenn das Vertrauen auf JHWH ausschliesst, dass man sich mit der Sünde solidarisch erklärt? Dieses Vertrauen beglaubigt der Psalmist, wenn er im von JHWH geführten Leben des Menschen auf die determinierte Richtung hindeutet (פָּנָה – Qal qtl).

Nach der von WEIL³³ angegebenen Massora betont die vierte Stelle die komplexe Botschaft des Begriffes אָשֶׁר in Spr 8,34: אָשֶׁר אָדָם שָׂמַע לִי – der Mensch ist glücklich, der auf mich horcht.³⁴ Der Begriff אָשֶׁר, steht hier in einem Buch, wo die Weisheit eine zentrale Rolle spielt. Nicht irgendeine Weisheit, sondern deren Anfang die Furcht des HERRN ist (תְּחִלַּת חֲכָמָה יִרְאַת יְהוָה – 9,10), in einem Kapitel, in dem diese Weisheit schreit, sich hören lässt (חֲכָמָה תְּקַרֵּא – 8,1). In diesem Kapitel spielt deshalb der Begriff אָשֶׁר eine Schlüsselrolle zu Beginn des Verses, weil er den Abschnitt einleitet, in dem

³⁰ Die Qal qtl Form קָם hilft zu verstehen, dass der Menschen durch seinen Vertrauen auf JHWH bestimmt ist. „מִכֶּסֶּת... Gegenstand des Vertrauens“ - E. KÖNIG, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*, Leipzig, 1936, 205.

³¹ „Jahweh hat einen Menschen aus der Sphäre des Todes gerissen und ihm das Leben wiedergeschenkt. Von diesem Ereignis kommt der Dank her.“ - H.-J. KRAUS, *Psalmen 1. Teilband*, Neukirchen, 1960, 310.

³² „Aus dem Dank entspringt also neuer Gehorsam.“ – ebd.

³³ אָשֶׁר יָ בִטֵּל דְּרַשׁ פֶּסֶק וְסִמְנָה. נִבְרָא. וְנִבְרָא. בְּרֵאשִׁית. שָׂמַע לִי – Die Ausgabe der Biblia Hebraica Quinta ist hier umfangreicher, weil sie unter dem biblischen Text auch den ausführlichen hebräischen Text der Masorah angibt, obwohl mit WEIL verglichen ohne die Stelle in der Bibel zu nennen und mit kleiner Veränderung. - *Proverbs Biblia Hebraica Quinta 17*, Stuttgart, 2008. 17. Die Änderung ist minimal, im Grunde genommen unverändert. Genauso wird in der Massora angegeben, dass der Begriff אָשֶׁר viermal zu Beginn des Verses mit diesen Akzenten vorkommt und danach werden die mnemonischen Wörter genannt.

³⁴ „De bedoeling van dit vers is, dat die mens zalig is, die elke dag opnieuw hoort naar de wijsheid en naar verlangt, haar te zien, met haar in aanraking te komen.“ - W. H. GISPEN, *De Spreuken van Salomo (Erste deel)* Kampen, 1952, 151.; „שָׂמַע... (mit dem Ohr) hören...hören auf... gehorchen...gehorsam sein...verstehen...mit dem geistigen Ohr vernehmen“ - *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament* 623.

sich schließlich der wahre Wert der Weisheit zeigt: Wer sie findet, der findet das Leben (חיים - 8,35). Derjenige, der an ihm vorbei geht und sie nicht als sein Ziel betrachtet, (חיים - 8,36),³⁵ ihr gegenüber tatsächlich den Tod bevorzugt (משנאי אהבו מות - 8,36),³⁶ und dann der Tod sein Ziel erreicht. JHWHs Ziel ist nie der Tod, sondern das Leben. Er will den Menschen zu diesem Ziel führen. Zu diesem Leben hatte auch Jesus den Weg gezeigt.

Nach der von WEIL angegebenen Liste zeigt die Massora unglaubliche Zusammenhänge in Verbindung mit dem Glück. Sie macht darauf aufmerksam, dass der Begriff אשרי in der hebräischen Bibel viermal mit den Akzenten mé^ˈ ká, ga^ˈ ya am Anfang des Verses die Botschaft bewusst unterstreicht: JHWH hat sich schon bei der Schöpfung verpflichtet, dass er den Menschen nicht allein lässt, sondern ihn Schritt für Schritt auf dem Weg der Entfaltung seiner Herrschaft führt.

Auf diese Wege braucht man heldenhaft standzuhalten (נברא Ps 1,1), aber sein Kampf ist nicht hoffnungslos, weil der Mensch bei seiner Führung nicht Sohn des Todes sein kann, sondern als Mensch bleibt er Sohn Gottes (בר נשא Ps 32,2), und Er zeigt auch den Tod überwindenden Segen des Verbundenseins mit ihm.

Der einzige Weg, um das Ziel zu erreichen, kann aber für den Menschen der Weg des starken in JHWH gesetzten Vertrauens sein (נברא Ps 40,5). Auf diesem Weg haben grundlegende Bedeutung das Horchen auf Ihn und das Ihm gehorsame Verhalten (שמע לי Prv 8,34).³⁷

Sicherlich wird es auch durch die folgende Massora Parva im Ps 1,1 bestätigt. Auch hier zeigt der Circellus, auf welches Wort sich die Massora bezieht: לא. Danach kommt das Wort dreimal in 47 Versen vor: לא לא לא בהון דאית בהון לא לא לא.³⁸ Es ist unmöglich, dass es die Massora nur so zufällig erwähnen würde. Es reicht, ein paar Stellen zu analysieren, damit sich die Bedeutung der drei Verneinungen לא herausstellt.

Wenn zum Beispiel Abraham Abimelech wegen der Brunnen, die Abimelechs Knechte ihm mit Gewalt weggenommen haben, Vorwürfe macht, beweist Abi-

³⁵ „sich (beim Zielen) beirren lassen, fehlen be diverted from, miss the mark Jd 20,16...“ - *Lexicon in Veteris Testamenti Libros Edidit* L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, Leiden, 1958, 289; „miss (a goal) ...“ - *A Concise Hebrew And Aramaic Lexicon Of The Old Testament Based upon the Lexical Work, of* L. KOEHLER, and W. BAUMGARTNER, By W. L. HOLLADAY, Leiden, Boston, Köln, 2000, 2468.

³⁶ „...שנא...“ The use of loved and hated to describe the attitude toward a preferred wife as opposed to the one who was tolerated or even rejected...“ - W. GEMEREN, A. van : *New International Dictionary of Old Testament Theology & exegesis ; Volume 1*, Grand Rapids, Michigan, 1997, 1256-1257; „lieben“ und „hassen“ im Sinn von „bevorzugen“ - „hintansetzen“ - A. MEINHOLD, *Gottesungewissheit. Zum Verhältnis von Form und Inhalt in Mal 1,2-5*, Communio viatorum, 39 no 2-3 1997, 128-154. 140.

³⁷ Wir wenden mit Absicht auf die vier Stellen die selbe Bezeichnung mit den aramäischen mne-monischen Wörtern der Liste an, die auch bei WEIL zu finden ist. WEIL hätte sie auf Hebräisch angeben können, aber auch durch die Etymologie der aramäischen Wörtern wollte er die maßgebenden Zusammenhänge der Botschaft ausdrücken.

³⁸ לא לא לא בהון „There is/are.“ דאית „Verse“ פסוק - „Forty“; ה - מן פסוק דאית בהון לא לא לא „In them in which“; לא לא לא לא לא „Forty-seven verses in which there are three occurrences of לא.“ - KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 129. 102. 168. 91. 80. 125.

melech zweifellos seine Unschuld: Er wusste nicht (לֹא), wer die Sache getan hat, auch Abraham sagte es ihm nicht (לֹא), und er hatte auch nicht (לֹא) gehört, was geschehen war (1Mose 21,25-26). JHWH legt anderswo die Worte in den Mund von Zefanja und verkündet so für sein Volk die Zukunft, in der Rest Israels schon nicht (לֹא) mehr Unrecht tut, keine (לֹא) Lüge mehr redet, und keine (לֹא) falsche Zunge in seinem Mund ist, sondern sie sollen weiden und herumliegen (Zef 3,13). So stellt sich in der Geschichte das Wunder der Erlösung ohne Zweifel heraus, sichtbar im Leben des Volkes.

Die drei Verneinungen לֹא in einem Vers konzentriert verstärken in beiden Fällen die Botschaft. Es ist wahrscheinlich, dass sie auch im Ps 1,1 diese Rolle hat und darauf der Zusammenhang der Massora aufmerksam macht. Der, und nur der Mensch ist glücklich, der sein Leben nicht (לֹא) nach dem Rat der Gottlosen lebt, folgt derer Weg nicht (לֹא), die statt JHWH andere Zwecke vor ihren Augen haben und versteht, dass sein Platz nicht (לֹא) unter denen ist, die ihn verspotten. In der Tat entfaltet sich nur im Leben derer die Herrschaft JHWHs in seiner Fülle.

Die Massora ist auch in diesem Fall nicht nur ein unnötiger, statistischer Beitrag. Sie präzisiert einfach die notwendigen und unerlässlichen Bedingungen der Erfüllung der Verheißungen, damit JHWHs Wille triumphiert und seine Herrschaft sich in der Erfüllung der Verheißung verwirklicht. An jedem solchen Wendepunkt erscheint dreimal die Verneinung לֹא in einem Schlüsselsvers.

Du sollst ihre Götter nicht (לֹא) anbeten noch (לֹא) ihnen dienen noch (לֹא) tun, wie sie tun, sondern du sollst ihre Gedenksäulen umreißen und zerbrechen (2Mose 23,24) - warnt JHWH sein Volk auf dem Weg zur Erfüllung der Verheißungen. Oder so: Ihr sollt nicht (לֹא) tun nach der Weise des Landes Ägypten, in dem ihr gewohnt habt; auch sollt ihr nicht (לֹא) tun nach der Weise des Landes Kanaan, wohin ich euch führen will. Ihr sollt auch nicht (לֹא) nach ihren Satzungen leben (3Mose 18,3).

In diesen Fällen werden die drei Verneinungen לֹא in einem Vers im gleichen Gedankenkreis erwähnt, wie die drei Verneinungen לֹא im Ps 1,1 angegeben, umgrenzen damit in der durch JHWH geführten Geschichte den einzigen Weg zur Erfüllung seiner Verheißungen, den Weg des unbedingten Gehorsams gegenüber JHWH.

Dieser Gedanke wird durch das Zeichen der folgenden Massora Parva im Psalm 1,1 konkretisiert: ׀. Nach dem Circellus über dem Wort bezieht es sich auf den Begriff בְּעֵצָה, das heißt es kommt (בְּעֵצָה) in dieser Form insgesamt zweimal in der hebräischen Bibel vor. EVEN-SHOSHAN erwähnt die Stellen unter den Nummern 57 und 58.³⁹

Diese Tatsache lenkt erneut unsere Aufmerksamkeit auf einen interessanten Zusammenhang, ja das andere Auftreten von בְּעֵצָה neben Ps 1,1 ist Esra 10,3, wo es sich in einer zugespitzten Situation herausstellt, dass es manchmal um eine radikale

³⁹ EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible* 909.

Tat⁴⁰ in Bezug auf Gehorsam geht, man sogar dazu gehörend auch auf die Knie fallen soll, aber das Bewahren der Identität in der Tat noch immer Berücksichtigung der Grenzen bedeutet. Die Gemeinschaft von JHWHs Volk kann immer noch nur seine ursprüngliche Funktion in der Geschichte durch Gehorsam wiederherstellen. Das heisst, das Geheimnis der radikalen Lösung des Konfliktes ist immer noch die Treue zum Willen JHWHs, was gleichzeitig auch der einzige Weg für sein Volk ist, um überleben zu können. Dies hätte Esra verstehen können, als er betete, weinend, auf die Knie fallend ein Bekenntnis vor dem Hause Gottes ablegte, um sich dann mit Ihm zu verbünden, was sie auch besiegelten, und die Frauen und ihre Kinder nach dem Rat (בְּעֵצָה) des Herrn und derer entliessen, die die Gebote unseres Gottes fürchteten und an seine Gesetze dachten (Esra 10,3).

Es ist eindeutig, dass Ps 1,1 nur eine andere Station der gleichen, durch JHWH geführten Geschichte ist und der Psalmist mit Esra zusammen einen exklusiven Gesichtspunkt vertritt, wonach man nur nach dem Ratschluss JHWHs wahre Ziele erreichen kann.

Über die Zusammenhänge des Weges, der zum Ziel führt, gibt das Zeichen der nächsten Massora Parva im Ps 1,1 Information: ³י. Der Circellus zeigt, dass es hier um das Wort ³יְבָרֵךְ geht, zudem auch eine Massora Magna gehört: ³Mm 3194. Die Liste von WEIL teilt die vier Stellen in Verbindung mit dem Wort ³יְבָרֵךְ mit, die durch die Massora Parva angekündigt werden. Nach dem Apparat werden die Wörter ³יְבָרֵךְ und ³בְּעֵצָה - in der Peschitta⁴¹ miteinander vertauscht, um damit so über den Weg der Gottlosen reden zu können; weil für sie der Weg offenbar lieber mit dem Gehen als mit der Beratung zu verknüpfen ist.

Mit diesem Austausch der Wörter könnten die durch IBN EZRA⁴² erwähnten Lösungsversuche nicht standhalten. Weder die Erhöhung der kleineren Sünde auf

⁴⁰ „1) Der Verstoß gegen die Norm (»breach«) liegt in der Infragestellung der »boundary markers« der Gola-Gemeinschaft. 2) Die Phase der »Krise« wird rituell eingeleitet durch Esras Trauer und Bußgebet. 3) Die darauffolgende »Konfliktlösung« (»redressive action«), die der erneuten Stabilisierung der Gemeinschaft dient, liegt in der Scheidung der Mischehen. 4) Die Phase der »Wiedereingliederung« (»reintegrate«) schließlich stellt die Gemeinschaft als funktionierende Einheit wieder her. Dabei dient die Exodus-Geschichte als identitätsstiftende Leitgeschichte der zurtickgekehrten Gola.“ - BECKER (U. BECKER, *Zeitschriften- und Bücherschau*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 125 no 4 2013, 696-697.) schreibt es über das Buch von MOFFAT (D. P. MOFFAT, *Ezra's Social Drama. Identity Formation, Marriage and Social Conflict in Ezra 9 and 10*, London/New York, NY, 2013).

⁴¹ „Blessed is the man who walks not in the way of the ungodly, nor abides by the counsel of sinners...“ - http://www.aramaicpeshitta.com/OTtools/LamsaOT/19_psalms.htm

⁴² „...standing in the way of sinners is a greater transgression than walking in the counsel of the wicked and that sitting in the seat of the scornful is worse then either standing in the way of sinners or walking [in the counsel of the wicked]...Now if this so, then scornors...are worse than sinners... In other words our verse deals with a progression of evil behavior...Our verse is to be understood as follows: Happy is the man who has not walked in the counsel of the wicked (the major offense), nor even stood in the way of sinners (a lesser offence) nor even sat in the seat of the scornful (a lesser offence).“ - IBN EZRA, STRICKMAN, *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the First Book of Psalms* 18.

die Größere zu noch die Logik der Reduzierung der Größeren auf die Kleinere. Weil wir das nach dem Rat der Gottlosen handelnde menschliche Verhalten als etwas Kleineres betrachten können im Vergleich zu dem, der bereits im Prozess ist und darin ausharrt, und sich dort in der Gemeinschaft der Gleichgesinnten wohlfühlt und wir so von der kleineren Sünde voran auf die Größere zu gehen. Oder die größte Sünde ist, wenn man in seinen grundlegenden Entscheidungen nach dem Rat der Gottlosen handelt, und im Vergleich dazu ist es weniger, dass man gerade erst in den Prozess getreten ist, oder dort in einer Gemeinschaft ist mit denen, die die Wege des Herrn unterschätzen.

Dem Weg mit dem Ziel geht auf jeden Fall irgendeine Entscheidung voran, eine Verpflichtung für einen Grundsatz, die eine Folge hat, weil man den Weg angetreten hat als ein Ergebnis dessen, dass man auf dem Weg ist, aber nicht der Weg hat Vorrecht.⁴³ Deshalb hat die Logik der Peshitta kein Recht an erster Stelle mit dem Weg. Um es entscheiden zu können, hilft die Liste von WEIL⁴⁴ in Bezug auf den Weg: (וְבִדְרֵךְ – Ps 1,1)

3194

וְבִדְרֵךְ דַּ

וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר	Nu. 9,13
בְּדֶרֶךְ אָבִיו וּבְדֶרֶךְ אִמּוֹ	1R. 22,53
בַּ בְּפֶסֶק	1R. 22,53
הַטָּאִים	Ps. 1,1

Bereits die erste (4Mose 9,13) Geschichte deutet diejenigen an, die rein sind, keine Toten berührt haben oder nicht auf dem Weg sind (וְבִדְרֵךְ). Sie dürfen nicht versäumen, das Passah zu halten, sie sollen aus dem Volk ausgerottet werden, weil sie die Gabe des HERRN nicht dargebracht haben. Ein solcher Mensch soll seine Sünde tragen. Es geht also um Leben und Tod in Verbindung mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Weg. JHWH ist sich dessen bewusst, wer eine Ausrede hat oder nicht, wenn es um Gehorsam geht.

"Kooperativ"⁴⁵ zu lesen bedeutet, mit Israel auf dem Weg zu sein. Der Weg der Wüstenwanderung und des Psalmisten (Ps 1,1- וְבִדְרֵךְ) berühren sich, wenn der Psalm

⁴³ KIRKPATRICK formuliert auch die Reihenfolge der Gedanken: erst kommt das Akzeptieren der Grundprinzipien der Gottlosen, dann die Praxis der Sünde mit dem Ausharren darin, dann die Gemeinschaft mit denen, die die Religion verspotten: „...successive steps...a climax...adoption of the principles of the wicked...persistence in the practices of notorious offenders... association with those who openly mock at religion.“ – KIRKPATRICK, *The Book of Psalms* 3.

⁴⁴ WEIL, *Massorah gedolah iuxta codicem leningradensem* 353.

⁴⁵ ACHENBACH (R. ACHENBACH, *Zeitschriften- und Bücherschau*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 124 no 2, 2012, 307.) gebraucht diese Formulierung und nennt den Leser so (kooperierenden Leser), wenn er das Buch von KUPFER (C. KUPFER, *Mit Israel auf dem Weg durch*

klarstellt: Was ist die Verbindung zwischen der menschlichen Verantwortung und der Führung JHWHs auf dem Weg? Er selber bestimmt die Richtung seiner Wege, und dann führt sein Weg zum Tode, oder die Grundsätze seines Rates angenommen verläuft sein Leben auf sein durch JHWH bestimmtes Ziel zu in der Gesellschaft der Menschen, die ihr Leben als Leben seiner Kinder leben mit ihm kooperierend, in der Hoffnung, das sie die guten Chancen haben das Ziel zu erreichen.

Der Begriff **דרכו** hilft zu verstehen: Der aktuelle Weg des Menschen ist immer mit einem „grösseren“ Weg verbunden (**דרכו**), als dessen Teil. Israel hatte auf diesem „grösseren“ Weg auch besondere Verantwortung, was immer bedeutete, dass Israel auserwählt wurde. Diese Verantwortung repräsentierte eigentlich der König der königlichen Nation.

Die Liste von WEIL erwähnt in den letzteren Versen des ersten Buches der Könige Ahasja, den Sohn Ahabs, der tat, was böse war vor dem HERRN, und folgte dem Weg (**דרכו**) seines Vaters und dem Weg (**דרכו**) seiner Mutter und dem Weg (**דרכו**) Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zu Sünde verleitete (1 Kön 22,53).

Im Rahmen des Psalms (1,1) zeigen die Stellen, dass das Glück des Menschen keine Privatsache ist. Wen JHWH auf dem Weg führt, dessen Mission ist, den Weg auch für andere anreizend zu machen. Auch darin sind die gemeinsamen Wege des Neuen Testaments und des Alten Testaments verknüpft, durch den, der über sich selbst sagt, ich bin der Weg - **אני הדרך** – Joh 14,6.⁴⁶ Er selber zeigt auf diesem Weg, wie die Ersten Zweite, sogar, wenn es nötig ist, Letzte werden und wo es sein muss, die Letzten die Erste sein werden (Mat 20,16). Aktuell, auf einem Abschnitt des Weges, damit dann der Jünger, auf längere Sicht, seine Belohnung wirklich bekommt.

Diesen langfristigen Weg zu verstehen hilft das Zeichen der folgenden Massora Parva im Ps 1,1: **ב**. Nach dem Circellus geht es hier um den Begriff **עמר**, der zweimal in der hebräischen Bibel auftritt. Bei EVEN-SHOSHAN finden wir die zwei Stellen: Ps 1,1; Jos 10,13.⁴⁷

In Jos 10,13 lesen wir die Geschichte, in der die Sonne still stand, und der Mond stehen blieb (**עמר**), bis sich das Volk an seinen Feinden gerächt hatte. Die Massora richtet die Aufmerksamkeit auf eine Situation, wo der Segen des Gehorsams betont wird.⁴⁸ Die Tatsache, dass der Mond mit seinem Licht den nächtlichen Kampf

die Wüste. Eine leserorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22-17:7 und Numeri 11:11-20:13, Leiden/Boston, MA, 2012) rezensiert.

⁴⁶ Hebrew New Testament Translation from the Greek by Prof. Franz DELITZSCH 119.

⁴⁷ 69. 70. - EVEN-SHOSHAN, A new concordance of the Bible 893.

⁴⁸ „...drawn from the poetic fragments in verses 12 and 13. The passage builds towards the miracle of the sun and moon's standing still: it is the climax of the story. Surely, it can be preached that when we seek and obey God's will, then we will behold wonders. Who has joined YHWH in some worthy struggle and not seen wonders, as if from heaven? Who has pursued YHWH's kingdom and not known God's rescue, redemption, or assurance come to them? The Book of Acts is filled with instances in which believers trying to live out their faith experience signs and wonders.” - K. PIDCOCK-LESTER, *Between text and sermon: Joshua 10:1-15*, Interpretation, 66 no 2 Ap 2012. 192-193. 193.; „A full moon is assumed for the all-night march in v. 9, and thus the poetry commemorates that the moon 'stood still ... stopped' (vv. 12b-13) – i.e., gave a steady,

möglich machte, begann mit Joshuas Gehorsam und damit, dass Josua mit JHWH redete und vor Ihm stand. Diese Alternative bietet JHWH für den Menschen an: entweder er steht zu JHWHs Verfügung um zu dienen, und dann gehorchen ihm auch die Elemente wie in der Geschichte von Joshua, und wie es durch die Zeichen und Zeugnisse des Neuen Testaments gezeigt wird, oder als derjenige, der den Weg der Sünder betritt und da bleibt, als ein unmündiger er selbst unter der Knechtschaft der Elemente der Welt ist (Gal 4,3). Im Grunde genommen spricht auch Ps 1,1 über diese Alternative.

Dieser Gedanke geht durch das Zeichen (ב) der vorletzten Massora Parva im Ps 1,1 weiter. Nach dem Circellus bezieht sich die Massora auf den Begriff ובמושב, der also zweimal in der hebräischen Bibel steht. Bei EVEN-SHOSHAN finden wir die zwei Stellen: Ps 1,1; 107,32.⁴⁹ Bereits KITTEL⁵⁰ sah den Zusammenhang zwischen dem Psalm 107,32 und Ruth 4,2. Hier saßen die Ältesten am Tor, wo sie einen Beschluss fassten, dessen Folge war, dass der Herr, der Naomi nicht ohne Unterstützung hinterliess, gepriesen wurde (4,14).

Sicherlich übersetzt den Text ובמושב זקנים wegen der vor dem Herrn getroffenen Entscheidung der Weisen auch der Targum im Psalm 107,32 als Sanhedrin der Weisen.⁵¹ Im Ps 1,1 übersetzt der Targum den Begriff ובמושב mit dem Text (ובסיעה) "in seiner Gesellschaft".⁵²

Wenn also der Begriff ובמושב sich auf die Versammlung der Führer des Volkes bezieht, und mit ihnen auf die Beziehung zum Herrn, dann spricht der Psalm 1,1 über diejenigen, die nicht nur gehen, stoppen, sondern sich auch zu denen setzen, eine Verbindung halten mit denen, die alles verspotten, womit der Herr in Verbindung steht. Sie können also von JHWH nicht geführt werden, weil sie Ihm bewusst den Rücken kehren und ihn verspotten.

Die letzte Massora Parva im Ps 1,1 präzisiert den Begriff des Sitzens im Sitz der Spötter: ה. קמ. Die Nummer der Massora Parva zeigt, dass zu ihr auch eine Massora Magna gehört: 4Mm 87. Der Circellus zeigt, dass dies alles sich auf den Begriff ישב bezieht. Es geht hier also um eine Form, die so fünfmal in der hebräischen Bibel

all-night light... The basic senses of standing, being still, waiting, and ceasing from an activity... seems to be a sense of obedience (to the Lord) associated with 'md... 'md is used in the encounter between 'the commander of the army of the Lord' and Joshua (5:13, 15), in which Joshua is called to take Jericho." - M. K. HOM, *A day like no other: a discussion of Joshua 10:12-14*, Expository Times, 115 no 7 Ap 2004, 217-223. 220. 221.

⁴⁹ 15. 16. - EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible*, 634.

⁵⁰ KITTEL, R.: *Die Psalmen* Leipzig Erlangen 1922, 352.

⁵¹ „Sanhedrin of the wise" - <http://targum.info/pss/ps5.htm>; http://cal1.cn.huc.edu/get_a_chapter?file=81002&sub=107&cset=H

⁵² http://cal1.cn.huc.edu/get_a_chapter.php?file=81002&sub=001&cset=H&clen=5; „nor sit at table... in the company of" - *The Aramaic Bible Volume 16 The Targum of Psalms Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* by D. M. STEC, Collegeville, Min, 2004. 29. In diesen Targumim („nor sit at table in the company of scorners - לא יאסחור ובסיעת זמרים) das Wort סיעה ist die Übersetzung vom Begriff מושב, und das Wort סחר die Übersetzung vom Begriff ישב: sich an den Tisch setzen in der Gesellschaft von jemandem.

auftritt.⁵³ WEIL⁵⁴ benennt auch diese Stellen und daneben auch die fünf Formen die und die fünfzehn Formen, die beinhalten:

87

יָשַׁב ה' י פתח

אברם	Gn. 13,12
בַּר בר	Gn. 13,12
בשחת	Gn. 19,29
נלעד בעבר	Jdc. 5,17
ויהי מספר	1S. 27,7
ואיש ואשה	1S. 27,11
ויהי כי ישב	2S. 7,1
ונם ישב שלמה	1R. 1,46
ושלמה	1R. 2,12
כי ששת חדשים	1R. 11,16
וירבעם	2R. 13,13
המעלה	Jer. 2,6
מלך אלהים	Ps. 47,9
ולמזרח	1Chr. 5,9
ויהי כאשר	1Chr. 17,1

וה קמצין

עבדך	2S. 19,38
הבנים	Jer. 49,1
בעצת רשעים	Ps. 1,1
למבול	Ps. 29, 10
אפך	Da. 9,16

Uns interessieren sich natürlich die gleichen Formen, die auch im Ps 1,1 zu finden sind, die von den anderen fünfzehn Fällen abweichen. Schon in der ersten Geschichte (2 Sam 19,38) fällt in der Hinsicht auf, dass darin Davids Knecht Barsillai in seine Stadt zurückkehren will (יָשַׁב), um dort zu sterben, obwohl der König ihn belohnen wollte, weil er für seine Unterhaltung in Mahanaim sorgte, als er vor seinem eigenen Sohn fliehen musste. Dieser Begriff יָשַׁב stimmt wirklich mit der Form überein, die im Ps 1,1 vorkommt (יָשַׁב), aber die Wurzel des Werbes ist der

⁵³ „qamets.“ Plural: קמצין. – KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 176.; „The vowel (sign) patah ... פתח“ - I. YEIVIN, *Introduction to the Tiberian Masorah transl. [from the Hebrew] and ed. by E. J. REVELL*, Chico, CA, 1979. 112.

⁵⁴ WEIL, *Massorah gedolah iuxta codicem leningradensem* 11. 12.

Begriff שׁוּב, die Umkehr, die die Veränderung, die Änderung der Entscheidung, im theologischen Sprachgebrauch die Hinwendung zu JHWH bedeutet.⁵⁵

Die Liste von WEIL enthält nicht ganz zufällig das mnemonische Wort der Stelle, das Wort עֲבָדָךְ. Weil auch die Massora die Aufmerksamkeit auf die Verschärfung der Alternative lenkt: entweder setzt man sich auf den Sitz der Spötter und wird Sklave der von JHWH entfremdeten Gedanken, oder wendet sich zu JHWH hin, und sein Leben entfaltet sich im Gehorsam in seinem Dienst.

Auch EVEN-SHOSHAN⁵⁶ erwähnt interessanter Weise das erste und letzte Element der Fünfer-Liste von WEIL, wo auch nach ihm der Begriff יָשָׁב die eine Form vom שׁוּב ist, aber nur hier: 2Sam 19,38; Dan 9,16. WEIL nimmt als mnemonisches Wort ein Begriff (אָפַד), der sich auf den Zorn JHWHs bezieht und mit Recht auf Dan 9,16 deutet, ja ein wichtiger Teil des Sündenbekenntnisses von Daniel ist, als er im Vers JHWH darum bittet, seinen Zorn von Jerusalem und von seinem heiligen Berg abzuwenden (וְשָׁב־נָא אָפַד), und אל das nicht für die gerechten menschlichen Handlungen, sondern aufgrund seiner großen Barmherzigkeit (עַל־רַחֲמֶיךָ הַרְבִּימִים - Dan 9,18).

Können JHWHs Führung und das menschliche Glück eigentlich einen anderen festen Grund haben als seine große Barmherzigkeit? Das ist das Endergebnis vom Psalm 1,1 in dem Sinne, dass nur auf JHWHs Gnade reagierend jemand sich wirklich an einem Gott festhalten kann, dem es gut ist zu gehören gegenüber denen, die ihn verspotten. Diese Menschen sitzen nicht im Stuhl der Spötter, sondern vertrauen ihm demütig und ihnen wird gegeben, auf Seinem Thron zu sitzen (Offb 3,21). So erreicht das Ziel Seine Führung in der Geschichte und im Leben, Glück der Seinigen und entfaltet sich Sein Reich.

Diese positive Einführung des Weges, der ins Königreich von Gott führt, fängt nach drei negativen Formulierungen (לֹא - לֹא - לֹא) der Vers 2 an, der als Fortsetzung des ersten Verses spricht über die menschliche Verantwortung.⁵⁷ Diese Verantwortung ergibt sich aus der Mission des Menschen. IBN EZRA macht darauf aufmerksam, dass im Vers 1 die "Spötter" (לְצִיּוֹת - Ps 1,1) und der Dolmetscher (מְלִיץ - 1 Mose 42,23) die gleichen Wurzeln haben. Interessanter Weise interpretiert im 2 Chr 32,31 die Septuaginta den letzteren Begriff als Abgesandter, Bote. Dieser Begriff hat in unserer Kirche eine eigenartige Bedeutung, wenn wir über unsere Verantwortung, Mission sprechen. Von selbst aber funktioniert die Mission nicht, weil man nicht automatisch JHWHs Abgesandter wird, sondern nur, wenn er Ihn um seine Mission bittet und sie von Ihm als Mittel Seiner Herrschaft, Seines Reiches nimmt. Wer

⁵⁵ „zurückkehren...(in theologischem Sprachgebrauch): zu Gott/JHWH zurückkehren, sich Gott/JHWH zuwenden...sich abwenden von, ablassen von: Beschluss...Wandel" - *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament* 590.

⁵⁶ 344. 345. – EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible* 1120.

⁵⁷ „The word *letzim* (scorners) comes from the same root as the word *melitz* (interpreter) in for the interpreter was between them (Gen. 42:23).“ - IBN EZRA, STRICKMAN, *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the First Book of Psalms* 19.

sein Menschsein gut versteht, findet die gute Erklärung der von JHWH geführten Geschichte, verspottet JHWHs Willen nicht, der wird ein guter Interpretierer Seiner Dinge, der wird Sein Abgesandter.

Dieser Gedanke wird im Gegensatz zu dem Vorhergesagten im Vers 2 durch die Konjunktion כִּי betont. Nach dem Circellus bezieht sich auch die Bemerkung der ersten Massora Parva im Vers auf dieses Wort (כִּי). Die ganze Massora sieht so aus: בטע ר"פ בסיף. Dementsprechend kommt das Wort כִּי in den Psalmen fünfundfünfzig mal, mit diesem Akzent zu Beginn des Verses vor.⁵⁸ Aus diesen fünfundfünfzig Fällen finden wir aber nur an den folgenden Stellen die gleiche Konstruktion כִּי אִם die im Ps 1,2 steht: Prov 2,3; Jes 59,2; Jer 2,22; 22,4; Klag 5,22. Im letzteren Fall sind die Zeichen gleich (j^e tív-m'huppak), aber die Grammatiken erwähnen den Akzent j^e tív unter Akzenten der poetischen Texte auf der rechten Seite des Konsonanten⁵⁹ zu Beginn des Wortes nicht. Der verbindende Akzent ist auch logischer in der Konstruktion כִּי אִם. Auch die neue Literatur erwähnt nur den umgedrehten Schofar (שׁוֹפָר מְהֻפָּק), und den Akzent j^e tív nicht unter den Akzenten der Psalmen.⁶⁰ Natürlich ist Ps 1,2 die erste Stelle in der ganzen hebräischen Bibel, wo die Konstruktion כִּי אִם mit dem Akzent der Konjunktion כִּי zu Beginn des Verses so vorkommt. Die Konstruktion bringt im Buch der Sprüche (2,3) die Gewissheit zum Ausdruck, dass derjenige, der nach Weisheit schreit (כִּי אִם לְבִינָה תִקְרָא) und sie sucht (תִּבְקֶשֶׁהָ - 2,4), die Erkenntnis Gottes findet (וְדַעַת אֱלֹהִים תִּמְצָא - 2,5). Es ist kein Zufall, dass die Massora die Aufmerksamkeit auf diese Richtung lenkt und ihn dafür verantwortlich macht, wie weit er auf dem Weg zum Verständnis kommt, wenn er nach Glück Sehnsucht hat. Jes 59,2 in Verbindung mit Ps 1,1 stellt klar: nicht (לֹא) die Hand des HERRN ist zu kurz um retten zu können, und nicht (וְלֹא) seine Ohren sind zu dick geworden um zu hören, sondern (כִּי אִם) wegen der Übertretungen des Volkes werden sie nicht gehört (Jes 59,2). Auf diesem Weg ist der Mensch nicht mehr zu retten, auch wenn (כִּי אִם) er sich mit Lauge waschen würde, gäbe es ihm in seinem Elend keine Hilfe (Jer 2,22). Aber nicht das ist die einzige Möglichkeit für den, der den Weg der Rettung sucht. Für solche Menschen ist der Weg eindeutig: Gerechtigkeit, Errettung der Beraubten aus der Hand des Bedrückers, anstelle der Unterdrückung der Fremden, Waisen und Witwen (22,3). Wenn sie es tun (כִּי אִם-עָשׂוּ - 22,4), bedeutet das die Er

⁵⁸ R. Wonneberger, *Understanding BHS: a manual for the users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Rome, 1984. 72.; בטע, „With this accent.“... בסיף „In this book.“... ר"פ „Beginning of the verse,“ Abbreviation for ראש פסוק – Kelley, Mynatt, Crawford, *The masorah* 81. 85. 181.

⁵⁹ „9. יחיד is written before the first letter of the word. 10. מְהֻפָּק is written under the tone syllable.“ – A. Davis, *The Hebrew Accents of the Twenty-one Books of the Bible = The Hebrew Accents of the Twenty-one Books of the Bible* London, 1900, 7.; „2. Connectives... Poetic... M'huppakh“ – J. B. D. Adams, *Sermons in Accents or Studies in the Hebrew Text*, Edinburgh, 1906. 195.; „Conjunctive accents.“ – unter Nummer 17. wird hier auch nur der Akzent m'huppak erwähnt, der Akzent j^e tív nicht – P. Jouon, T. Muraoka, *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, 1996, 66.

⁶⁰ Accents for the three poetical Books (Psalms, Job, and Proverbs) – מְהֻפָּק Proverbs Biblia Hebraica Quinta XXXII.

haltung des Königshauses. Ansonsten soll auch dieses Haus zerstört werden (לְהַרְבֵּה יְהִיָּה הַבַּיִת הַזֶּה – 22,5).

Aufgrund des oben genannten Akzentunterschiedes (כִּי - כִּי), wie wir es schon gesagt haben, ist der Text von Klg 5,22 eine andere Kategorie, aber auch hierher wird der Leser durch die Notiz der Massora geführt. Es ist einfach unglaublich, dass im letzten Vers der Klagelieder Jeremias der Zorn JHWHs unvergänglich bleibt. Wären also Seine Heilsversprechen zwecklos in der Geschichte?⁶¹ Deshalb wiederholen den positiven Gedanken vom vorherigen Vers einige Manuskripte, damit nicht der Zorn JHWHs betont bleibt. Der Autor des Buches kann nur der Gnade JHWHs vertrauen, von dem die Wende ausgehen kann (הַשִּׁיבֵנו - 5,21). Diese Wende kann im Zusammenhang der Massora (יָשָׁב - Ps 1,1) im Herzen des Menschen die Umkehr herbeiführen, die ihn auch aus dem Stuhl der Spötter heraushebt, damit dann das menschliche Leben selbst die verzweifelte Frage in Bezug auf Seinen Zorn beantwortet. So wird offensichtlich, dass unsere Befähigung nicht aus uns selbst heraus kommt, sondern sie ist von Gott, der dem Sünder im Gericht Hoffnung erweckt.

Die nächste Massora Parva Notiz im Ps 1,2 ist: הִיא. Es ist durch den Circellus deutlich, dass wir hier an den Begriff הַסֵּפֶר denken sollen, worauf sie sich bezieht. Die Nummer der Massora Magna gibt an, dass hier eine sub loco Erscheinung vorhanden ist: ⁵Mp sub loco.⁶² Im Codex Leningradensis hat WEIL in der Notiz der Massora Parva einen Fehler gefunden, den er korrigiert. Er macht es richtig, weil der Kodex wirklich drei (3) Stellen findet, wo der Begriff הַסֵּפֶר vorkommt,⁶³ EVEN-SHOSHAN kennt aber fünf:⁶⁴ 1Kön 5,24; 9,11; Hiob 21,21; Ps 1,2; Jes 48,14.

⁶¹ „...God as the only source from which repentance could arise...the same which appears in 2 Cor. iii. 5....“The whole sentence is an hypothesis not to be accepted as fact...God's anger cannot last for ever, and thus there is yet hope...does in fact close with the language of hope...in many Heb. manuscripts ver. 21 is repeated at the end...“ - A. W. STREANE, *The Book of the Prophet Jeremiah, together with the Lamentations*, Cambridge, London, 1892, 391.; „Restore us to you, O Lord, renew us, refresh us...Or is this a final rejection? Can your anger endure forever?“ - D. R. SLAVITT, *The Book of Lamentations: A Meditation and Translation*, Baltimore, London, 2001, 85.

⁶² GORDON schreibt über das Buch von MYNATT (D. S. MYNATT, *The Sub Loco Notes in the Torah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. Bibl Dissertation Series 2.*, Texas, 1994), dass in der Terminologie WEILs der Begriff sub loco bezieht sich besonders in Verbindung mit den Stellen, die im Codex Leningrad in den Notizen der Massora Parva falsch sein können, auf die Nummern der Stellen der grammatischen Formen: „problematic notes in the Masora Parva of the BHS text of Codex Leningradensis that Gérard Weil marked sub loco ...Weil introduced his sub loco references to indicate the correction of errors (often in relation to the number of occurrences of a form) in the Leningrad Masora Parva, or because he intended giving some sort of explanation of a feature of the Masora.“ - R. P. GORDON, *Review Book List, Vetus Testamentum*, 49 no 1 Ja 1999, 138.

⁶³ *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*. General Editor: D. N. FREEDMAN, Managing Editor: A. B. BECK, Associate Editors: B. E. ZUCKERMAN and M. J. LUNDBERG, Publication Editor: J. A. SANDERS, Photographers: B. E. ZUCKERMAN, K. A. ZUCKERMAN, M. J. LUNDBERG, and G.I. MOLLER, Grand Rapids, Mich, [etc.] Leiden [etc.], 1998, 736. https://archive.org/stream/Leningrad_Codex/Leningrad#page/n735/mode/1up

⁶⁴ EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible* 389.

Die lehrreiche Konsequenz der ersten Stelle ist: Hiram erfüllt alle Wünsche Salomos (כל־חפצו – 1Kön 5,24; לכל־חפצו – 9,11), damit das Haus des Herrn aufgebaut werden kann. Aus dieser Geschichte bleibt der Herr, der Salomo die Weisheit gibt, nicht heraus (ויהוה נתן חכמה לשלמה – 5,26).⁶⁵ und ihr Bündnis (ויקחו ברית שניהם: – 5,26) stellt den Bund dar, in dem die Heilsgeschichte durch JHWHs Mittel vorwärtskommt.

Ja, das Werkzeug hat wirklich in diesem Rahmen seine Verantwortung. Auch der König und das Volk, jeder hat seine eigene Haftung.⁶⁶ Vielleicht konnte Salomo genau diese Verantwortlichkeit nicht richtig übernehmen, als er Hiram Städte gegeben hatte, die ihm nicht gefielen (ולא ישרו בעיניו – 9,12).

Hiob 21,21 ist eine Bestätigung dafür, dass JHWH in Bezug auf seine eigene Gerechtigkeit in der Geschichte konsequent ist. Die Tatsache, dass er die Sünde der Väter an den Kindern heimsucht, bedeutet nie dem Menschen einen Straferlass in seiner Zeit, auch wenn jemand später am Urteil in seinem Hause Gefallen hätte (חפצו בביתו אחריו – Hiob 21,21). Der Sünder soll für seine eigene Sünde büßen, die Strafe dafür auf sich nehmen und kann nicht davor fliehen, dass er zur Rechenschaft gezogen wird.⁶⁷

Wenn wir Jesaja als Teil einer längeren Geschichte lesen, wie es die früheren Generationen getan haben,⁶⁸ dann ist Jes 48,14 Teil der Geschichte, die eigentlich

⁶⁵ „example of Solomon's divine endowment with political sagacity. The account begins with the remark that Hiram had been David's ally (the political jargon is „Hiram loved David,” v 15) and ends with Solomon and Hiram confirming the amity (šālôm) and establishing a covenant (bêrit) between them (v 26). In the middle of the passage, after Solomon has set forth in detail his business proposals to Hiram, the latter praises Yahweh, in admiration of Solomon's wisdom (v 21). At the end of the passage, the narrator confirms Hiram's evaluation of Solomon's wisdom as a divine gift (v 26a).” - J. T. WALSH, *The Characterization of Solomon in First Kings 1-5*. Catholic Biblical Quarterly, 57 no 3 JI 1995, 471-493. 481.

⁶⁶ „fidelity to the covenant with the Lord and its reward (9,4f.), and disloyalty and its punishment (9,6-9). But whereas the verses on fidelity are phrased in the second-person singular and addressed directly to Solomon, those on disloyalty are phrased, for some reason, in the second-person plural. Despite the plural form, it is clear from the context that here too it is Solomon who is being addressed (where, in V 7, the reference is to all Israel...)” - A. FRISCH, *Three Syntactical Discontinuities in 1 Regum 9-11*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 115 no 1 2003, 88-93. 92.

⁶⁷ „The declaration of Exodus 20:5, that God visits the „iniquity of the fathers upon the children to the third and the fourth generations”, meant that the effects of and punishment for sin are long lived and continue far beyond the life of the sinner. This, however, had been taken at times, to mean that God *postponed* judgment, allowing the sinner to escape, but visiting later generations with wrath. Such a view Job indignantly rejects as unrealistic and unfair. The wicked man ought to be punished himself, for he would have no real concern for his descendants, provided he could escape in his own lifetime (vss. 19-21 ; see also 14:21-22).” - B. H. KELLY, *Truth in contradiction : a study of Job 20 and 21*, Interpretation 15 no 2 Ap 1961, 147-156. 151.

⁶⁸ „...ancient readings are less interested in individual book of Isaiah than they are in using Isaiah as part of Scripture...” - D. M. CARR, *Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65-66)* = R. F. MELUGIN, M. A. SWEENEY, (Ed.) *New Visions of Isaiah*, Sheffield, 1996, 188-218. 194.

die durch JHWH geführte Heilsgeschichte ist. In diesem Prozess triumphiert seine Liebe, (יְהוָה אֱהָבָה יִשְׁמַח חֲפָצוֹ בְּבָבֶל) - welchen der Herr liebhat, wird seinen Willen an Babel durchsetzen) und so vollbringt er sein Werk jederzeit durch seine Zeugen in der Geschichte.⁶⁹

Die letzte Notiz der Massora Parva im Ps 1,2 ist: נ. ב. מל וחד חס. Wie der Circellus zeigt, bezieht sie sich auf den Begriff וְבִתְחִלָּה. Es bedeutet, dass das Wort dreimal in der ganzen hebräischen Bibel vorkommt, zweimal wird scriptio plena (mit einer doppelten Vokalbezeichnung mit Lesemutter) verwendet, einmal scriptio defectiva (ohne Lesemutter).⁷⁰ Bei EVEN-SHOSHAN finden wir die Stellen: Ps 1,2; 78,10; Jer 44,23.⁷¹

Für das Volk Gottes war die Geschichte wirklich der Lehrmeister für das Leben. Sie hat in sich immer eine Botschaft getragen. Diese Botschaft betont Psalm 78, als er den Tempel und den König vor Augen hält. Im achten Jahrhundert hat sich diese Lehre durch die Zerstörung des nördlichen Teiles des Landes konkretisiert.⁷² Es wird im Vers 10 so zusammengefasst: Sie hielten den Bund Gottes nicht und wollten nicht nach seinem Gesetz leben (וְבִתְחִלָּה). Der Psalmist möchte die zukünftigen Generationen aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen vor den Folgen des Ungehorsams schützen.⁷³ Wunderbar verbindet die Massora die beiden Psalmen (78,1) durch den Begriff חוּרָה, und interpretiert so die ganze Schrift als חוּרָה als Anleitung zum Leben.⁷⁴ Der Zweck der Beschäftigung mit der Tora kann auch kein anderer sein, als dass ihr Maß, die innerste Überzeugung des Menschen wird, um dort ihre heilende

⁶⁹ „The Lord loves him, Cyrus who goes unnamed...Cyrus does the Lord's delight (hēpes) against Babylon." - P. D. MISCALL, *Isaiah*, Sheffield, 2006, 141.

⁷⁰ „... חס. Abbreviation for אחד...One, once..." - KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 105; „... חס. „Defective, lacking a letter ...חסיד...“ - ebd. 107.; „מלא Abbreviation for מלא „Full, plene.“ - KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 138.

⁷¹ 2 205. 206. 207. - EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible* 1226.

⁷² „...Ps 78 promotes the royal and temple ideology of Judah in the eighth century B. C. while criticizing the northern kingdom of Israel." - D. J. N. KUNGU, *A dialogic study of Psalm 78 and Isaiah 1*, Westminster Theological Journal, 75 no 2 Fall 2013, 371.

⁷³ Ephraim was punished because they failed to observe the Lord's precepts and did not remember His wonders and mercies (w. 9-16). - A. FRISCH, *Ephraim and treachery, loyalty and (the House of) David: the meaning of a structural parallel in Psalm 78*, *Vetus Testamentum*, 59 no 2 2009, 190-198. 190.; „The purpose of this didactic psalm: to instruct the coming generation against infidelity by the clear lessons of history..." - LEUPOLD, *Exposition of Psalms* 562.

⁷⁴ „Zeile 2b mit der Verwendung des Verbs חוּרָה im Sinne eines terminus technicus (vgl. auch Jos 1,8) für das halblaute Vorsprechen mit dem Ziel der Verinnerlichung verdient besondere Beachtung. Glücklich gepriesen wird, wer den Psalter als (Weg-)Weisung („Tora“) versteht. - B. WEBER, *Psalm 78 als „Mitte“ des Psalters? ein Versuch*, *Biblica* 88 no 3 2007, 305-325. 308; „Im Anschluss an Tora (Pentateuch) und Nebiim soll der Psalter selber als „Tora JHWHs“ verstanden (und in die Reihe autoritativer Schriften eingerückt) werden..." - ebd. 315.; „...gerade der חוּרָה - Begriff...eine Verbindung vom Buchanfang (Ps 1,2) zur Mitte (Ps 78,1.5.10) knüpft und Ps 78...den mit Ps 1 eingeleiteten Psalter insgesamt als „Lehre“ verstehen lernt...verstärkt und unterstreicht...Ps 78 die bereits in der Psaltereröffnung (Ps 1) angezeigte Rückbindung des Psalters an Tora und Nebiim. - ebd. 324.

Wirkung in jeder Hinsicht zu vollbringen (סם של חיים).⁷⁵

Jeremia bringt die Geschichte mit dem Willen JHWHs in einer Situation in Zusammenhang, als die Folge des Ungehorsams unter schmerzhaften Umständen in der Zerstörung Jerusalems und des Tempel offenbar wurde.⁷⁶ Wegen Babylon hat das Volk tatsächlich Josiah verantwortlich gemacht, der die Anbetung der heidnischen Götter abgeschafft hatte. Deshalb konnten sie das Volk vor dem Untergang nicht verteidigen, und deshalb hatte es keinen Sinn mehr Ihm zu gehorchen. Jeremia sagte aber im Gegensatz dazu: Genau aus dem Grund waren sie von der Katastrophe betroffen, weil sie nicht auf das Wort JHWHs hörten und nicht nach seinem Gesetz lebten (וּבְתַרְחוּ – Jer 44,23).⁷⁷ Diese scriptio defectiva Schreibweise kommt nur einmal in der hebräischen Bibel vor. So zeigt der Text die spezifische Bedingung auf dem Weg des Gehorsams gegenüber JHWH.

Das erste Zeichen der Massora Parva im Vers 3 ist: ⁶ב, zu der auch eine Massora Magna gehört ⁶Mm 3195. Der Circellus zeigt, dass sich die Notiz auf den Begriff ועלה bezieht. Die Liste von WEIL⁷⁸ gibt die entsprechenden Stellen mit den für den Text charakteristischen Wörtern an. Es wird auch durch, EVEN-SHO-SHAN bestätigt, der die beiden Stellen, gemäß der Massora Parva (ב) erwähnt:

3195

ועלה ב וסימנהו

ועל הנחל יעלה Ez. 47,12

לא יבול Ps. 1,3

⁷⁵ "„Thora ist ein Heilmittel in Israel... Dass dir nicht ein Mensch sage: Psalmen sind keine Thora! sie sind Thora, und auch die Propheten sind Thora. Deshalb heisst es: Horch auf, mein Volk auf meine Thora.“ – A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen Zweiter Band*, Trier, 1893, 15. מדרש שוחר טוב על תהלים מזמור עז נח. Varsava 1875, 115; „סם...medicine“ – JASTROW, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature* 998. <http://www.tyndalearchive.com/tabs/jastrow/> <https://archive.org/stream/midrashshoeroval00isaa#page/116/mode/1up> https://archive.org/stream/MidrashTehillim/Midrash_Tehillim#page/n362/mode/1up

⁷⁶ „Even after Jeremiah's words come true with the destruction of Jerusalem and the temple in 586 B.C.E., the people still refuse to pay attention to the prophet who for decades has tried to save the city and temple from this fate.“ – WHITE schreibt über das Buch von LAU (B. LAU, *Jeremiah: The Fate Of a Prophet Translated by Sara Daniel*, Jerusalem, 2013) N. WHITE, *Reviews*, Word & World, 34 no 1 Wint 2014, 91-92, 94. 94.

⁷⁷ „The expressed reason for their rebellion was their belief that the Babylonian crisis was the result of the (Josianic) reforms that had put an end to pagan rituals and offerings (44:18-20). In response to this defiance, Jeremiah warned that Yahweh would bring death and destruction on this community so that only a few survivors would remain (44:26-30).“ – G. E. YATES, *Intertextuality and the portrayal of Jeremiah the prophet*, Bibliotheca sacra 170 no 679 July-September 2013, 286-303. 293.

⁷⁸ WEIL, *Massorah gedolah iuxta codicem leningradensem* 353; ועלה... 11. 12. – EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible* 879. סימן Mnemonic devices, excerpts, or signs... סימניהו their signs... – KELLEY, MYNATT, CRAWFORD, *The masorah* 157.

Viele sehen die Verbindung zwischen der Botschaft von Ezechiel⁷⁹ und der von Deuterijosaja, wenn die beiden Autoren JHWHs universale Macht in der Weltgeschichte verkünden. Ezechiel ruft die Zustände im Garten Eden hervor, als er über den Baum spricht der am Strom wächst (ועל־הנחל יעלה - Ez 47,12), der JHWHs über Israel ausströmenden Segen für die Völker manifestiert. Die Erklärung des wunderbaren Zustandes ist, dass das Wasser des Flusses aus dem Heiligtum fließt, deshalb dienen seine Blätter (ועל־הדף - Ez 47,12) als Arznei. Die Massora bestätigt in Bezug auf Ezechiel die Schlüsselrolle des Lebensflusses in chiastischer Struktur.⁸⁰

A 40,1-4 Einleitung

B 40,5-42,20 Beschreibung des Tempels

C 43,1-9 Die Herrlichkeit Gottes (כבוד)

kehrt in den Tempel zurück

D 43,10-46,24 Gesetze in Verbindung mit dem

Tempel

C 47,1-12 Der Fluss des Lebens

B' 47,13-48,29 Geographische Grenzen

A' 48,30-35 Abschluss

Für Ezechiel spricht alles über die Macht JHWHs, die sich auch zur Endzeit⁸¹ zeigt. Nur aus dieser Perspektive hat für ihn das Land, das Gebiet einen Sinn weil es den Kult ermöglicht, wodurch in jeder Hinsicht offenbar wird: Er ist da. Der durch JHWH geführte Mensch von Ps 1,3 kann sich in seinem ununterbrochenem Gehen auf dem Weg verstärken, der zum Leben führt.⁸² Dieses Leben erlebt nicht nur den Segen JHWHs Anwesenheit, sondern auch er selbst ist als geschütztes⁸³ Leben ein Segen für andere. Mit der Stelle von Ezechiel zusammen verkündet wirklich Psalm

⁷⁹ "...the appropriateness of placing Ezekiel alongside Deutero-Isaiah...within Ezekiel, the restoration of Israel is a universally-witnessed event that will force the nations of the world to recognize who Yahweh is—the sovereign author of history.... Ezek. xlvii 1-12 used Edenic imagery to describe the marvelous stream and its transforming effects.... The transformation of Israel's barren land and deadly water depicted in the book is...a manifestation of blessing poured out upon Israel..." - K. P. DARR, *The wall around paradise: Ezekielian ideas about the future*, *Vetus Testamentum* 37 no 3 JI 1987, 271-279. 272. 279.

⁸⁰ N. WARREN, *Tenure and grant in Ezekiel's paradise (47:13-48:29)*, *Vetus Testamentum* 63 no 2 2013, 323-334. 325.

⁸¹ "Ezekiel relays that the temple (the place where man and God meet) and its proper function is the key to ushering in a utopian order wherein God dwells among men. The closing words of Ezekiel 48,35 speak volumes: And the name of the city from that day forth shall be יהוה שמה, 'Yhwh is there.'" ebd. 334.

⁸² „In rabbinic Hebrew aleph-shin-resch means to confirm, attest, validate..." - R. APPLE, *The happy man of Psalm 1*, *Jewish Bible Quarterly* 40 no 3 JI-S 2012, 179-182. 181.

⁸³ „AND WHOSE LEAF DOES NOT WITHER. His wealth shall be preserved for as long as he lives... And whose leaf does not wither refers to the memory of the righteous. Compare, The memory of the righteous shall be for a blessing (Prov.10: 7)."- IBN EZRA, STRICKMAN, *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the First Book of Psalms* 21. 22.

1, dass, wie das Wasser aus dem Heiligtum Leben bedeutet, so auch der Mensch, der sich von der Tora ernährt, wie der Baum mit seinem nie verwelkenden Blatt Lebenserscheinungen anzeigt (ועלהו - Ps 1,3).

Das Zeichen der folgenden Massora Parva im Ps 1,3 ist ך, ohne Massora Magna. Nach dem Circellus bezieht sich die Massora auf das Wort יבול, das viermal in der hebräischen Bibel vorkommt. Jede Stelle ist bei EVEN-SHOSHAN⁸⁴ zu finden: Jes 34,4; Ez 47,12; Ps 1,3; Hiob 14,18.

Das Erste, was auffällt, ist, dass der Begriff יבול sich auf eine historische Situation bezieht,⁸⁵ in der das Volk mit Gericht rechnen musste.

Die vom göttlichen Gericht getroffene historische Situation ging doch über ihr eigenes Zeitalter hinaus, und sprach in eschatologischer Perspektive über die Erlösung.⁸⁶ Als Jesaja die Botschaft der Herrschaft JHWHs über fremde Völker formuliert, wird alles Heer des Himmels wie ein Blatt am Weinstock verwelken (Jes 34,4).⁸⁷ Zu Recht kann dieser Gedanke so interpretiert werden, dass in ihm der Prophet schon neben dem Wort der Zerstörung die sich stets verstärkende endgültige Botschaft der Erneuerung des ganzen Buches klingen lässt,⁸⁸ die dann ihren Höhepunkt im Neuen Testament erreicht.⁸⁹ JHWH bereitet mit Gericht sein Volk darauf vor, dass Er dann seine enge Beziehung zu seinem Volk mit seiner Anwesen-

⁸⁴ 14-17. unter נבל - EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible* 735.

⁸⁵ Der Autor erwähnt die Einteilung von WATTS: „divides Isaiah 34-66 into seven acts, corresponding to distinct historical periods: Isaiah 34-39, Kings Jehoiakim and Zedekiah (ca. 605-586 B.C.)“ - C. STUHLMEYER, *Isaiah 34-66*, *Catholic Biblical Quarterly*, 51 no 1 Ja 1989, 136-138. 136.

⁸⁶ „Isaiah 34-35...emphasize the general pattern of judgment followed by salvation...Salvation is to be the ultimate, even if eschatological, outcome of God's plan.“ - P. D. MISCALL, *Defending Zion: Edom's desolation and Jacob's restoration (Isaiah 34-35) in context*, *Catholic Biblical Quarterly*, 59 no 2 Ap 1997, 355-356. 356.

⁸⁷ „Sterne fallen welken ab...reihet sich vielmehr an 516 Ps 10227, wornach auch der Himmel, wie alles Creatürliche, vergänglich u. der Erneuerung (6517 6622) fähig ist.“ - A. DILLMANN, *Der Prophet Jesaja* (Herausg. und vielfach umg. von R. Kittel, Leipzig, 1898, 302.

⁸⁸ „Organically, 34 and 35 bring to a conclusion the third main section of the prophecy, i. e., 28-35, whereas 36-39 serve as a bridge to connect the entire first part, i. e., 1-35 with the second, 40-66. But all is the work of one hand, Isaiah.“ - E. J. YOUNG, *Isaiah 34 and its position in the prophecy*, *Westminster Theological Journal* 27 no 2 My 1965, 93-114. 114.; „Chapters 34-35 bring the contrast of judgment and salvation to crescendo.“ - P. D. MISCALL, *Isaiah* Sheffield, 2006, 104.

⁸⁹ „die Sterne welken ab, wie Laub vom Weinstock...Mt 24 29 Apk Joh 6 13“ - K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, Tübingen, Freiburg, Leipzig, 1900, 243. 89 „die Sterne welken ab, wie Laub vom Weinstock...Mt 24 29 Apk Joh 6 13“ - K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, Tübingen, Freiburg, Leipzig, 1900, 243.

heit besiegelt.⁹⁰ Jesaja veranschaulicht mit poetischen Formen seine Botschaft.⁹¹

In Hiob 14,18 drückt der Begriff **יָבוֹל** den Zerfall des Berges aus und stellt die Hoffnungslosigkeit des menschlichen Schicksals dar. Job weiss auch in dieser Hoffnungslosigkeit, dass er etwas noch ausschliesslich von JHWH erwarten kann. Es wird im Text verdeckt durch den Hinweis auf den Staub der Erde (**עֹפֶר-אֲדָמָה** - 14,19) ausgedrückt, denn so sehr die menschliche Hoffnung Staub wird, wurde der doch Mensch immer noch aus Staub erschaffen.⁹² Für Hiob bedeutet es praktisch, dass, wo JHWH seine Macht aktiviert, er sich da als der Letzte trotz des Todes über dem Staub erheben wird (**עַל-עֹפֶר יָקִים** - 19,25), was unbedingt Leben bedeuten soll als im Augenblick der Erschaffung des Menschen (**וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֹפֶר מִן-הָאֲדָמָה** - 1 Mose 2,7).

Kapitel 14 im Buch Hiobs stellt die Fülle des menschlichen Lebens im Zusammenhang der Hoffnung-Hoffnungslosigkeit dar. Den Rahmen dieser Ganzheit geben die 22 Verse des Kapitels nach der Zahl des hebräischen Alphabets an, beginnend im ersten Vers mit dem ersten Buchstaben (**אָדָם**), abgeschlossen im letzten Vers mit dem Letzten (**תְּאֵבֵל**), dem Begriff der Trauer.

Es ist sicher kein Zufall, dass die Begriffe **יָבוֹל** und **עָלָה** von der Massora angegebenen vier Stellen des Begriffes **יָבוֹל** dreimal in einem Vers vorkommen (Jes 34,4; Ez 47,12; Ps 1,3). Der vierte Fall von **יָבוֹל** in Hiob 14,18 bestätigt einzigartig mit dem Zusammenhang des Kapitels durch die Betonung des Gerichtes die Botschaft von Psalm 1,3: Das menschliche Leben hat nicht nur die Möglichkeit des Zerfalls,

⁹⁰ „Isaiah 34-35...Zion motif. Edom, Israel's old enemy, is ranged against Zion as enmity idealized (Is. 34; cf. Ezk. 35) but this will be destroyed, allowing the redeemed of the Lord to return through a transformed wilderness to Zion (Is. 35). These two eschatological chapters are often linked by commentators with the material of chapters 40-55....future of the people of God, Zion functions in these chapters as the world centre....Isaiah makes it clear that there can be no thought of a restored Israel without the prior restoration of Zion. For it is Yahweh's presence alone which makes Israel the people of God." - W. J. DUMBRELL, *The purpose of the book of Isaiah*, Tyndale Bulletin 36 1985, 111-128. 122. 128.

⁹¹ „Paronomasia...vss. 3,4 נגלו - נמק - נמס - ונבלה 4 נמס - כנבל - יבול - M. H. POPE, *Isaiah 34 in relation to Isaiah 35,40-66*, Journal of Biblical Literature 71 no 4 D 1952, 235-243. 242.; „The literary features of the eschatological poem of Isaiah 34 are so clear and striking, so numerous and varied in character, that they afford a good insight into the methods of Hebrew literary composition and Hebrew literary taste.... great triads of the poem: יבול, כנבל, נבלה. But what is more revealing is the stirring, almost healing effect of the closing comparison: As foliage wilts from the vine..." - J. MUILENBURG, *The literary character of Isaiah 34*, Journal of Biblical Literature 59 no 3 1940, 339-365. 339. 346.

⁹² „18-22, God destroys all hope of a human being." - P. LUGT, van der, *Stanza-structure and word-repetition in Job 3-14*, Journal for the Study of the Old Testament, no 40 F 1988, 3-38. 27.; „the metaphor of the ‚dust of the earth' is more apt than one first realizes, for it refers not just to the shattered dust that is hope but to humanity that is made of dust... The movement, which began with **אָדָם**, a word beginning with the first letter of the Hebrew alphabet, ends with the word **תְּאֵבֵל**, ‚mourns', a word beginning with the last letter of the alphabet. That framing is not a coincidence; the movement has precisely twenty-two verses, corresponding to the numbers of letters in the alphabet. The poem tells a complete story." - C. L. SEOW, *Poetic closure in Job: the first cycle*, Journal for the Study of the Old Testament 34 no 4 Je 2010, 433-446. 445. 446.

sondern das an JHWH angebundene Leben ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, und seine Blätter verwelken nicht (לא יבול – Ps 1,3). In der Formulierung des Neuen Testaments:⁹³ Empfängt den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit לא תבול – 1Pt 5,4. Der Vater von Jesus Christus ist der Vater, der uns aufgrund seiner großen Barmherzigkeit zu einer lebendigen Hoffnung wiedergebärt. Das tut er durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, und sogar zu einem unvergänglichen (לא תבול – 1Pt 1,4) und unbefleckten Erbe, das im Himmel für uns aufbewahrt ist.

Összefoglalás

Miként segíti a masszóra a Zsolt 1,1-3 megértését?

A masszóra nem része a Biblia héber szövegének, tulajdonképpen az ihletett szöveghez fűzött magyarázat. Természetesen ez a magyarázó jegyzet minden adatával együtt másodlagos az eredeti bibliai szöveghez képest. Nem is szeretnék ennek a jegyzetnek most sem különösebb jelentőséget tulajdonítani, elsődlegesen fontosnak tartva azt a héber szöveg mellett, vagy afölé emelni annak üzenetét. A masszoréták bölcsek voltak és tulajdonképpen csak aziránt érezték magukat felelősnek, hogy amennyire rajtuk múlik, a bibliai szöveg érthetőbb, világosabb legyen.

Az első zsoltár első versei alapján azt szeretném csupán bizonyítani, hogy a Héber Biblia széljegyzetei valóban nem feleslegesek, sőt nélkülözhetetlenek a bibliai szöveg megértéséhez, mert azok pont a szöveg teljességének megértését teszik lehetővé az adott keretben határozva meg a gondolkodás szempontjait, összefüggéseit. Miután megvizsgáltuk a szöveget a masszóra segítségével, el kell ismernünk, hogy a nyelvtani formák soha nem véletlenszerűen állnak a mondatban, és azok értelme csak a masszóra alapján bontakozik ki a lehető legteljesebb módon.

Az adott szóra vonatkozó jegyzetek mindig bizonyos összefüggéseket, kapcsolatokkal találunk szövegek, történetek között, és így a vizsgált szakasz a várakozásunkhoz képest más megvilágításba kerül.

Ezért lesznek a boldogok a masszóra alapján az első zsoltár első verse szerint azok, akiket Isten vezet (אשר יאריך – Zsolt 32,2), akiknek már a teremtsében garantálta, hogy őket a történelemmel együtt célba juttatja.

Ezekben a vizsgált versekben a Massorah világossá teszi az alternatívát: Istent vagy gúny tárgyává teszi az ember, vagy hozzá fordulva (וה קמציץ 2Sám 19,38; Dán 9,16), neki engedelmeskedve, önmagát bizalommal rábízva, általa teljeseedik ki élete. Ha az ember megengedi, hogy számára a Tóra az élet gyógyulását szolgálja (כס של חיים), a kiteljesedést szükségszerű módon meg is tapasztalja és elnyeri az élet hervadhatatlan koszorúját (לא תבול – 1Pt 5,4).

⁹³ So übersetzt DEUTZSCH zweimal den Begriff „unverwelklich“. Also mit dem gleichen Begriff בל, wie Ps 1,3. - *Hebrew New Testament, Translation from the Greek* 247. 250.

Doedens,
Jaap

PAUL: THE ONLY STRANGER IN JERUSALEM WHO DOES NOT KNOW THE THINGS THAT HAVE HAPPENED?*

* The title is, of course, meant as an allusion to the words of Cleopas on the road to Emmaus, addressed to the stranger who later turned out to be not a stranger at all (Luke 24:18).

What are Paul's sources about Jesus?

Although it has been suggested that the apostle Paul is hardly interested in the 'historical Jesus',¹ it appears that he knew quite a lot about Jesus. As turns out from his letters, he knew at least the basic data of the life of Jesus: Paul knows that Jesus descended from David (Rom 1:3), he touches upon Jesus' birth (Gal 4:4), he mentions James as Jesus' brother (Gal 1:19), he knows about the "Twelve" (1 Cor 15:5). Furthermore, Paul mentions facts about Jesus which later became part of the Credo: Jesus' trial before Pontius Pilate (1 Tim 6:13)² and also the fact that Jesus died, was buried, and was raised on the third day (1 Cor 15:4; Rom 8:34). Paul refers to Jesus' ascension (Eph 4:8-10), his receiving a place at God's right hand (Rom 8:34), and teaches that Jesus will return (1 Thess 4:14-15). Moreover, the apostle not only knows the plain historical facts, but refers also to meaning of these facts: "the Messiah died for our sins in accordance with the scriptures" (1 Cor 15:3).³ The apos-

¹ Usually, 2 Cor 5:16 is proffered as a crown witness for the view that Paul was not interested in the earthly life of Jesus: "From now on, therefore, we regard no one from a human point of view (κατὰ σάρκα); even though we once regarded Christ from a human point of view (κατὰ σάρκα), we regard him thus no longer." (RSV). This seems to be not the point Paul wants to make. He refers to the change in the existence of the believers: they have died because the Messiah died for all, in order that they will live for him, thus becoming a new creation in the Messiah (2 Cor 4:14-17).

² I am aware of the fact that the so called Pastoral Letters are not accepted by everyone as genuine Pauline, but they can, in the words of N. T. Wright, still be used "in the opposite way to that in which a drunkard uses a lamppost, for illumination rather than support." N. T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis, Fortress Press, 2013, 61.

³ Cf. David P. SCAER, *Epistles Before Gospels: An Axiom of New Testament Studies*, Concordia Theological Quarterly, 77 (2013), 12.

tle not only knows 'basic facts'; in 1 Cor 7:10 ("not I, but the Lord"), he refers to what Jesus taught about divorce, referring to the teaching of Jesus preserved in Matt 19:3-9.⁴ Paul quotes the institution-words of the Lord's Supper (1 Cor 11:23-26), introducing these words as part of the tradition: "I have received (παρέλαβον) from the Lord, what I also delivered (παρέδωκα) to you" (1 Cor 11:23).

Apart from 'the facts about Jesus', there are striking allusions to Jesus' words as known from the gospels.⁵ David Wenham wrote a whole book in which he collected similarities between Paul's letters and Jesus as depicted by the evangelists.⁶ Even when not all of his suggestions may be convincing, the amount of genuine allusions to the gospels in Paul's letters remains overwhelming.

Of course, it can be asked why Paul also leaves out facts from the gospel-tradition in his letters: was some of the historical data about Jesus perhaps unknown to him? In order to assess this question, we should not forget that the apostle's letters were not intended to provide either full dogmatic descriptions or complete historical overviews: he addresses his writings to concrete congregations to meet their concrete problems and needs. Obviously, Paul will have remained closer to the content also found in the gospels, when teaching in the congregations. In his letters, he could just shortly refer to the teaching his addressees already received from him.⁷

Independent of whether one prefers a maximalist or a minimalist approach to the relation between Paul and Jesus, the ever returning question is: From where did Paul get his information about Jesus? After all, as we know, Paul did not belong to the 'Twelve', and not even to the 'outer circle' of Jesus' disciples. How does Paul know all these things? Scholars generally like to press this question in a way that the answer should be in the form of an either/or. Life, however, is usually not that two-dimensional, but rather multi-layered. In this short study, I will make a case for such "multi-layeredness" of Paul's knowledge of Jesus.

⁴ The following "I say, not the Lord" (1 Cor 7:12) may refer to the new missionary situation in which only one of the partners in marriage became a Christian. Jesus gave no explicit teaching on such a situation, which explains Paul's "I, not the Lord", thus indicating the difference between tradition and developing ethics based on this tradition.

⁵ Harm W. HOLLANDER, *The Words of Jesus from Oral Traditions to Written Record in Paul and Q*, Novum Testamentum, 42 (2000), 345-346, mentions among other things Rom 12:4 "Bless those who persecute you; bless and do not curse them." (cf. Luke 6:27-28); Rom 13:7 "Pay all of them their dues, taxes to whom taxes are due, revenue to whom revenue is due, respect to whom respect is due, honour to whom honour is due." (cf. Mark 12:7); Rom 14:14 "I know and am persuaded in the Lord Jesus that nothing is unclean in itself; but it is unclean for anyone who thinks it unclean." (cf. Matt 15:10-20; Mark 7:14-23).

⁶ David WENHAM, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids, Eerdmans, 2002.

⁷ Similarly, Jakob van BRUGGEN, *Paul: Pioneer for Israel's Messiah*, Phillipsburg, P&R, 2005, 179-181.

Paul's sources: the gospels?

New Testament scholarship is full of axioms which need reconsidering.⁸ One of these axioms is that till the seventies of the first century, there was mainly oral tradition about Jesus.⁹ The only written documentation was, according to mainstream New Testament scholarship, the hypothetical "Q" – a written source with sayings of Jesus, which alleged existence became similarly axiomatic in academic circles.¹⁰ This means that Paul could not have quoted from or alluded to the gospels. Cases in which there are parallels between the gospels and the epistles of Paul are considered as less likely to be authentic information about Jesus, based on the axiom that whenever there are parallels between Jewish or early Christian communities and events attributed to Jesus, this is an indication that the Early Church projected its own situation back into the gospels.¹¹ According to this approach, not Paul is quoting the gospel tradition, but, in a way, the gospels are quoting the Pauline tradition.

However, if it is true that the Early Church projected its own issues back into the story eventually told about Jesus, we must admit that this Early Church did an awfully bad job. In this case, one would expect that the 'Jesus-of-the-Early-Church-in-the-disguise-of-the-gospels' would at least say something about the 'hot items' in the church. Remarkably, Jesus does not do so! The church should, in this view, have made Jesus saying at least something about circumcision, a burning question in the Christian congregation of the first century. They could have made Jesus saying something about the equality of the pagan converts in the church. But instead of that, the Jesus of the gospels compares pagans to dogs (Matt 15:26) – not the nicest approach if the Early Church wanted to welcome their fellow citizens. In reality, the gospels appear to deal more with a situation before the coming into existence of the Early Church, including topics which rather quickly lost their importance in the early Christian community, for example the role of John the Baptist.

But what if the gospels are to be dated earlier than commonly thought? In this case, Paul could have known at least one of them. One of the problems, according

⁸ Scholarly axioms sometimes function as new dogmas; Wright mentions, for example, the rejection of Ephesians and Colossians as authentic Pauline letters as a modern proof of 'scholarly soundness', just as in the past the doctrinal soundness of theological students and professors was tested when they were asked about their belief in the Incarnation and the Trinity. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, 59.

⁹ As an example, see HOLLANDER, *The Words of Jesus in Paul and Q*, 341: "The Jewish and pagan sources do not mention any detailed information about Jesus' words and deeds, the gospels were written down between forty and seventy years after he was crucified."

¹⁰ Cf. HOLLANDER, *The Words of Jesus in Paul and Q*, 343: "[O]ne thing is sure: in the years 60 or 70 there existed a written collection of sayings of Jesus (Q), most probably composed from earlier smaller collections of oral and perhaps also written material, which was used later on by the writers of the gospels according to Matthew and Luke." (emphasis added).

¹¹ Cf. SCAER, *Epistles Before Gospels*, 6-7. See also HOLLANDER, *The Words of Jesus in Paul and Q*, 351-352: "[A] number of sayings, proverbs, and other sapiential statements, which were transmitted in the early Church, may have been only secondarily attributed to the historical Jesus in order to make them more authoritative."

to New Testament scholarship, prohibiting the early date of the gospels is that Jesus' disciples were illiterate, probably with the exception of Matthew. But Scaer rightly observes that it takes just one literate person among a supposedly illiterate group of disciples, to write a gospel. And if general illiteracy would have been a problem prohibiting the early inscription of the gospels, their supposed appearance in the last three decades of the first century suggests a sudden rise in literacy during that period, for which there is no real evidence.¹²

Why could oral and written tradition not nicely have co-existed in the first century? In his letters, Paul refers usually to what his addressees already know. Such cases most probably refer to oral teaching. But Col 4:16 mentions a letter to the congregation of Laodicea and asks that the letter to Colossae will be read in the neighbouring congregation of Laodicea. It is not the scope of this article to deal with authorship questions, but even if Colossians would be not an authentic Pauline letter, and even if the letter to Laodicea it refers to never existed, its content still shows that its author considers the parallel existence of oral and written teaching as totally normal, just as in our society phone calls and e-mails can fulfill similar functions. Acts 15:30-32 presupposes the same situation; the letter containing the decision of the Council of Jerusalem is accompanied by oral explication.¹³

Scaer sums up several reasons why it can be assumed that some of the gospels may have been written before A.D. 70. Oral tradition works well within a relatively closed community, but not anymore when the message about Jesus spread within the larger community of the Roman Empire and beyond. More and more written additions would have been necessary. The hypothetical written source of Q could hardly have served as such an addition, because – according to the scholarly consensus – Q did not contain passages about the death and resurrection of Jesus. So already in the 40s, together with the missionary work of Paul, there would have been need for a written document about Jesus.¹⁴

In case an early date for the first gospels is true, it might even be that Paul's statement in 1 Cor 15:3-4 that the Messiah "died for our sins in accordance with the scriptures (κατὰ τὰς γραφάς), that he was buried, that he was raised on the third day in accordance with the scriptures (κατὰ τὰς γραφάς)," is not meant as a reference to concrete Old Testament texts or to the Old Testament as a whole, but as a reference to the gospels in written form.¹⁵ The reference to scripture in 1 Tim 5:18, quoting Deut 25:4 ("you shall not muzzle an ox when it is treading out the grain") together with Luke 10:7 ("the labourer deserves his wages")¹⁶ may corroborate at least the pos-

¹² SCAER, *Epistles Before Gospels*, 14.

¹³ Cf. Acts 16:4 "As they went on their way through the cities, they delivered to them for observance the decisions which had been reached by the apostles and elders who were at Jerusalem."

¹⁴ SCAER, *Epistles Before Gospels*, 15-16.

¹⁵ Cf. SCAER, *Epistles Before Gospels*, 17-18.

¹⁶ The quotation is literally similar to Luke 10:7. Matt 10:10 reads instead of "his wages": "his food".

sibility that in an early stage the expression “the scripture” (ἡ γραφή) could pertain to one of the gospels.¹⁷ Paul’s reference in 1 Thess 5:2 to Jesus’ *parousia*, which will be “like a thief in the night”¹⁸ may be a quotation from a written source, because he states that “as to the times and the seasons, you have no need to have anything *written* to you” (1 Thess 5:1), “for you yourselves know well” (from a written source?) “that the day of the Lord will come like a thief in the night” (1 Thess 5:2). It seems as if Paul is contrasting here a new, written, message with an already existing written message. His readers do not need something new being written to them about the appearance of the Lord, because they already know about it. Even if we will not be able to get a full picture, the possible connections between Paul’s letters and written forms of the gospel tradition remain intriguing.

The usual counter-argument against a pre-70 date of Matthew’s gospel is that Matt 24 is so detailed about the Roman destruction of Jerusalem, that this chapter must consist of a so called *vaticinium ex eventu*, a prophecy after the fact. However, when studying the history of Israel, it turns out that Jesus not even needed to be a great prophet to foresee this outcome. During the whole of the first century, revolt against the Empire was almost continuously in the air.¹⁹

Paul’s sources: oral tradition?

As I already stated above, written and oral tradition can have existed alongside each other. The above-mentioned examples from which it seems probable that Paul knew quite a lot of things about Jesus, not necessarily indicate that Paul’s knowledge was based solely on written sources. Moreover, there are a few texts which presuppose that Paul got his information in the way of an oral tradition.

In Gal 1:18, Paul tells that three years after meeting Jesus on the Damascus-road, and subsequently after his journey to Arabia and back to Damascus, he went to Jerusalem to visit Cephas, and stayed a fortnight with him. The verb Paul uses for ‘visiting’ is ἰστορήσαι, which could be rendered better as ‘to inquire’.²⁰ This visit to Peter, therefore, appears to have been more than paying only a courtesy visit to one of the leading apostles in Jerusalem. Two weeks being together with one of the inner

¹⁷ Perhaps this is one of the arguments why Pauline authorship for 1 Tim is generally rejected. However, when weighing arguments pro and contra, one should not dogmatically reject arguments *beforehand*. In an undisputed letter, Paul states the same rule that “the Lord commanded that those who proclaim the gospel should get their living by the gospel” (1 Cor 9:14), similarly referring to the commandment from Deut 25:4 not to muzzle an ox while treading the grain (1 Cor 9:9).

¹⁸ Cf. Matt 24:43; Luke 12:39-40. See also see 2 Peter 3:10 and Rev 3:3; 16:15 for the same reference to Jesus’ appearance “as a thief in the night”. The metaphor of the unexpected coming of a thief has, of course, negative connotations. Therefore it is improbable that the source of this saying has to be sought in the Early Church. Who would have dared to compare Jesus’ *parousia* to a burglar, if Jesus himself would not have been the source?

¹⁹ Cf. SCAER, *Epistles Before Gospels*, 19, and N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, 170-181.

²⁰ Cf. F. F. BRUCE, *Paul and Jerusalem*, Tyndale Bulletin, 19 (1968), 6.

circle of Jesus' disciples may have provided Paul with important inside-information.

In the already mentioned text of 1 Cor 11:23, Paul accounts what he has 'received' and therefore 'hands over' to his readers – a clear description of how tradition in the most literal sense of the word works: to pass on received knowledge.

Interestingly, Luke has Paul citing a word of Jesus in Acts 20:35: "remembering the words of the Lord Jesus, how he himself said: 'It is more blessed to give than to receive'." We do not know of such a saying from the gospels, which may be an indication that Luke is referring here to oral tradition, or to a written source not anymore known to us.

Paul's sources: partial witness?

The third possible source of Paul's knowledge about Jesus is rather obvious, but – as far as I know – hardly mentioned at all. According to Acts 22:3-4, Paul is "a Jew, born at Tarsus in Cilicia, but brought up in this city (i.e. Jerusalem) at the feet of Gamaliel, educated according to the strict manner of the law of our fathers, being zealous for God." This biographical data is undisputed and accepted also by scholars who do not attribute much historicity to the Book of Acts.²¹

If Paul grew up and got part of his education in Jerusalem, the presence and impact of a prophet like Jesus hardly could have escaped him. Even if Paul was a somewhat younger contemporary of Jesus, he must have known about Jesus' teaching and deeds. This implies that Paul may have had first-hand information as a witness of what happened around Jesus.

It can be argued against this statement that Paul lacked inside-information about Jesus, because he was not one of his followers. Strikingly, however, even (or specifically?) the people who developed into Jesus' enemies, knew rather specific details of Jesus' teaching, even if misinterpreting them. We have only to think at the charges brought against Jesus during his trial before the Sanhedrin.²² Moreover, after the burial of Jesus, according to Matt 27:63, the chief priests and the Pharisees "remember how that impostor said, while he was still alive, 'After three days I will raise again'." In the gospels, Jesus' saying about his resurrection on the third day was delivered only in small circle of the Twelve,²³ but, as it turns out, even his enemies got

²¹ The biographical information in Acts fits also into information given by Paul in his letter to the Philippians: "of the people of Israel, of the tribe of Benjamin, a Hebrew born of Hebrews; as to the law a Pharisee, as to zeal a persecutor of the church, as to righteousness under the law blameless" (Phil 3:5-6), see also Gal 1:13-14.

²² Even the 'outsider' Pilate had some basic information about Jesus, as turns out from the dialogue in John 18:33-34: "Pilate entered the praetorium again and called Jesus, and said to him, 'Are you the King of the Jews?' Jesus answered, 'Do you say this of your own accord, or did others say it to you about me?'"

²³ Matthew 20:17-19: "And as Jesus was going up to Jerusalem, *he took the twelve disciples aside*, and on the way he said to them, 'Behold, we are going up to Jerusalem; and the Son of man will be delivered to the chief priest and scribes, and they will condemn him to death, and deliver him to the Gentiles to be mocked and scourged and crucified, *and he will be raised on the third day.*'"

to know it. N. T. Wright relates a modern example of a similar situation. In 1977, during the dictatorship of Idi Amin in Uganda, the Anglican archbishop Janani Luwum was executed after nocturnal transports, fake court hearings, and beatings. But in the next days the people on the streets of Kampala gave a detailed account of what exactly had happened, even though the executioners had all reason to keep their actions quiet. In a similar way, people just knew what happened with Jesus, even when they had not been present. In the words of Wright: "It simply will not do to say that certain people weren't present so they didn't know. Ask any journalist."²⁴

Paul's persecuting of the Christian movement is also a strong indication that he must have possessed detailed information about the doctrine of the sect he was trying to terminate. If Paul would have had no information, he just would have shrugged his shoulders, accepting that there were many currents of thought within Judaism.

It may be too daring to identify Saul of Tarsus with the "rich young ruler" (Matt 19:16-26). However, Paul must have belonged to the upper class of society,²⁵ his parents must have been well-to-do, to be able to provide education in Jerusalem for their son. Jesus' 'impossible' command to the young man that he must sell all his possessions and follow Jesus, would thus fit into the picture (and might offer a psychological explanation why Paul persecuted the Jesus-movement so fiercely – as a struggle with his own failure to follow). If this unknown young man would have been Saul of Tarsus, this would also give an interesting turn to the last words of Jesus, after his astonished disciples ("Who then can be saved?") learn that "it is easier for a camel to go through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of God" (Matt 19:24): "With men this is impossible, but with God all things are possible" (Matt 19:26).

However, all this is speculation; we cannot positively identify the rich young man with Saul of Tarsus. Still, it is highly probable – and often overlooked – that Paul must have known more about Jesus and his followers, simply because he was an inhabitant of Jerusalem. In the eyes of the two disciples²⁶ on the road to Emmaus such a lack of knowledge about Jesus would have been unthinkable, even for someone

²⁴ Marcus J. BORG and N. T. WRIGHT, *The Meaning of Jesus: Two Visions*, New York, HarperCollins, 1999, 95. Luwum is one of the 20th-century martyrs depicted by a statue above an entrance of the Westminster Abbey, London.

²⁵ The fact that Paul was a 'tentmaker' (οικηνοποιοῦς) is not necessarily a counterargument against the suggestion that Paul belonged to a high social class, cf. Ronald F. HOCK, *Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class*, *Journal of Biblical Literature*, 97 (1978), 562-563. Hock mentions more examples of philosophers of the ancient world, who supported themselves by manual labour.

²⁶ Luke mentions only the name of one of the travellers to Emmaus: Cleopas (Luke 24:1). According to N. T. Wright, Cleopas' companion – most logically – may have been his wife, probably the Mary who is mentioned in John 19:25 as "the wife of Klopas". See N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 652.

who was just a visitor in the city at the feast of Passover (Luke 24:18), let alone for someone who lived and studied in Jerusalem for many years.

There is still another, often overlooked, detail which can shed light on Paul's life in Jerusalem. Van Minnen asks attention for the fact that, according to Acts 6:9, Stephen was arguing with Jews from the Diaspora in the synagogue of the so called 'Libertini'.²⁷ The name 'Libertini' means 'freedmen', which indicates that the members of this synagogue were either former slaves or the descendants of former slaves. One of the occasions on which many Jews were taken captive by the Romans and consequently sold as slaves, was during Pompey's conquest in 63 B.C.E. If Paul was a (grand)son of one of those former slaves, this explains his possession of Roman citizenship: slaves of Roman citizens received Roman citizenship upon manumission, including the right to use the *gentilicium* of their former owner. This Roman citizenship also passed on to their children.²⁸ The specific men mentioned in Acts 6:9 are called members of the synagogue of the Libertini and of the Cyrenians, and of the Alexandrians, and of those from Cilicia and Asia. There is some discussion how this list has to be understood: were these perhaps different synagogues in Jerusalem? However, the list of regions is probably referring to *one* synagogue, in which Jews from several Diaspora-regions used to come together, just as in the Diaspora synagogues were organised according to the region of provenance of their members.²⁹ People of Cilicia were also members of this synagogue. Cilicia is the region in which Tarsus was located. Paul, therefore, may have belonged to this synagogue. In this case, the young Paul may have been present when Stephen was disputing there with members of the synagogue. Stephen was a 'Hellenist' (Acts 6:1), so it must have been easy for him to speak in a synagogue of Greek-speaking Jews. The reason, therefore, why Paul is asked to guard the garments of the people who stoned Stephen may be that they knew Paul personally, as he might have been frequenting this synagogue of the Libertini.³⁰

Paul's sources: revelation?

A fourth source of Paul's knowledge about Jesus may consist of direct revelation. Isn't this what Paul himself claims in Gal 1:11-12? "For I would have you know, brethren, that the gospel which was preached by me is not man's gospel (οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον). For I did not receive it from man, nor was I taught it, but it came through a revelation of Jesus Christ (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)." Does this

²⁷ Peter van MINNEN, *Paul the Roman Citizen*, Journal for the Study of the New Testament, 56 (1994), 49-52.

²⁸ Cf. VAN MINNEN, *Paul the Roman Citizen*, 51.

²⁹ Cf. VAN MINNEN, *Paul the Roman Citizen*, 49-50. One of the still functioning synagogues in modern-day Thessaloniki has on one of its walls plaques with the names of all synagogues in the city from the 1st century B.C.E. onwards until the Second World War, when Thessaloniki still had a population of circa 60.000 Jews. These parallel-functioning synagogues were divided by the region of origins of the members.

³⁰ Cf. VAN MINNEN, *Paul the Roman Citizen*, 50.

mean that Paul received in a mystical way everything the Twelve received during their travelling around with Jesus? This cannot be excluded beforehand. However, the expression “revelation of Jesus Christ” appears to pertain to Paul’s encounter with the resurrected Messiah Jesus, an encounter which opened his eyes for what previously had escaped him. Similarly, Jesus says to Peter that his confession of Jesus as the Messiah is revealed (ἀπεκάλυψεν) to him by the Father and not by “flesh and blood” (Matt 16:17). Peter did not have a mystical encounter which evoked his reaction; this confession was based on the teaching of Jesus. Still, Jesus tells him that there is needed more than only human insight when someone confesses him as the Messiah.³¹ In Paul’s case, the content of the revelation was encounter with the living Jesus himself as turning point in Paul’s life. From then on, all what Paul earlier had wanted to eradicate, suddenly fell into place and became truth.

Paul’s multiple sources

In this short study I propose a ‘multi-layeredness’ of Paul’s knowledge about Jesus. Although not all of my observations can be proven, perhaps they draw a picture which has some historical plausibility by including as the data in an elegant way. If the gospels are to be dated generally earlier, then Paul can have used one or more of the gospels. It seems also logical that Paul knew facts about Jesus by hearing them from witnesses. The Christian mission was team-work, and missionaries will have shared their experiences. But probably the most important for Paul’s detailed knowledge about Jesus may be that he was present in Jerusalem during Jesus’ teaching and healing activities in Galilee and Judea. Even when Paul was initially a persecutor³² of the Jesus-movement, his knowledge fits exactly within the picture of how an enemy must have possessed detailed knowledge about the doctrines of the ‘sect’ he was persecuting. Viewed in this way, Paul’s knowledge about the deeds and words of Jesus are not surprising at all; it would be stranger if he had not known anything about the man who was hailed as a great prophet in Israel.

³¹ Cf. SCAER, *Epistles Before Gospels*, 21.

³² For the aim and nature of Paul’s persecutions, see Arland J. HULTGREN, *Paul’s Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature*, *Journal of Biblical Literature*, 95 (1976), 97-111.

Összefoglalás

Annak ellenére, hogy a tarzuszi Saul eredetileg nem volt Jézus követője, a megtérése után kiderül a leveleiből, hogy meglepő módon mégis elég sokat tud Jézusról. A visszatérő kérdés az, hogy milyen forrásokból szerzett Jézusról szóló információt. Ez a rövid tanulmány többretegű választ javasol erre a kérdésre. A kézenfekvő megoldások mellett – miszerint szóbeli forrásból vagy közvetlen kinyilatkoztatás alapján tudott Jézusról – a tanulmány külön figyelmet fordít arra a lehetőségre, hogy Pálnak rendelkezésére álltak írott források is, illetve arra a sokszor nem észrevett tényre, hogy a tanulmányai alatt a Jeruzsálemben való tartózkodása adhatott neki Jézusról szóló alapismereteket.

Elterjedt az a nézet, hogy Pált nem érdekelte a történeti Jézus személye, mégis azt látjuk, hogy nagyon sokat tudott és írt róla. Tudta, hogy Dávid leszármazottja (Róm 1,3), ismeri Jézus születését (Gal 4,4), megemlíti, hogy Jakab az Úr Jézus testvére (Gal 1,19). Tudott a tizenkettőről (1Kor 15,5), sőt olyan tényekről is beszél, amelyek később a Credo részei lettek, így pl. említi, hogy Jézus Pilátus által szenvedett (Tim 6,13). Említi, hogy Jézus mit tanított a válásról (Mt 19,3-9). Idézi Jézus szavait az úrvacsora szereztetésekor (1Kor 11,23-26), azzal, hogy kaptam és átadtam (*parelabon* – *paredóka*), amik a hagyományozás szakkifejezései. Ezeken túl is, a páli és a jézusi tanításban nagyon sok egybecsengést találunk. David Wenham foglalkozott ezzel részletesen. Ez újra felveti a kérdést, hogy honnan tudta Pál ezeket.

Elterjedt az a vélemény a 2Kor 5,16-ra hivatkozással, hogy Pált nem érdekelte Jézus földi élete, az itt szereplő „*kata szarka*” kifejezés azonban nem arra vonatkozik, hogy az emberek hogyan látják Jézust, hanem arra, hogy a hívők meghaltak és feltámadtak Jézussal együtt. De tény az is, hogy Pál nem mond el mindent Jézus életéről. Az apostoli levelek célja nem is ez volt, hanem hogy válaszoljon a gyülekezetek kérdéseire.

Fel kell tennünk a kérdést, hogy ismerte-e Pál az evangéliumokat. Hiszen van olyan konkrét kérdés, ahol az általa adott tanács feltűnően egybecseng a Jézuséval, pl. a tisztaságról, az adófizetésről szóló gondolatai (Mk 12,7, Róm 14,14). Újra kell gondolnunk azt a nézetet, hogy a hervenes évekig csak szóbeli hagyomány létezett. A kutatók általában feltételezik a Q-val jelölt beszédgyűjtemény létrejöttét, ez azonban eléggé hipotetikus, és önmagában nem ad megoldást az evangéliumok és a páli levelek feltűnő egyezéseire.

Elterjedt az a vélemény is, hogy a korai egyház a maga kérdéseire keresett választ a Jézusról szóló történetekben. Azonban éppen ezeket nem találjuk az evangéliumokban. Pl. nincs szó a körülméltékedés szükségességéről és a pogányokhoz való viszonyról. Ugyanakkor idővel bizonyos kérdések már nem voltak fontosak az egyházban, mint pl. keresztelő János személye.

Újra kell gondolnunk az evangéliumokat megelőző szóbeli hagyomány és a páli hagyomány kölcsönhatását is, hiszen megfigyelhetjük, hogy vannak esetek, ahol inkább úgy tűnik, az evangélisták ismerték a páli hagyományt. Ha azt feltételezzük,

hogy az evangéliumok korábban keletkeztek, mint ahogy azt általában gondoljuk, akkor Pál legalább egyet ismert közülük. A korai datálás ellen a kutatók azt szokták felhozni, hogy Jézus tanítványai Máté kivételével nem voltak írástudó emberek. Figyelemre méltó Scaer megjegyzése, hogy ha volt egy viszonylag zárt közösség, amely a hagyományt pontosan őrizte, akkor elég volt egyetlen írói képességekkel rendelkező személy.

Inkább az valószínű, hogy az első században párhuzamosan élt a szóbeli és az írásbeli hagyomány. Pál gyakran hivatkozik arra, amit a levelek olvasói már tudnak, itt valószínűleg a viszonylag pontos szóbeli hagyományra utal, ugyanakkor létezett írásbeli kommunikáció is az ősegyházon belül, csak nem minden maradt ránk. Pál említi pl. a Laodiceába írt levelét azzal a kéréssel, hogy azt Kolossében is olvassák fel. Hasonló példa az apostoli zsinat leírása (ApCsel 15,30-32). Olvasunk arról, hogy milyen döntéseket írtak meg a gyülekezeteknek, majd ehhez kapcsolódik rögtön a magyarázat, ami azonban már szóban történt, és a továbbadása is szóbeli hagyomány volt. Az írásbeli és szóbeli hagyomány, közlés jól megfér egymás mellett. Pál a megtérése után, többszöri jeruzsálemi látogatása és hosszabb arábiai tartózkodása során többször találkozott Jézus tanítványaival. Közülük is szoros kapcsolata volt Kéfással (Gal 1,18), így volt arra is ideje, hogy a hallottakat feldolgozza és összevesse azzal, amit korábban már hallott Jézusról.

Scaer több érvet hoz fel arra, hogy az evangéliumok leírása legalábbis megkezdődött 70 előtt. A szóbeli hagyomány csak egy zárt csoporton belül létezhet, tehát legkésőbb 40 táján az üldözések miatti szétszórás, majd a páli misszió szükségessé tette az evangéliumok leírását. Ha el is fogadjuk az egyébként eléggé hipotetikus Q-beszédgyűjtemény létezését, akkor is látnunk kell, hogy az éppen Jézus haláláról és feltámadásáról nem szólt. Az erről való bizonyágtétel pedig már igenis fontos volt a páli misszióban, lásd az 1-2 Kor és a Gal levelek vonatkozó helyeit! Így tehát a misszió is sürgette az evangéliumok leírását. Amikor Pál Jézus haláláról és feltámadásáról beszél, többször használja a *kata tasz grafasz* többes számú kifejezést. Feltűnő, hogy nem egyes számot használ, mert az írás alatt inkább az Ószövetséget érti, itt pedig az írások inkább a Jézus életéről szóló feljegyzések, tehát az evangéliumok vagy azok korai formái. Érdekes ebből a szempontból az 1Thessz 5,1 értelmezése. Jézus visszajövetelével kapcsolatosan nincs szükség újabb írásra, valószínűleg a gyülekezetnek már volt írott forrása erről a fontos kérdéstről. Ugyanígy az 1Thessz 5,2 is feltételezi, hogy a gyülekezetnek van ismerete Jézus visszajöveteléről, itt is írott forrásra kell gondolnunk. Pál tehát ismerte a Jézusra vonatkozó szóbeli hagyományt, de már az írott forrásokat is.

Érdekes kérdés, hogy Pál honnan idézi Jézus szavát az adakozásról (ApCsel 20,35), mivel ezt a Jézusnak tulajdonított mondást a ránk maradt evangéliumokban nem találjuk. Itt is arra kell gondolnunk, hogy Pál ismert más írott forrásokat is, amelyeket mi nem ismerünk. Nem szabad elfelejteni, hogy Pál Jeruzsálemben nevelkedett, életkora szerint fiatalabb volt Jézusnál, ez is amellől szól, hogy Jeruzsálemben bizonyára sok mindent megtudott Jézusról. Ha nem is volt közvetlen

kapcsolata Jézus tanítványaival, de olyan körökben mozgott, ahol Jézusban inkább ellenséget láttak. Általános tapasztalat, hogy a vitatott személyekről gyakran több és pontosabb információval rendelkeznek az ellenségeik, mint a követők, így lehetett ez Jézus esetében is. Saul mint előkelő farizeus-tanítvány bizonyára jelen volt, vagy első kézből értesült a Jézus elleni megfigyelés, nyomozás és a Szanhedrin előtti eljárás részleteiről, ahol Jézust szembesítették saját korábbi állításaival. Ez is fontos forrást jelentett Pálnak ahhoz, hogy pontos ismeretei legyenek Jézusról, az a tény, hogy Saul üldözte a keresztyéneket, eggyel több indok volt arra, hogy pontos információkat szerezzen be róluk. Túl merész állítás lenne, ha a Jézustól tanácsot kérő gazdag ifjút Saullal azonosítanánk (Mt 19,16-26), de azt tudjuk, hogy a szülei jómódúak lehetnek, ha a fiukat Jeruzsálembe küldték tanulni. Jézus kijelentése, miszerint a gazdag nem mehet be az Isten országába, elkedvetleníti a gazdag ifjút, ha mégis Saul volt az, talán itt lett Jézus ellensége, hiszen csalódott benne. Az ApCsel 6,9 említi az alexandriaiak és a ciliciaiak zsinagógáját, éppen ez volt Saul szülőföldje. A jeruzsálemi zsinagógákat a diaszpórából érkező zsidó közösségek használták, eszerint Pál is ehhez a zsinagógához tartozott, itt találkozott Istvánnal, részt vett a vele való vitában. Eggyel több lehetőség, hogy első kézből tájékozódjon a Jézusra vonatkozó hagyományról.

Saul jeruzsálemi tartózkodásához még egy fontos adalék, hogy az ApCsel 6,9 szerint István a libertinusok zsinagógájának tagjaival vitázott. A libertinusok a felszabadított rabszolgák voltak. Aki megszerezte a római polgárjogot, annak már a gyereke is szabad polgárként született, ez is illik Saulra. Nem hagyhatjuk ki természetesen azt sem, hogy Pál is kapott kijelentést, ő maga beszél erről (Gal 1,11-12), de érdekes módon nem beszél a részletekről, csak annyit mond: *di' apokalypseos*. Pál számára nem az volt fontos, hogy hogyan történt ez a kijelentés, hanem maga a kinyilatkoztatás ténye, és hogy amit kapott, azt hitelesen továbbadja a gyülekezetnek. A Mt 16,7-ben ugyanezt olvassuk Péter vallástételéről, hogy kijelentés által kapta. Itt talán nem a kinyilatkoztatás tartalmi oldaláról van szó, hanem arról, hogy valaki az eddigi Jézusról szóló ismeret alapján csak „érti” ezeket kinyilatkoztatás folytán.

Összefoglalva, láthatjuk, hogy Pálnak mennyi különféle forrása lehetett, ahonnan sok mindent tudott Jézusról. Bizonyára hallott és tudott róla már jeruzsálemi tartózkodása idején, majd megtérése után még inkább megismerkedett a Jézusról szóló szóbeli és írott hagyománnyal. Fontos volt a közös missziói munka, amely mindig csoportmunka volt. Végül pedig mély nyomot hagyott benne az élő Jézussal való találkozás és az a kinyilatkoztatás, amit Istentől kapott.

Györi István

Kodácsy
Tamás

HOGYAN ŪZZÜK EL AZ EGYHÁZI DÉMONOKAT?*

A démon a *daiomai* görög igéből származik, amely megosztást, szétszétást jelent.¹ Ez a megosztás utalhat a halál istenére, amely a meghaltak testét csoportosítja, vagy a sorsra, amelyet kiszabnak, de igazán nem tudjuk meghatározni a szó gyökerét. Mindenesetre a hasadás és kétértelműség olyan felemás állapot, amely képtelen saját magától egészzé alakulni. Olyan gyógyításra van ilyenkor szükség, amely egyesíti a szétválasztottat, amely összekapcsolja a széthasadtat, és egyértelművé teszi a kétértelműt. A kétértelműségbe ragadt élő szervezet saját erejéből képtelen ezt megtenni, csak Isten Fiában oldódhat ez meg, akinek emberré léte-lével összekapcsolódik a mennyei és földi, az egyetemes és konkrét, az egész és a széthullott.

Az egyházi jövőkép beleragadt a jelenbe

A református egyház akkut problémáit az Egyházi Jövőkép Bizottság (EJB, 2011–2014)² három nagy pontban foglalta össze:³ (1) a missziói szemlélet hiánya, (2) a bizalom és a szolidaritás hiánya, különösen a múltfeltárás hiánya, valamint (3) a jelenlegi intézményrendszer csapdái.

Az összes EJB által feltárt probléma ellen küzdünk, szeretnénk őket legyőzni, de a félelem és az egzisztenciális szorongás szorítása meghaladja az egyéni törekvésünket. Nyomasztóan nehezdednek ezek ránk, mintha valami megfoghatatlan, démoni jelenséggel küzdünk. Démoni, azaz kétértelmű alatt azt értjük, hogy ezek a *jelenségek* egyrészt átitatódnak a transzcendenssel, és ezért magukon hordozzák a szakralitás vonásait, másrészt megha-

* A jelen cikk egy készülő írás rövidített változata. Köszönöm mindazoknak, akiknek segítségével eddig juthattam, akik bátorítottak, és várom a további konstruktív hozzászólásokat.

¹ Hans BIETENHARD, *Demon = The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin BROWN, Vol. 1, Exeter, The Paternoster Press, 1992, 452.

² <http://www.reformatus.hu/lap/ejb/>

³ http://www.reformatus.hu/datadocuments/2014/01/14/dok_zs_19_ejb_beszamolo.pdf

ladják az immanenst, sokkal erősebbek, mint azok az erőfeszítések, amelyekkel az ember ezekre nemet mondana.

Mit kezdünk hát azokkal a sötét foltokkal, amelyeket kifejezett az EJB jelentés? Hogyan lesz missziói szemléletünk? Mikor lesz bennünk létbátorság? Mit kezdünk az intézményi, egzisztenciális függéssel? Mikor lépünk túl a bizalmatlanságon és gyanakváson?

Vegyük észre, hogy az egyházszervezeti szabályokat és döntéseket emberek hozzák, így nem kerülhető ki saját személyes felelősségünk. Legyen akármilyen rendszerű is a református egyház (presbiteri vagy püspöki), a rendszer olyanná alakul, amilyennek azt tesszük. Így az összes olyan probléma, amely a rendszerrel kapcsolatban felvetődik, *nem strukturális*, hanem végtére is *antropológiai* természetű. Ebben az értelemben a megoldás kulcsa sem strukturális, hanem perszonális.

A démoni, amely meghaladja az erőnket

Amikor Carl Rogers arról érdeklődött Paul Tillichnél, hogyan használja a „démoni” kifejezést, amely olyan belső és külső struktúrára utal, amely erősebb, mint az egyén jóakarata, Tillich a következőt válaszolta:

„Az egyetlen alkalmas kifejezés, amelyet találtam, az Újszövetségben használt »démoni« volt, ahogyan az a Jézusról szóló történetekben megjelenik: valami, ami megszáll. Ez egy olyan erőt jelent, ami erősebb, mint az egyén jóakarata. Így kezdtem el használni ezt a kifejezést. Természetesen kifejezetten hangsúlyoztam, hogy ezt nem mitikusan értem, mintha kis ördögök vagy egy személyes Sátán rohangálna a világ körül. Olyan önkényes struktúrákat értek ezalatt, amelyek bizonyos fokig kreatívak, de ugyanakkor végzetesen destruktívak. Olyan fogalmat kellett találnom, amely lefedi azokat a transzperszonális erőket, amelyek megragadják az embereket és a társadalmat.”⁴

A démon elősködik: kiszívja az életerőt, hitelességet, kedvet, amelyen megtelepszik. Felismerve annak működését, nagyon is emberi érzelmekre és tettekre vezethető vissza, mégis azzal emberfeletti, öntörvényű folyamatokban találkozunk. A démon (*daemon*) egyébként egy olyan informatikai fogalom is, amelyet a háttérben futó programokra alkalmaznak, és ennek megismerése talán közelebb visz a démoni megértéséhez. Az, hogy egy billentyű megnyomására megjelenik valami a képernyőn, háttérben futó programoknak köszönhető. Ezek rejtettek a felhasználó számára, nem kell külön elindítani őket, és szinte észrevétlenül figyelik az eszközöket. Akkor van baj, ha egy démon valamilyen oknál fogva – pl. egy ördögi-kör-szerű végtelen ciklus miatt – nem tölti be a funkcióját, és egyre több erőforrást zabál föl. A rendszer lelassul, vagy akár le is fagy. Ilyenkor lehet még gyorsabb processzort venni, még

⁴ Terry D. COOPER, *Paul Tillich and Psychology: Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotherapy, and Ethics*. Mercer University Press, 2006, 21.

több memóriát beépíteni, de az igazi megoldás az, ha a háttérben futó folyamatok között megtaláljuk a felemésztő demont, és azt kikapcsoljuk. Ha ez sikerül, akkor ez a gondterhelt informatikus számára fellélegzést jelent. Ugyanakkor arra a funkcióra valószínűleg továbbra is szükségünk van, amelyet a démonnak kellett volna ellátnia, így újabb próbálkozások következnek. Kierkegaard szavaival „magam elé képzelem azt a szerencsétlen könyvelőt, aki eszét vesztette afölötti kétségbeesésében, hogy egy kereskedőcéget tönkretett, mivel egy számlában azt írta: 7 meg 6 az 14; magam elé képzelem, amint minden mással szemben közömbösen napról napra ezt ismételteti magában: 7 meg 6 az 14”.⁵ Az egyház démonjai sokszor olyan régi elvarratlan eseményekből nőttek ki, amelyek felemésztik az energiáinkat.

A démoni vallásos nyomai

A démoni olyan jelenség, amely az embert meghaladó életellenes folyamatot ölel föl, nem csak rombol, hanem a maga mitológiai háttéréből adódóan osztozik is az isteniben.⁶ A démoni kifejezés transzcendens dimenziójának hangsúlyozása itt ezért különösen nyomatékos. Ebben éleződik ki a világi és egyházi destrukció közötti különbség. „Ahol a démoni feltűnik, mindenütt vallásos nyomokat hordoz magán, még ha megjelenése erkölcsi vagy kulturális jellegű is.”⁷ Tehát nem csupán törvénytelen-ségről, irigységről, gyűlöletről van szó, amelyet karikírozva démoninak festünk le, hanem ezek a bűnök egy felsőbb, mennyei akaratra hivatkozva kegyes formákat öltenek, és sokszor beleolvadnak az egyházi kommunikációba. A nietzsche-i hatalomvágy kieléje az egyházban a világihoz hasonló módon kíméletlenül, sajátos hatalmi logika mentén történik, de amikor végrehajtjuk ezeket, Istenre hivatkozunk, önmagunkat és egymást meggyőzve, „szent” elhatározással, Isten egyházának fenntartása nevében cselekszünk.

Mert igen, az „egyházak akár a démoni uralmat is képviselhetik. De a démoni uralom Isten Országának torzulása, és nem lenne léte, ha nem létezne az, amit eltorzít. Aki képvisel valamit, erejét a reprezentáció funkciójából meríti, bármennyire is eltorzítja azt, amit képvisel.”⁸ Éppen ezért nehéz a démonival szembeszállni, mert erővel elpusztíthatatlan, hiszen magában hordozza azt, amit torzít. Amikor Jézus ördögöt űz, soha nem öl meg egyetlen ördögöt sem. Ha Isten Báránya mennyei hatalmával ott és akkor megölné őket, akkor befejezetlenül vége lenne küldetésének, és megszűnne bárány léte. Az ördögök elpusztításával arra is nemet mondana, amelyet az ördögök állítanak, hogy Ő „az Isten Szentje,”⁹ az „Isten Fia.”¹⁰ Az ördögűzéshez Jézus nyílt párbeszédet választ, szemtől szembe beszél a démonokkal, és leleplezi őket. Nem sújt le rájuk mennyei hatalmával, hanem elűzi őket a tisztátalan közegükbe, egy

⁵ Søren KIERKEGAARD, *Vagy-vagy*, Budapest, Osiris, 2001, 34.

⁶ Paul TILICH, *Rendszeres Teológia*, ford. SZABÓ István, Budapest, Osiris, 1996, 445-446.

⁷ TILICH, *i.m.*, 446.

⁸ TILICH, *i.m.*, 636.

⁹ Mk 1,24

¹⁰ Mk 3,11; Mk 5,7

disznónyájba, amely a saját önpusztító módján belerohan a tengerbe, hogy bevégződjön a démoni önsorsrontó ambíció.¹¹ Ebből következik az is, hogy az egyházban a démoni folyamatokat nem lehet rendszerváltással, szavazással, dühvel, lázadással vagy erővel megváltoztatni. Amit Krisztus példáján keresztül megtanulva leginkább tehetünk, hogy nyíltan beszélgetünk, nem mint bizottságok és szervezetek, hanem mint keresztyén emberek, félelem nélkül, őszintén, szemtől szembe. Ördögi módon ettől gyakran menekülünk is.

A démoni fogalmán kerülhetünk legközelebb annak a körülírásához is, hogy mit jelent a Szentlélek elleni bűn, amely „nem bocsáttatik meg sem ebben a világban, sem az eljövendőben”.¹² Nem valószínű, hogy ez egy konkrét megnevezhető bűn lenne, mint tömeggyilkosság vagy kegyetlen erőszak. Sok keresztyén azért szeretné ezt a bűnt megnevezni, hogy ennek elkerülésével biztosítsa be magát a megbocsáthatatlanság veszélye elől. De nincs olyan bűn, amelyet ne bocsátana meg az Úr, ha azt megvalljuk.¹³ A Szentlélek elleni bűn olyan, ami a cselekedeteink forrását torzíja el, valami, ami beleragad a kétértelműségbe. A Szentlélek elleni bűn azért megbocsáthatatlan, mert a démoni kétértelműségben az istenivel igazoljuk tetteinket és önmagunkat, így képtelenek vagyunk annak belátására, hogy rossz, amit teszünk, ezért nem is bánjuk meg. Ebből következően azt nem is lehet megbocsátani.

Démoni kétértelműség az egyházban

Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül néhány példában mutatjuk be, hogy az előző egyházvezetési ciklusban hol jelentek meg ezek a kétértelműségek a múlt feltáratlanságában, az államtól való intézményi függésben és a személyes félelemben.

A múlt feltáratlansága

Az egyik legmételeyezőbb démoni jelenség, amelyre az EJB jelentés is kitér, az ügynökkérdés. Nem önmagában a múlt feltáratlansága, a megbékélés hiánya vagy a tettes-áldozat leleplezésének elmulasztása okán, ahogyan azt legtöbbször körülírjuk, hanem a jelenben zajló folyamatok kétértelműsége miatt. Éppen ezért az ügynökkérdés az egyház számára elsősorú nem egyháztörténeti kérdés, hanem egy időszerű ekkleziológiai probléma. Nincs igazán értelme megbánásról vagy megbocsátásról beszélni, mert a témában itt a bűn ténye körülírható ugyan, de a teljes rendszer korrupciója miatt képtelenség helyzetekhez és emberekhez rendelni, ez allokálhatatlan. A tragikus az, hogy ez a nyomorúság, amelyben krisztusi szabadságát veszítette el a zsarolható egyházi vezetés, nem tűnt el a rendszerváltáskor, hanem felemás viszonyban él tovább. Aggasztó, hogy a rendszer kontraszelektációs módszerrel újratermeli a zsarolható, egzisztenciálisan függő és keresztyén szabadságát elvesztő új nemzedéket, és tovább él a (ki)szolgáló egyház teológiája. Füst-Molnár Szilveszter világosan bemutatja¹⁴ en-

¹¹ Mk 5,1kk; Mt 8,28kk

¹² Mt 12,32

¹³ 1Jn 1,9

¹⁴ FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter, *Ecclesia sine macula et ruga*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2008.

nek a kétértelműségét, és párhuzamot von a keresztyénüldözés utáni negyedik századi egyház helyzete és a mai helyzetünk között, amennyiben donatista szakadék keletkezhet a hitvallók (áldozatok) és az üldözők (ügynökök) között. Az összes olyan kérdés-feltevés, amely arra vonatkozik, hogy ki különb és igazabb a másiknál, ilyen donatista szakadáshoz vezet, amely bűvópatakként kísért és dermeszt bennünket folyamatosan. Az a kellemetlen helyzet állt elő, hogy a korszakot feltáró ügynökkérdéssel foglalkozó huszonhat év (1989–2015) hosszabb már, mint az egyházi emberek ügynöknek való beszervezését tárgyaló ügynökkorszak (1965–1989) időtartama. Ez felveti a kérdést, hogy vajon az ügynökkorszak és az ügynökkérdés korszakát nem fogják-e szorosan összekötni a jövő történései. Minden bizonnyal össze fogják kötni, mert az ügynökkorszak sajátos továbbélésének tekinthető az ügynökkérdés korszaka. Úgy tűnik, azért nem tudjuk megoldani az ügynökkérdést, mert mi magunk is részesei vagyunk annak a végső problémának, amelyet meg akarunk oldani, és ezért meghaladja erőnket.

Az elmúlt időszak egyházi vezetése is ismeri ezt a kétértelműséget, amely az egyház isteni és démoni reprezentációjához kötődik. A vezetők saját múltjuk miatt ismerték ezt, hiszen részesei voltak annak a keserűségnek, amelyben a kommunista államhatalom spirituálisan nyomorította meg az egyházat. Megtapasztalták annak a pillanatnyi előnyét is, hogy egy ilyen rendszer szemmel tartja őket, és ők is a rendszer szemei lehettek. Egy személyben lehettek részesei a zsarolásnak, és egyszerre voltak elemei a rendszernek. A beszervezett lelkészek kivétel nélkül mind megfizettek saját elszigeteltségük és függőségük okán azért, mert beszerveződtek, akkor is, ha nem lepleződtek le. Vagy ha nem, akkor krisztusi értelemben nem egyházi emberek már. Ennek a terhét és következményét az egyházban 1989 óta közösen hordozzuk, és valahogyan közösen is kellene letennünk.

Ettől az örökségtől a korábbi egyházvezetés nem tudott megszabadulni. Retorikájukban egy pillanatig sem adták fel az egyházi közösséget, és hangsúlyos volt az a hitvalló megtartó erő, amellyel az egy, egyetemes, keresztyén egyházat hisszük a kárpát-medencei magyarság kontextusában. Mindig olyan megtartó közösséget lehetett érezni a vezetők megnyilvánulásaiban, amelyet tipikusan a népegyház-hitvalló egyház közötti törésvonalat meghaladó gyökerekben fedezhetünk fel. A kétértelműség éppen az, hogy az „egyház csodája” annak ellenére megmutatkozott, hogy a független és szabad keresztyén közösséget képviselő vezetés erőfeszítése eltorzult annak a zsarolhatóságnak és kitettségnek okán, amelytől szeretett volna megszabadulni, de nem tudott. Ez a kétértelműség a háttérben uralta az egyházpolitikai, közéleti megnyilvánulásokat, humán erőforrást érintő döntéseket, és az emiatt frusztrált kollektív bűnbakkeresés és nemzeti önigazolás elleni küzdelmet. Ebből következően az egyházvezetés eredményessége *ab ovo* felemás, ami a jövő tekintetében talán rosszabb, mint a nyilvánvaló kudarc.

Intézményi függés

Az államtól való intézményi függés kétértelműségére az egyik napvilágra jött példa az a „Közlemény”,¹⁵ amelyet az MRE Kommunikációs Szolgálat adott ki 2013. november 20-án. Ebben az Egyházforum folyóiratban megjelent oknyomozó cikke reagál a Szolgálat, sajnos az önigazoló szolgálat-teológiája alatt. Az ügy tárgya egy 115 millió forintos állami támogatás kusza története, amelyet az egyház nem egyértelmű módon használt fel. Az egyház belesodródott egy olyan folyamatba, amelyben egyszerűen elvesztette saját immunrendszerét, és képtelen volt nemet mondani, amikor kellett volna. A Közlemény egy magyarázkodó, dagályos, beismerő vallomás. Ehelyett jobb lett volna egy szikár cáfolat, amelyben minden gyanút kizáróan listászerűen láthattuk volna azt, hogy a szóban forgó állami támogatást pontosan hogyan (ki, milyen ügyre, mekkora összegben) használta fel, amely tisztázhatta volna az egyházi vezetők etikai felelősségét. A témánk szempontjából másodlagos kérdés az, amit az Egyházforum feszeget, ti. sikkasztás történt-e vagy sem, és hogyan lehet ötvenmillióos számlát készpénzes fizetéssel kiállítani. Az ártatlanság véelme alapján azt gondoljuk, hogy a szóban forgó egyházi vezetők nem tették zsebre ezt a 115 millióos összeget. Az viszont egészen világos, hogy állami nyomásra az egyház könyvelési, adminisztrációs trükkökre kényszerül, az egyházi vezetők ebben partnerek voltak, és ennek a felelőssége nem hárítható át. Ez nem a 115 millió forint könyvelési, hanem az *egyház önzonosságának* kérdése, ami sokkal súlyosabb, mint a pénzkérdés. Az egyházszervezet zsarolhatósága ezzel az üggyel csak növekedett, és az egyház hitele még kisebb lett. A kétértelműséget mutatja az a zsinat által elfogadott számvizsgálói értékelés, amelyben explicit módon kifejezésre kerül az, hogy a „115 millió forint elszámolására azonban olyan feltételeket szabott meg az állami szerv, amelyeket csak ilyen megoldással lehetett teljesíteni.”¹⁶ Ez lényegében a szervezeti zsarolhatóság beismerése, amelyet tragikus módon el is fogadott a Zsinat. Nem tette fel senki azt a kérdést, hogy miért fogadtunk el úgy milliókat, ha azt csak kétértelműen lehet elkölteni. És ha már ebbe a mocsárba kényszerültünk, akkor miért nem mutattuk be mindennek ellenére feketén-fehéren, tételesen, hogy mire fordítottuk a támogatást?

Személyi függés és félelem

Egy újabb nemzedékhez tartozó lelkész – aki 1989 után lett 18 éves – beszélt arról, hogy hány alkalommal volt „beszervezési hangulatban”: 1998-ban, 2006-ban és 2013-ban. A beszervezési hangulatnak számos történelmi elemével szembesült: a külföldi ösztöndíj felajánlásával, az előléptetés kecsegtetésével, a megfélemlítéssel, a fenyegetéssel, a zsarolással, a burkolt lefizetéssel, és Isten nevének hiába való felvételével. Kapott becenevet és jelzőket fedőnév helyett, valamint kecsegtető továbblépési és fenyegető visszalépési lehetőségeket. Ezekben a kontraszelektációs pontokban soha nem az volt a kérdés, hogy milyen feladatot és hogyan kellene megoldani, hanem az, hogy a feladat és a körülmények alkalmasak-e arra, hogy az illető a „*miemberünk*”

¹⁵ <http://reformatus.hu/mutat/8948/>

¹⁶ <http://www.reformatus.hu/mutat/9252/>

legyen, aki függőségi viszonyba kerül azoktól a tisztviselőktől, akik viszont másoktól függnék. Volt olyan eset, amikor meleg hangú levélben köszönték meg neki mindazt a felbecsülhetetlen munkát, amelyet tett, és valamilyen más kényszernek engedve ugyanabban a pillanatban *indoklás nélkül menesztették*, hogy később *gondoskodhasanak róla*. A jó zsarú – rossz zsarú klasszikus játékának minden eleme megjelent, a szeretet és a gyűlölet párhuzamos kifejezésével.

A kontraszelekciós személyi döntések során sajátos logika mentén történnek az egyházi megbízások és menesztesések. Nem csak a kontraszelekciós „beszervezések” árulkodóak, hanem az érthetetlen „kiszervezések” is, amelyet sokan éltek meg az egyházban. Az ügy természetéből fakadóan az egyházi kirúgás vagy félreállítás soha nem olyan, mint egy céges vagy közigazgatási aktus, mert ez szükségszerűen olyan mély lelki dimenziót is érint, amely szorosan kötődik az istenkérdéshez is. Éppen ezért hiányzik az a tárgyilagos tisztaság, amely egyértelművé tenné a helyzetet a megbízó és a megbízott számára, és a szerepek és reakciók magukon viselik a kétértelműség jegyeit. Olyan skizofrén, rogozsini gyakorlat is létezik, ahol az intézmény lelkészi vezetője maga senkit nem rúg ki, hanem a munkáltatói jogokat törvénytelenül átadva mintha mosná kezeit, és az elbocsátott ember „segítéséhez” lelkigondozói álcát vesz fel, mintha egy magasabb szintre menekülhetne a vezetői felelősség elől. Minden ilyen gyakorlat arra ösztönzi a megbízót és megbízottat, hogy egy más helyen keressen otlatot és igazságot, azaz a nyíltan kimondatlan valóságos problémák helyett más érvrendszerbe meneküljön. Ám ezek az istenországa-szerű világok igényt tartanak ugyan az istenire, de nem egyeznek egymással, és kiderül, hogy mind egy saját magunk által épített gnosztikus rendszer, amelyben a mi általunk kreált jóisten irányít.

Az egyházi szolgálatokból való kirúgás nem a felmondás miatt kegyetlen, hanem a megaláztatás és kétségek miatt, amelynek a célja egyrészt az egzisztenciális függőség és félelem kialakítása, másrészt a démoni önigazolása, tudniillik, hogy Isten nevében kell embertelenséget és törvénytelenséget elkövetni. Aki mindezt átéli, sokszor úgy érzi, hogy valamilyen darabot hagyott el magából, hiszen kedvvel, lelkesedéssel és önfeláldozással végezte munkáját, és vagy ennek a visszaszerzése viszi ördögi pályára, és így a gyűlölettől maga is démonivá válik, vagy az események feldolgozásával próbál új életet kezdeni. Az elmúlt időszakban nem egy ilyen esetnek lehettünk tanúi. Ugyanakkor, az egyház kétértelműségéből az isteni és szent éppen a legsörétebb démoni pillanatokban mutatkozik meg. Az ember önfeladásának és keserűségének végletes megélése nem légüres térben történik. Vannak egyházi közösségek, amelyek nem engedik el a kétségbeesett embert, és megtartanak. Az egyház olyan hely, hogy bármennyire is a peremen érzi magát az ember, mindig talál ott valakit. Éppen ezekben a pillanatokban mutatkozik meg az egyház szélessége, amely átöleli a világ kezdetét és végét.

A kétértelműség személyes legyőzésének legnagyobb akadálya az a fajta egzisztenciális félelem, amely hittel párosul, s e hit mögé rejtőzik. Nem olyan félelem ez, amely az istenfélelemhez kapcsolódik, hanem sokkal inkább egyfajta *egyházfélelem*. Az egyházfélelem az a belső indíttatás, amellyel az egyházszervezet képtelen struktú-

ráit takargatjuk, és félünk attól, hogy ez napvilágra kerül. Minden kritikus gondolat mögé odateszünk egy reménykedő magyarázkodást, és képtelenek vagyunk a kétértelműségekkel szembenézni. Azoknak, akik csak félnek, több esélyük van a túlélésre, mint akik félnek és hisznek. A hitnek a hitetlenség, a félelemnek a bátorság az ellentéte. A hit és félelem nem zárják ki egymást, a kettő tragikus módon egyszerre lehet jelen az ember életében. Amikor Jézus azt mondja a zsinagógai előjárónak: „Ne félj, csak higgy”,¹⁷ nem azért mondja, mert az előjáróban nincs hit. Az előjáró eredendően tele van hittel, amikor zsidó vezető léte Jézushoz nyíltan, barátságosan és kétségbeesve közeledik, amikor felvállalja kérését, és hisz abban, hogy Jézus képes meggyógyítani a leányát. Ő, mint a Templomhoz tartozó vezető ember teljesen függ a főpapságtól, akik függnek Rómától. Mindenki – beleértve Pilátust is – része egy zsarolási hálónak. Ám, amikor rossz hírt kap a lányáról, nyilvánvalóvá lesz, hogy a hite félelemmel párosul, és ezért mondja Jézus: „Ne félj, *csak* higgy!” Ez a *sola fide* reformatori alapelvnek az egyik legegzigisztenciálisabb bibliai kifejezőmódja. A halálhír a kétségbeesésbe, a halálos betegségbe taszítja. De önmagában talán a félelem is jobb, mint a félelem és a hit együtt, mert a félelem *ellenére* megjelenő hit a félelmet bátorsággá alakíthatja, ha viszont egymás mellett munkálkodnak, akkor kétértelműségbe ragadnak, és démoni folyamatokat eredményeznek: új, gnosztikus világokat teremtünk, a félelmet vakmerőséggel és göggel párosítjuk, amit „hit”-nek nevezünk. Ez a fajta álhit mellőzi az „igaz hit”¹⁸ polaritását, amelynek egyaránt része a pontos ismeret, és az ebből fakadó ítélet ellenére való szívbéli bizodalom.

Ördögűzés, azaz egyértelműsítés

A démoni kétértelműség leplezésének módja az exorcizmus. Az ördögűzésre leginkább úgy tekintünk, mint valamilyen távoli, gyanús, ezoterikus cselekedetre, amelyet ma inkább csak a karizmatikus közösségek alkalmaznak. Ahogyan a démoni alatt sem horrorfilmekben szereplő szörnyeket értünk, úgy az ördögűzés sem azonos Jézus nevének misztikus ismételtetésével vagy szent tárgyak fetiszizálásával. Amiképpen a démonit az emberfeletti erővel szembeni tehetetlenségként éljük meg, úgy a démoni kiűzése a tehetetlenség ördögi körének megszűnését jelenti.

Valójában az ördögűzés egy tipikusan keresztyén cselekedet volt a korai egyházban, amelynek a jelentőségét a bibliai kutatók többsége úgy mutatja be, mint a keresztyénség növekedésének egyik kulcsa, és amely az egyik leggyakoribb cselekmény volt abban az időben. Ezt fejti ki részletesen könyvében Graham H. Twelftree.¹⁹ Adolf von Harnack szerint „olyan volt ez, mintha a keresztyének ördögűzőként mentek volna ki a nagyvilágba, és az ördögűzés a missziójuk és evangelizációjuk egyik leghatásosabb eszköze lett”.²⁰ Az ördögűzés annyiban más, mint a gyógyítás, hogy nem a

¹⁷ Mk 5,36

¹⁸ Heidelbergi Káté, 21.

¹⁹ Graham H. TWELFTREE, *In the name of Jesus: Exorcism among Early Christians*. Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007.

²⁰ TWELFTREE, *i.m.*, 26.

tünetekre koncentrálnak. Egyetlen bibliai megszállott tünetét sem ismerjük igazán, még ha gyakran valamilyen pszichés jelenséget is sejtünk ebben, leginkább a skizofréniát. Az ördögűzés nem egyszerű gyógyítás, mert a baj forrását veszi célba, azt a belső rothadást, ami az embert rabul ejti és beteggé teszi.

Az úton járó egyház kettős jellege – akár a *látható egyház és láthatatlan egyház* viszonyában – többször felerősödött az egyháztörténelem során, tipikusan mindig valamilyen válságból fakadóan. Igazából egy ideális megoldás lehetne, ha definiálnánk egy olyan láthatatlan egyházat, amely független a látható egyháztól és annak minden visszasságától. Ebben a láthatatlan egyházban nyugodtan vagy vehemensen kritizálhatnánk a láthatót, és az igazi egyházhoz tartozva hirdethetnénk Isten Országát. Az is egy izolált megoldással kecsegtet, ha az egyházban egy védelmi kört húzunk maguk köré, és ignoráljuk mindazokat a visszasságokat, amelyek körülöttünk zajlanak, és abban a hitben élünk, hogy a kör nem része az egyházszervezetnek. Ám, ez a kísérlet kudarcot vallott a donatizmusban és a pietizmusban is, és abban a pillanatban, hogy a jelenlegi egyházszervezettől keserűen elfordulunk, éppen annak a gögnek a bűnébe esünk, amely különbnak tartja magát a másiktól. Ezzel a démonizálódásnak arra az útjára lépünk rá lassan, amelyet el akartunk hagyni. Ez a jelenség személyesen akkor rajzolódik ki a legvilágosabban, amikor szinte láncreakcióként láthatjuk azt, hogy egy elfojtott gyűlölet szembeszáll azzal a gyűlölettel, amely azt lánggra lobbantotta. „Az egyházak, melyek Isten Országát képviselik a profanizálódás és démonizálódás erőivel szemben vívott küzdelemben, maguk is alá vannak vetve a vallás kétértelműségének, és így nyitottak a démonizálódás és profanizálódás előtt. Hogyan képviselheti akkor a démoni elleni küzdelmet az, ami maga is démonizált, és a profán elleni harcot az, ami maga is profanizálódott?”²¹ Erre a kérdésre egyáltalán nem egyszerű a válasz.

Hogyan tovább?

A következő zsinati ciklus egyik legfontosabb kérdése, hogy megtaláljuk és ne veszítsük el a független prófétai hangunkat. Ehhez karakteresen látnunk kellene azt is, hogy kik vagyunk, mi a küldetésünk, és nem csak négyéves vagy hatéves ciklusokra, hanem az örökkévalóság távlatából kell terveznünk. Képesek leszünk-e az egzisztenciális függőség helyett a feladatok megoldására összpontosító teljesítmény-alapú értékelést érvényesíteni?

A prófétai kérdés az, hogy megmaradunk-e egy egymásra gyanakvó, görcsös, félelemmel teli, és ebből kifolyólag önpusztító formában, vagy képesek vagyunk értelmesen, bizalommal, bátran és életképes módon átalakulni és cselekedni? Ezek belülről jövő perszonális változást igényelnek, személyes metanoiát, megtérést. Ez lehet az alapja a strukturális változásoknak is.

A sivatagi atyák is a démonok elűzéséhez zsoltároztak, énekeltek. Az énekléssel szabadok leszünk mindazoknak a lenyomott gondolatoknak a kifejezésére, amelyeket szavakban csak töredékesen tudunk kimondani. A „daloló forradalom” során 1988-

²¹ Paul TILLICH, *i.m.*, 637.

ban a Baltikum országaiban egy 600 km hosszú élő láncban mintegy 2 millió ember énekelt át magát a szabadságba. Miért ne tehetnénk ugyanezt? Vajon lesz-e annyi erő az új egyházvezetésben, hogy mindezekkel szembenézzen? Tudunk-e együtt énekelni, zsoldározzni, mint ahogyan a sivatagi atyák is tették?

Vegyük le a hárfákat a fűzfákról,²² és dávidi lelkülettel szabadon zsoldározzunk és dicsérjük Istent! Ez az ördögűzés legősibb zsidó-keresztyén formája.²³

„Hadd fejezzem be bátorító szavakkal. Nincs nagyobb elhívás a földön, minthogy gyógyíts és ördögöt űzz! Örülj ennek az elhívásnak! Ne nyomasszon ennek a terhe! Ne nyomasszon az sem, hogy vannak, akik nem akarnak meggyógyulni. Örvendezz az elhívásnak! Annak ellenére, hogy démonok munkálkodnak benned is, és az egyházadban is, lásd meg azt, ami véglegesen meggyógyulhat, Annak az ereje által, akiben Isten ereje mutatkozott meg a démonok és betegségek felett, és Akiben megismerhetjük a világban a gyógyító erőt, Aki: fenntartja ezt a világot, és felemeli azt Istenhez.”²⁴

Abstract

How to Cast Out the Demonic From the Church?

I was a university chaplain at Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary from 2004 to 2014. Serving God was a gift and pleasure in this way, especially in the multi-functional and interdisciplinary context of the university chaplaincy.²⁵ To my best, I tried to satisfy the claim of being a pastor and a scholar (PhD in 2007, habilitation in 2014), just like a padre in an army, who is both a chaplain and a soldier.

However, after ten years, I was laid off from the university without justification. I asked my principals for the reasons several times, but I was not successful in getting an answer. I tried to ask a personal meeting with leaders of the church and of the university together, but all requests were refused. The decision was made. The cruellest issue was not the release itself but the experience of unnamed forces and the groundless negative motivations behind the scenes. It seemed that unclear demonic possession worked in the ecclesiastical institutions and procedures.

I do not use the words “demonic” or “demon” in an ontological or mythological sense as a monster or Satan, but I use it in a phenomenological sense, namely that

²² Zsolt 137.

²³ 1Sám 16,14kk

²⁴ Paul TILLICH, *The Eternal Now*, Lighthouse 2008, Chapter 5, 17.

²⁵ Tamás KODÁCSY, *Interdisciplinary Courses and the Christian Identity of a University*, Acta Missiologicae 1, 55-66.

even in the church, the ambiguous, destructive structures can be demonic. The outcomes of non-transparent processes and decisions of the churches can be demonic. Certainly “the churches may even represent the demonic kingdom. But the demonic kingdom is a distortion of the divine Kingdom”.²⁶ How to represent the divine Kingdom in the church? How to cast out the demonic from the church?

The nodes of ambiguities of the Reformed Church in Hungary were clearly and bravely expressed by the Church Revision Committee in 2013, in three points: 1) the lack of missionary approach and the prophetic voice, 2) the lack of solidarity and trust, especially the lack of facing the past, the secret-agent issue, 3) traps of financing an institution, the financial dependency on the state.

In this paper I examine a few cases regarding the three points above. The examples have already been published elsewhere or anonymously, because I would like to focus on the demonic phenomena, and not to identify persons in the demonic processes. I hope it helps to heal the sick, to make our structures more transparent, to unchain the artificial and existential dependency, to cast out the demons.

With the encouraging words of Paul Tillich we can say that “in spite of your own sickness, in spite of the demons working within you and your churches, you have a glimpse of what can heal ultimately, of him in Whom God made manifest His power over demons and disease”.²⁷

²⁶ Paul TILICH, *Systematic Theology* 3, The University of Chicago Press, 1963, 375.

²⁷ Paul TILICH, *The Eternal Now*, Lighthouse, 2008, Chapter 5, 17.



Anániás és Safira. „Egy ember azonban, névszerint Anániás, Safirával, az ő feleségével, eladá birtokát. És félre tőn az árából, feleségének is tudtával, és valami részét elvivén, az apostoloknak lábai elé letevén.” ApCsel 5, 1-2.

Fekete
Ágnes

DISCRETIO SPIRITUUM, A LELKEK MEGKÜ- LÖNBÖZTETÉSÉNEK AJÁNDÉKA

Mindenki számára hétköznapi tapasztalat az, hogy jó és rossz erők vesznek körül, ellenkező előjelű hatások érnek minket. Feltéphetjük a kérdést, mi a különbség aközött, hogy régen ezt mondták: megtámadott valakit egy gonosz démon, ma pedig így mondjuk: depressziós lett. Ha a dolgok mélyére nézünk, nem sok eltérés van a két állítás között. Miután minden megértés kategorizálás, más-más kategóriák szerint igyekszik megérteni minden kor a jelenségeket. A Biblia az első lapjától az utolsóig úgy fejezi ki a rosszat, az embert elbizonytalanítót, békességetől, Istentől eltávolítót: „megtámadta egy rossz lélek”. Úgy olvassuk, még Isten is küldhet rossz lelket (1 Sám 18,10). De sehol nem Isten riválisaként működő rosszról van szó, még Jób könyvében sem, amelyik a legmarkánsabban, megszemélyesített módon fejezi ki az isten-ellenességet. Ma így mondanánk: Isten akaratába illeszkedőnek látom, vagy Isten akaratában megnyugodva mondom, hogy valakivel baj történt, azt mondjuk, neurotikus tünetei vannak. Az egyszerűség kedvéért, használjuk most a bibliai nyelvet. Nem feszegetem azt a kérdést, mit jelent az ördög, a démon, a sátán. Jó és rossz erők között élünk, a rosszakat leegyszerűsítve démonoknak hívjuk, a jó erőket pedig bibliai fogalommal angyaloknak. A mostani kérdésünk: Hogyan tudunk ezek között különbséget tenni?

Még egy alapvető megjegyzésre van szükség e cikk elején: Abban a szellemi irányban, amelyben mi, protestánsok általában értelmezzük magunkat – ennek a fő pilléréként nevesítsük Augustinust –, abból indulunk ki, hogy az eredendő bűn lényege valamiképpen a jó és gonosz tudásához kötődik: az ember alapvetően nem képes a megkülönböztetésre. Ez számunkra teológiai axióma. Csakhogy az egész élet, a gyerekneveléstől a gyógyításig megkülönböztetések sorozatára épül. Akármilyen életállapotban is vagyunk, döntéseket kell

hozunk, meg kell ítélnünk, hogy jó vagy rossz az, amit teszünk. Ezek a döntések a mélyben olyan tudáshoz kötnek bennünket, amely csak Istené. Erről szól az Édenkert történet. Amikor etikai különbségeket teszünk, amikor Isten akarát keressük, és amikor az idők jeleit vizsgáljuk, mert ezt a három területet jelöli meg a Szentírás, megkülönböztetést végzünk.¹

Pál apostol karizmaként említi a lelkek megítélésének ajándékát. Ez csupán egy helyen, az 1Kor 12,10-ben van: διακρίσεις πνευμάτων. Ez a fogalom azonban az egész Bibliában jelen van. Az emberi élet alapkaraktere, lüktetése a megkülönböztetés. Az Újszövetségben általában két igét használnak e fogalom kifejezésére. A δοκιμάζω és a διακρίνω. Az előbbi inkább a megvizsgálást, kételkedést, kérdésfeltevést, a második inkább a szétválasztást, megítélést jelenti. A két ige ugyanannak a fogalomnak két oldala, két vetülete. A δοκιμάζω egyfajta identifikációt jelent. Nem arról van szó, hogy egy ember szétválasztja a rosszat a jótól, hanem hogy felismeri a jót ott, ahol van. (Róm 2,18 δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα) Az ember útja – Loyolai Szent Ignácot idézve – ilyenkor a jótól a még jobb felé tart. Istenre figyel és felemelkedik abból, amit jónak ismert egy még jobb felé, amit isteninek ismer meg.² A διακρίνω szóban inkább ott rejlik a választás képe. A rossz helyett a jót, Isten szeretetét követi az ember.³

Alexandriai Philon foglalkozik behatóan ezzel a kérdéssel. Azt írja, azért van szükség a szétválasztásra, mert ez volt Isten teremtető tette is. Szét kell választanunk a rosszat és a jót, meg kell különböztetnünk az idők jeleit, és Isten szándékát is ilyen módon kell felismernünk. A διακρίνω – igét használja. Ebben benne foglaltatik a krízis, az ítélet szó. Így tehát magyar kifejezéssel csak több szóban tudjuk pontosan ugyanazt a fogalmat visszaadni: szétválasztva megítélni és megkülönböztetni. Philon szerint, ha azt mondjuk, hogy Isten létezik, ez már megkülönböztetés. A De Confusione linguarum című művében olvassuk (178):⁴ „Az ember az egyetlen teremtmény, akinek ugyan világos belátása van arról, hogy mi a jó és mi a gonosz, mégis gyakran a rosszabb utat választja...” A De Cherubimban így ír:¹²⁷ „A világban jelen van a mindent összekeverő anyag és a rendező Lélek.” Isten ítélete, teremtetése, megkülönböztetése a jó és a rossz között. Az ellentétet így lehet megfogalmazni: a gonosz összevegyíti, Isten pedig rendez. Szemben áll a harmónia és a konfúzió. A megkülönböztetés mégsem lét dualizmus, hiszen nem két egyenlő hatalom áll a világban egymással szemben. Azonban szemben áll az isteni és a démoni. Philon részletesen, a folyadékok keveredésének képével írja le, hogy a bűn jellege a konfúzió, amely az eredeti minőségek lerombolását jelenti (187). Amikor a nyelvek összekeveredtek, így jelent meg egyfajta

¹ Mt 16,3; Zsid 5,14; Zsid 2,4

² LOYOLAI Szent Ignác, *Lelkigyakorlatos könyv*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 59.kk.

³ Mariette Canévet patrisztikus professzort hallgathattam ezelőtt majd három évvel a strasbourgi egyetemen, ahol a katolikus és a protestáns fakultás együtt működik. Ő a katolikus tanszék számomra messze legkiemelkedőbb professzora volt. Fél évig hallgattam a «Lelki megkülönböztetés a patrisztikus irodalomban» című előadásait. Most jelent meg több évtizedes kutatómunkájának párlata. Mariette CANÉVET, *Le discernement Spirituel*, Cerf, Párizs, 2014, 11. kk.

⁴ Alexandriai PHILON, *De confusione linguarum*, éd., J.D. Kahn, Édition du Cerf, Párizs, 1963.

új minőség, az összekeveredett nyelvek valósága. Éppen ezért a szétválasztás útja nem lehet más módú, mint ahogyan egy egységet lebontunk részekre.

Magát az életet jelzi az, hogy Isten ebben a világban folyamatosan szétválasztja a dolgokat. Philon számára az az élő, aki Istenhez menekül.⁵ Az Úr a fényforrás, minél közelebb vagyunk hozzá, annál inkább csak Őt látjuk. Attól függ, hogy a jót tudjuk-e választani, hogy mennyire függünk valóságosan Istentől.

A megkülönböztetésnek két kritériuma van Philonnál: a béke és az öröm. Isten békéjében veszünk részt, ha Őt választjuk, mivel ez az Ő ajándéka, egy olyan állapot, amelyhez társul az öröm érzülete (εὐπαθεια).⁶

A görög kultúrában egyébként is nagy hagyománya van annak, hogy az ember magát vizsgálva megkülönböztesse a helyeset a helytelentől. Pythagoras krotoni iskolájában minden este lelkiismeretvizsgálat után lehetett lefeküdni. Platon is nagyon sokszor írja, hogy az ember belső vágyakozásait kell megkülönböztetnünk, lelkének úgymond a „rétegeit” és nem azt, ami a szem előtt van.⁷ A Stoa-nak szintén fontos eleme az önvizsgálat. Seneca: „Naponta szerezz valamicske erősítést a szegénység ellen, a halál ellen, meg a különféle nyavalyák ellen, s mikor sok mindenben átszaladsz, egyet szemelj ki, és aznap emészd meg.” [...] „Zárkózz önmagadba, ahányszor csak teheted.”⁸ Azaz, minden pillanatban szét kell választani azt, ami tőlem függ attól, ami nem. Így a jelen pillanatban az örökkévalóságban lehetünk. A zsidó-keresztény hagyományban Isten váratlan ajándéka a béke és az öröm, amit a megkülönböztetés hoz magával, míg a sztoikusok inkább maguk munkálják ki saját magukban a jó tulajdonságokat és ezt az érzületet.

A zsidó apokrif irodalomban bőségesen megjelenik a jó és gonosz lelkek megkülönböztetésének a kérdése. A tizenkét patriarcha testamentuma, azon belül Rúben testamentuma szerint az álmoság a legrosszabb lélek, mert ez összekever mindent.⁹

⁵ Alexandriai PHILON, *De Abrahamo*, éd., Jean Gorez, Édition du Cerf, Párizs, 1966, 119.

⁶ Alexandriai PHILON, *Legum Allegoriae*, éd., Claude Mondésert, Édition du Cerf, Párizs, 1962, 287.

⁷ PLATON, *Timaosz*, 90A = *Platon összes műve III.*, Európa, Budapest, 1984, 406.

⁸ Lucius Annaeus SENECA, *Erkölcsei levelek*, 2. és 7. levél, Szenzár Kiadó, Budapest, 2002, 102. és 112.

⁹ Tizenkét patriarcha testamentuma - Rúben testamentuma: „Ezekben a szellemekben vegyült el a megtévesztés szelleme. 3 Első a paráznságé, aki az ágyékunkban és az érzékiségben él. Második a gyomorban élő telhetetlenség szelleme. 4 Harmadik a májban és az epében élő háborúskodás szelleme, negyedik a hízelkedés és az alakoskodás szelleme, hogy tetteiben szépségesnek mutakozzon. 5 Ötödik a nagyizálás szelleme, hogy előtte meghajoljanak és nagyot gondoljanak róla. Hatodik a hazugság szelleme, hogy romlásban és irigykedésben formálja meg szavait, saját fajtája és környezete kárára. 6 Hetedik az igazságtalanság szelleme, vele együtt van a lopás és a kapzsiság, hogy szívének élvezetvágya szerint járjon el; az igazságtalanság szelleme együttműködik a többi szellemmel a [megvesztegető] ajándékok elfogadásában. 7 Mindezen szellemek mellett, ott van még az álom szelleme, a nyolcadik szellem, a megtévesztés és a képzelgés. 8 Ilyenképpen jut a pusztulásra minden fiatal, mivel ez értelmét elhomályosítja az igazságtól, nem jár az Úr törvénye szerint, és nem hallgat atyáinak intéseire sem, amint velem is megtörtént ifjúságomban. 9 Most hát, gyermekeim, szeressétek az igazságot és az megoltalmaz titeket!” *Apokrifek*, szerk., VANYÓ László, Szent István Társulat, Budapest, 1979, 174.

A qumrani szövegben is olvassuk: Isten két lelket adott a léleknek, az igazság és a hamisság lelkét.¹⁰ Xeravits Géza tanulmányában írja: „A qumráni könyvtár számos iratának szerzői említenek egymással szembenálló egyéni szereplőket, pozitív és negatív vezető angyali lényeket. A Tanítás szerzője úgy mutatja be őket, mint a világ jó és rossz oldalához tartozókat uraló vezéreket. Predeterminisztikus gondolkodását követve arról tanít, hogy mindkét princípium Isten teremő tervének eredményeként jött a világba, ezzel tehát szakít azzal a hagyománnyal, amely a rossz létét valamiféle lázadás következményének tekinti.”¹¹

Általánosságban elmondható, hogy a korai zsidóság korszakában megváltozott a démonokról, angyalokról való gondolkodás. Ennek nyomai már az Ószövetség kései irataiban megellelhetőek, mint pl. Jób könyvében. Korábban az Ószövetség legtöbb iratában a démonok úgy jelennek meg, mint valamilyen punktuális, egyszeri, megmagyarázhatatlan esemény okai. A kánaáni istenek különféle átalakulásai lehetnek ezek a transzcendens lények. De az ezekről való gondolkodás soha nem alakult tan-tétellé, nem lett valamilyen elgondolás igazolójává, sem a jeruzsálemi kultusz tárgyá-vá. Egyfajta anonimitásban, magyarázatra nem szoruló vallási tapasztalatként éltek a démonok az emberek tudatában.

Az Ószövetség számos démont említ, hadd idézzünk némelyet: A bénultság dé-mona: 2 Sám 1,9: „Akkor monda nékem: Kérlek, állj mellém és ölj meg engem, mert dermedtség fogott el engem, pedig a lélek még teljesen bennem van.”¹² Női attri-bútumokkal rendelkező szárnyas démon – Ézsaiás 34,14: „És találkozik vadmacska a vadebellel, és a kísértet társára talál, csak ott nyugszik meg az éji boszorkány és ott lel nyughelyet magának” (A későbbi zsidó irodalomban ez lesz Lilith alakja. A görög világban ez a fajta démon lesz az, amelyik gyerekeket rabol.¹³). Habakuk 3,5: „Előtte döghalál jár, és nyomaiban forró láz támad.” Itt eszünkbe juthat Zeusz, aki Arész és Phoibosz istenek kíséretében járt-kelt. Péld 30,14: „Van olyan nemzetség, a kinek fogai fegyverek, és a kinek zápfogai kések; hogy a szegényeket kiemésszék e földről, és az emberek közül a szűkölködőket.” A vérszívó démonokra utal ez a példabeszéd. Zsolt 91,5: „Nem félhetsz az éjszakai ijesztéstől, a repülő nyíltól nappal.” Itt a ka-tasztrófák démonairól van szó, melyekre több zsoltár is utal, ők néha titokban, néha robajjal támadnak. 5Móz 28,22: „Megver téged az Úr szárazbetegséggel hidegleléssel, gyúlasztó és izzasztó betegséggel, aszályal, szárazsággal és ragyával; és üldöznek té-ged, mígnem elveszesz.” Ézsaiás 13,21: „Nem von sátort ott az arábiai, és pásztorok sem tanyáznak ott; Hanem vadak tanyáznak ott, és baglyok töltik be házaikat.” Itt a saarim szót használja a próféta, amely valószínűleg valamiféle – számunkra szatírként leírható – lényt jelent. 3Móz 16,8: „És vessen sorsot Áron a két bakra; egyik sorsot az Úrért, a másik sorsot Azazelért. És áldozza meg Áron azt a bakot, a melyre az Úrért való sors esett, és készítse el azt bűnért való áldozatul. Azt a bakot pedig, a melyre az

¹⁰ Közösség szabályzata - 1QS iii 18-19.

¹¹ XERAVITS Géza, *Egy gazfickó ifjúkora*, Kathekon, 2003/3. sz. (<https://www.academia.edu>) 291.

¹² A Bibliai idézetek a Károly fordításból származnak – Magyar Bibliatársulat, 1931.

¹³ BIRTALAN Eszter, *Lilith - Istennő vagy démon?*, Tuan Kiadó, Budapest, 2009.

Azazelért való sors esett, állassa elevenen az Úr elé, hogy engesztelés legyen általa, és hogy elküldje azt Azazelnek a pusztába.” Azazel egy démon neve lehetett.¹⁴ Általános keleti elgondolás, hogy a démonok igazi lakóhelye a pusztaság. Jézust is ott kísérti az ördög. A pusztaság a kiszámíthatatlanság és a bizonytalanság helye, de a tengerrel együtt a teremtés előtti khaosz jelképeit is jelenti.

Ez a fenti elgondolás a démonokkal kapcsolatban a perzsa korszakban kilép a korábbi névtelenségből. „A korai zsidóság ezen iratainak vonatkozó szakaszait áttekintve azt látjuk, hogy a Kr. e. 3. századtól a Kr. u. 1. század közepéig kialakultak azok az elemek, amelyek az Ószövetség sátán-alakjából (alakjaiból) átvezetnek az újszövetségi nagy ellenség képéhez.”¹⁵ Már nemcsak szerencsétlenséget hoznak és kellemetlenkednek, hanem az emberiséget egészen konkrétan eltérítik a jó útról. Kialakult az a nézet, hogy a démonok Belial és Sátán uralma alatt meghatározott rendben vannak, akiket az Úr majd a végső harcban legyőz.¹⁶

Az elterjedt tanítás alakulásában döntő szerepet játszott az, ahogyan az iráni hatásra a zsidó ortodox tanítás reagált. Egyrészt átvett bizonyos vallási elemeket, másrészt féltette a monoteista értékeit ettől a duális tanítástól. Valószínűleg ennek is köszönhető az a tétel, hogy az ördögök korábban Isten szolgálói voltak, és csupán fellázadtak, ezért büntetésből kerültek ki a mennyei udvarból.¹⁷ Ezzel a gondolattal integrálni tudták a démonokról szóló tanítást és monoteizmust. A qumrani közösség viszont annyira érintve volt a korabeli kozmikus dualista felfogás által, hogy csak mint a végső győzelem előtti világosság ellentételezését tudta felfogni az általuk többnyire Belialként nevesített „főgonosz” erő működését.¹⁸

Az Újszövetség átveszi azt a gondolatot, hogy a démonok Belial és a Sátán szolgálói, azonban az emberek hozzájuk való viszonyulása megváltozik: Az apostolok nem csupán a „fény fiai”, szemben a sötétség fiaival, hanem ők azok, akik fel is lesznek fegyverezve, hogy legyőzzék azokat. A gonosz lelkeknek szolgálniuk kell nekik.

Az Újszövetségben is különböző értelemben használják a démon szót. ApCsel 17,18: „Némelyek pedig az epikureus és stoikus filozófusok közül összeakadtak ő vele. És némelyek mondanak: Mit akarhat ez a csacsogó mondani? Mások meg: Idegen istenségek(démonok) hirdetőjének látszik. Mivelhogy a Jézust és a feltámadást hirdeti vala nékik.” Itt egyszerűen a pogány istenséget jelenti a démon. Hasonló értelemben olvashatjuk az 1Kor 10,20-ban a démonok asztala kifejezést. A jézusi gyógyításokban viszont olyan szellemi erőkként jelennek meg, amelyek betegségeket, az ember életének valamilyen rontását hordozzák.

¹⁴ Énokh könyve a bukott angyalok vezetőjének tartja őt. *Henoch apokalipszise, ford., szerk.*, HAMVAS Béla, Holnap Kiadó, Budapest, 1989, 34.

¹⁵ XERAVITS Géza, *Egy gazfickó ifjúkora*, Kathekon, 2003/3. sz. (<https://www.academia.edu>)

¹⁶ demon szócikk = *The interpreters Dictionary of the Bible I.*, Abingdon, Nashville, 1976, 817.

¹⁷ Énokh könyve a bukott angyalok vezetőjének tartja őt. *Henoch apokalipszise, ford., szerk.*, HAMVAS Béla, Holnap Kiadó, Budapest, 1989, 34-36.

¹⁸ XERAVITS Géza, *Egy gazfickó ifjúkora*, Kathekon, 2003/3. sz. (<https://www.academia.edu>) 291.

Az a kérdés, hogy a démonok tetteit miként lehet megkülönböztetni Isten tetétől, Pál apostolnál jelenik meg hangsúlyosan. Nem doktrinaként beszél ő sem a megkülönböztetés képességéről, a lelkek megítéléséről. Azonban bűvő patakként mindenütt jelen van nála az a gondolat, hogy az élet alapja egy választás. Több kifejezést is használ ugyenerre a fogalomra. Róm 1,28: Nem tudták Istent megkülönböztetni (οὐκ ἔδοκίμασαν). Pál apostol szerint a zsidó nép hiába kapta meg a törvényt, mégsem tudta megkülönböztetni a jót a rossztól, ezért romlottságukban maradtak ᾠδοκιμοῦν. Megkülönböztet, δοκιμάζω, azt jelenti Pálnál, hogy Isten akaratát választja az ember. Ilyen értelemben igaz, hogy a keresztyén ember élete szüntelen megkülönböztetés.

Pál apostol leveleiben, az 1 Kor 12,10-ben jelenik meg a lelkek megkülönböztetésének az ajándéka expressis verbis: διακρίσις πνευμάτων.

Általában elmondható, hogy ez az ajándék egy gyümölcs, amely az egyház építésére szolgál. A lelkek megítélése apostoli hivatást jelent, azaz az adott egyház egészében megjelenő ajándék. A lelkek megkülönböztetése a nagy egész részeként éppen az egyház szeretetteljes egységének a leírásában lesz nevesítve, azaz a szeretet, az egység iránti vágy követeli meg a szétválasztást. Úgy lehet csak értelmeznünk, mint a szeretet kritériumát, és nem mint annak ellentételezését. A megkülönböztetés igazi tartalma maga Jézus Krisztus. 1Kor 12,3: „Azért tudtokokra adom néktek, hogy senki, a ki Istennek Lelke által szól, nem mondja Jézust átkozottnak; és senki sem mondhatja Őrnak Jézust, hanem csak a Szent Lélek által.” Az úrvacsorában is a fő kérdés, hogy a gyülekezet meg tudja-e különböztetni más étkezéstől, azaz meglátja-e benne Krisztus vacsoráját.

Hermász Pásztora abban a második századi helyzetben született, amikor a megkülönböztetés kérdése központivá vált a keresztyén egyházban. A megkeresztelésük után elbukott emberek miatt vált kétséssé az, hogy a súlyos bűnökre van bocsánat. Hermász a döntésre helyezi a hangsúlyt. A Szentlélek és a gonosz lélek küzdenek bennünk: „Ha türelmes leszel, a benned lakozó szent lélek tiszta marad, és nem árnyékol be az a másik lélek, amely gonosz; hanem tágas lakása lesz, örvendezni és vigadni fog azzal az edénnyel együtt, amelyben lakozik, így az Őrnak fog szolgálni teljes vidámságban, mivel ott boldog egyedül. Ha pedig valamiféle harag költözik oda, a Szentlélek azonnal összeszorul, mivel érzékeny ő, és így nem lesz tiszta helye. Keresi majd, hogy hogyan távozhatna el erről a helyről, mivel a gonosz lélek fojtogatja őt, így nincs elég helye ahhoz, hogy úgy szolgálja az Urat, ahogyan szeretné, az indulatosság miatt beszennyezetté válik, mert az Úr a türelemben lakozik, az indulatosságban pedig az ördög.” V.33. Pál apostolhoz hasonlóan a gyümölcsök a legfőbb kritériumok Hermásznál is: „Az igazságosság anyaga érzékeny, szemérmes, szelíd és nyugodt. Amikor ezek az érzelmek kélnek a szívedben, és az igazságról beszélget veled, vagy a tisztaságról, a szentségről, az önuralomról, meg mindarról, ami igaz, vagy a dicsőséges erényről, ha ezek merülnek fel a szívedben, felismerheted, hogy az igazságosság anyaga van veled...” V.36. „Hogyan lehet azt megtudni, Uram – kérdeztem tőle –, hogy ki közülük a próféta és ki az álpróféta? – Halljál hát mind a két prófétáról

– válaszolta –, mert amit mondani fogok neked, azzal próbára teheted a prófétát és az álprófétát egyaránt! Az életből tudod megítélni, hogy vele van-e az isteni Lélek. Legelőször is, akivel a felülről való Lélek van, az szelíd, nyugodt, alázatos, és távol tartja magát mindenféle rossztól, ennek a világnak hiábavaló vágyakozásaitól, cselekedeteiben minden embernél szerényebb, senkinek semmiféle kérdésére nem felel, senkinek sem mond olyant, ami egyedül csak neki szól, és a Szentlélek olyanképpen sem beszél, ahogyan az emberek azt szeretnék, hogy beszéljen, hanem akkor, amikor az Isten akarja, hogy szóljon. Amikor egy olyan ember, akivel az isteni Lélek van, az igaz emberek gyülekezetébe érkezik, olyanokéba, akik hisznek az isteni Lélekben, és az igaz emberek ezen gyülekezetének Istenhez való imádsága alatt a prófétai lélek angyala rajta nyugszik, betölti az egész embert, és ő a Szentlélekkel eltelve úgy beszél a sokasághoz, ahogyan azt az Úr akarja. Halljál hát arról a lélekről – folytatta –, amely földies és üres, a lélekről, amelynek nincs ereje, amely ostoba. Először is az ilyen ember olyannak tünteti fel magát, mint akivel vele van a Lélek, felfuvalkodik, az első helyet követeli magának, a kezdet kezdetén szemtelenné válik, és sokat fecseg, sokféle élvezetből kiveszi a részét, meg sok cselszövésből is, bért fogad el a prófétálásáért, ha pedig nem kap, akkor nem is prófétál. Vajon elfogadhat-e fizetséget az isteni Lélek, és prófétálhat-e ennek fejében? Az Isten prófétája ezt nem teheti meg, hanem csak az ilyenféle prófétának a földies lelke. De az ilyen nem is megy az igaz emberek gyülekezetébe, sőt elűzi magától azokat. A kételkedőkhöz és az üresekhez kapcsolódik, a sarkon prófétál, és rászedi őket, mivel azok kívánságainak megfelelően mindig csak üres dolgokat mond, mert ez tetszik az üreseknek. Ha egy üres edényt másik üres edénnyel összeütsz, nem törik az össze, hanem összecsendül a másikkal.” XI.43.

Hermász a szelídség, nyugodtság és alázatosság mellé még egy kritériumot állít fel a megkülönböztetésben, ez az öröm: „Vesd el magadtól a szomorúságot, mert ez a kételkedés és indulatosság növére... Amikor egy kételkedő belefog valamiféle tevékenykedésbe, de kételkedései miatt ez nem sikerül neki, ezért a szomorúság beleköltözik ebbe az emberbe, ott a Szentlelket megszorítja, majd pedig elűzi... szomorkodó ember ezzel szemben mindenkor a rosszat teszi, először is azért, mert megszorítja a Szentlelket, amelyet még mint vidámat kapott meg az ember; másodsor pedig azzal, hogy a Szentlélek megszorításával bűnt követett el és nem közeledik az Úrhoz, nem vallja meg az Urat. A szomorú ember imájában nincs erő, hogy felemelkedjen az Isten áldozati oltárára!” X.40-42.¹⁹

Ugyanez a gondolat jelenik meg hangsúlyosan az egyiptomi remeték világában. Antoniosz atya, akiről tudjuk, hogy 251-től 356-ig élt, illetve az őt követő szerzetesek végletesen csak Krisztust akarták követni. Antal először egy sírba költözött, a stiliták, egészen szélsőséges önmegtagadással, egy-egy oszlopra állva küzdöttek a démonok ellen. Mintegy 5000 ilyen szerzetes élhetett akkor Egyiptom sivatagjaiban: Szkétisz és Thébaisz, Nitria pusztáiban. Valószínűleg koptul beszéltek, de a szövegek ránk többnyire görögül és latinul maradtak. Úgy gondolták, oda kell menni,

¹⁹ *Apostoli atyák, szerk., VANYÓ László, Szent István társulat, Budapest, 1988, 246. kk.*

ahol a tisztátalan lelkek élnek, és megküzdeni velük. Ez elsősorban nem „kivonulás” volt a társadalomból, hanem egy olyan küzdelem, amely őértük is folyt a „démonival” szemben. Az ő mondásaikból, az apophteg mákból azonban éppen az, a témánk szempontjából legfontosabb üzenet derül ki, hogy a démonok igazán a szívünkben vannak, a lelkünk mélyét érintik. Nem egy másik ember, valamilyen külső körülmény okozza a gonosz megjelenését, hiszen a pusztában ezek a szerzetesek csak önmagukban voltak, hanem az emberi szív mélyét találja meg a kísértés. Poimén atyánál olvassuk, őt kérdezte valaki: „Atya, sok gondolat támad rám, és veszélybe sodornak. Erre az idős atya kivezette a szabad levegőre, és azt mondta: Teregeds ki köpenyedet, és fogd be a szelet! Ő azt mondta: Nem tudom megtenni. Erre így szólt hozzá az idős atya: Ha ezt nem tudod megtenni, akkor azt sem tudod megakadályozni, hogy jöjjenek a gondolatok, de az hatalmadban áll, hogy ellenállj nekik!”²⁰ Az is kiderül ezekből a mondásokból, hogy a démon ott kezd meg működését, ahol lelki fejlődés van. Antal kísértései csak akkor jelentek meg, amikor igazán elhatározta, hogy az evangélium útján, szegénységben akar élni, és ezt az életet el is kezdte. A démon taktikája a megrévesztés. Olyan vágyakat ébreszt az emberben, amelyek önmagukban jók lehetnek, de abban a helyzetben eltérítik az eredeti és isteni szándéktól. A sivatagi szerzetesek kísértésében ritkán jelenik meg egyértelműen elítélendő, morális vétek. A vágyak irányultságában van a kérdésesség. A hűséges hit lesz számukra a fő fegyver, ez az, amivel a démonok ellen küzdenek: Kitartás elhatározásuk mellett, kitartás az imádságban, kitartás az adott helyen. „Egyszer megkérdezte valaki Antóniosz atyát: Mit kövessék, hogy Istennek tetszsek? Az idős atya így felelt: Kövesd, amit meghagyok neked: bárhová mész, mindig Isten legyen szemed előtt; bármit teszel, a szent Írásokból bizonyítsd; és ahol egyszer letelepszel, ne távozz onnan hamarosan. Ezt a három dolgot kövesd, és üdvözülni fogsz!”²¹ Számukra az egy helyben maradás a hivatásukban való kitartást jelentette. A kísértés soha nem önmagában hoz rosszat, hanem az eredeti elhatározástól, az Istennek szentelt életcéltól akar eltéríteni. Ez az eredettől való elfordulás mindig visszatérő motívuma a megkülönböztetésnek.

A megkülönböztetés egyik legnagyobb mestere Poimen Atya volt. Ő leírja, hogy a démonok nem támadnak bennünket addig, amíg a saját akaratunkat tesszük, mivel éppen akaratunk válik démonná bennünk.²² Hasonló gondolat olvasható tőle másol: „Amint ha valaki kígyót és skorpiót dob egy edénybe, és ledugaszolja, biztos, hogy egy idő múlva elpusztulnak, így múlnak el a türelemtől a démonok által sarjastott gonosz gondolatok is.” Ismét ő mondta: „Leborulni Isten színe előtt, magunkat másokkal össze nem mérni, és saját akaratunkat hátunk mögé vetni - ezek a lélek szerszámai.”

²⁰ *Apophtegmes des peres du désert Série Alphabetique: Textes de Spiritualité*, éd., Jean-Claude Guy, Párizs, 1961, 227.

²¹ *Apophtegmes des peres du désert Série Alphabetique: Textes de Spiritualité*, éd., Jean-Claude Guy, Párizs, 1961, 20. (saját fordítás), magyarul: *A szent öregek könyve: A szerzetes atyák mondásainak ábécé-sorrendes gyűjteménye, ford.*, BAÁN István, Jel Kiadó, Budapest, 2010.

²² Guy, i.m., 227. (saját fordítás).

Az Istentől való teljes függés, az alázat segíti el a szerzetest a megkülönböztetésre. Azzal érik ezt el, hogy egyre fegyelmezettebben uralják testüket. Ugyanakkor bármilyen végletesnek is tűnik életmódjuk, egyfajta egyensúlyra törekedtek, és elvetették a túlzó aszkézist. „Egy testvér megkérdezte Poimén atyát: »Súlyos bűnt követtem el, és három évig vezekelni akarok.« Az idős atya azt mondta: »Ez sok.« Erre azt mondta a testvér: »Akkor egy évig?« És ismét azt mondta az idős atya: »Az sok.« A jelenlevők azt mondták: »Negyven napig?« És ismét azt mondta: »Az sok.« Majd hozzáfűzte: »Azon a véleményen vagyok, hogy ha egy ember teljes szívéből megbánja bűnét, és elhatározza, hogy valóban nem vétkezik többé, akkor Isten háromnapi vezeklés ellenében befogadja őt.«²³ A démon ugyanis azt akarja, hogy ne Istennel foglalkozzon az ember, hanem valami mással, lehet ez akár a böjt is. Ezért óvnak a szélsőségességtől. Vissza-visszatérő gondolat a sivatagi atyáknál: „Menekülj Istenhez!” „Emlékezz Istenre!” „Vesd gondolataidat Istenbe!” Poimen atya: „Minden, ami mértéken túli, a démonoktól van.”²⁴ Az egyik történet szerint Achillesz atyához ment három öreg, akik közül az egyiknek rossz híre volt. Mindhárman külön-külön megkérték, hogy készítsen nekik egy hálót szeretetből, hadd maradjon valami emlékükről. De ő csak annak készített, akinek rossz volt a híre. Majd felháborodottan mentek oda hozzá ketten megkérdezni, nekik miért nem akart hálót készíteni. Mire ő: „Azt mondtam nektek, hogy nem készítek. Nem szomorkodtatok emiatt, hiszen arra gondoltatok, nincs szabadidőm. De ha neki nem készítem el, azt mondaná: ez az öreg hallott a bűnömről, azért nem készíti el. ... Felébresztettem lelkét, hogy ne eméssze a szomorúság.”²⁵ Visszatérő motívum az is, hogy az egyes szerzetesekhez látogatók a felszín alapján ítélnék. Egy alkalommal Silvanus atya egy monostorból megy haza tanítványaival, ahol indulás előtt adtak nekik enni. Út- közben vízre bukkantak, és egyik tanítványa inni akart. Mire az atya: Ma böjt van! A tanítvány nem értette, hogy miért nevezi böjti napnak ezt, amikor évessel jöttek el a monostorból. Silvanus atya válasza: Amit ettünk, szeretetből ettük, de mi, gyermekeim, őrizzük a böjtöt.²⁶

Időben óriásit ugorva, számos fontos szerzőt kihagyva Loyolai Szent Ignáchoz érkezünk, a jezsuita rend alapítójához, aki számára központi kérdéssé lett újra a lelkek megítélése. Augustinus nyomán nála az ember akkor kapja meg igazán a megkülönböztetés képességét, ha valamiképpen át tudja formálni földi érzékeléseit mennyeeikre. Egyfajta párhuzamosságot állít föl lelkigyakorlatos könyvében a tapintható, földi világ és Isten világa között. A két érzékelés, a két világlátás azonban lényegileg más és más.

Saját belső tapasztalatairól ír: „Ha világi gondolatokkal foglalkozott, kedvét lelte bennük, de amikor belefáradva elhagyta ezeket a gondolatokat, száraznak és elégedetlennek érezte magát. Amikor viszont arra gondolt, hogy meztláb megy Jeruzsálembe, nem eszik mást, mint füveket, és minden más szigorú dolgot megtesz, amit

²³ Guy, *i.m.*, 243. (saját fordítás).

²⁴ Guy, *i.m.*, 227. (saját fordítás).

²⁵ Guy, *i.m.*, 56. (saját fordítás).

²⁶ Guy, *i.m.*, 288. (saját fordítás).

a szenteknél látott, nemcsak addig vigasztalódott meg, amíg ezeken gondolkodott, hanem utána is elégedett és vidám maradt... Lassacskán elért odáig, hogy felismerje a különbséget azok között a szellemek között, amelyek felkavarták: az egyik a démoné, a másik Istené.”[...] „Mint amikor fonalra gombolyítunk valamit, úgy gondolta át múltja bűneit, egyiket a másik után”. Nem használt az sem, hogy a montserrati barlangba négykézláb kúszott be. Maga Isten adta meg a feleletet. Eljött egy nap, amikor egyszerre úgy érezte, „leveszik a válláról a köpenyt”. A szellemek küzdelmének a tapasztalása által számára egészen valóságos lett, hogy Krisztus ma is itt van, a szellemek harca tart minden koron át. Ebből értette meg, hogy neki „segíteni kell a lelkeknek”, mert a Király Krisztus társakat keres. Így alapult a jezsuita rend a lelkek megkülönböztetésének ajándékára. Ignác a kísértésről így beszél: Aki még nem indult el Krisztus útján, azt a démon egyszerűen meg akarja tartani a rossz úton. A jó munkája itt a lelkiismeret-furdalásban áll. Aki azonban elindult Krisztus útján, annál a gonosz lélek az ellenkezőjét teszi, mardossa, szomorúvá teszi, hogy elkedvetlenedjen a jó úton. Ekkor a jó munkája éppen az, hogy bátorságot ad. Vigasz és vigasztalanság között zajlik az ember élete, aki Krisztust követi, annak meg kell tudnia különböztetni e kettőt és ezeknek forrását. Nem feltétlen a jó érzéssel azonos a vigasztalás. Lehetséges, hogy a Krisztus szenvedése miatti fájdalom miatt könnyeket ejtünk, ez a rossz érzés mégis közelebb visz Istenhez. „Vigasznak nevezem a hit, a remény és a szeretet minden gyarapodását és minden benső örömet, amely a mennyei dolgok felé és saját lelke üdvözítésére hívja és vonzza az embert, miközben megnyugtatta és megbékélteti lelkét az Ő Teremtőjében és Urában.”²⁷ „Vigasztalásnak nevezem ... a lélek elsötétülését, zavarát, az alacsony és földi dolgok felé való vonzódást.” Mivel az emberi lélek ennek a hullámnak kitetten él, és időre van szükség ahhoz, hogy pontosan meg tudjuk különböztetni Isten és a gonosz hatásait, ezért ezt tanácsolja: „A vigasztalanság idején sohase változtassunk, hanem szilárdan és állhatatosan maradjunk meg azoknál a feltételeknél, elhatározásoknál, amelyeket az ilyen vigasztalanságot megelőző időben tettünk.” Ignác komolyan vette azt a kritériumot, hogy a lelkek megkülönböztetése gyümölcs, azaz lényegét tekintve csak hosszú távon lehet róla gondolkodni. Azt is alaposan végiggondolta, hogy a jó és a rossz, Isten és a démon egyfajta reciprocitásban, mégis alapvetően másképpen működik. Két hatalomnak vagyunk kitéve, két zászló alá várják az embereket – írja, azonban Jézus döntésre szólít, míg Lucifer csak jelen van. Isten végtelen türelmével és ötletgazdagságával keres bennünket, ezzel szemben a gonoszság gyengeségeinken keresztül ér el minket, azokon a kapukon át jön be, amelyekben mindig, ugyanúgy, újra és újra elbukunk.

Református szemmel különösen érdekes több száz év tapasztalata után meglátunk, hogy Ignác az egyes ember belső reformációja útján látta lehetségesnek az egyház megújulását, míg Kálvin a közösség számára sürgetett reformot. De mind a két „reformátor” a tisztán krisztusi megkülönböztetést kereste, és azt az egyházban látta csak megélhetőnek. Kálvinnál is többször előjön a megkülönböztetés kifejezése,

²⁷ LOYOLAI Szent Ignác, *Lelkigyakorlatos könyv*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 118.kk.

azonban nem válik központi témává. Például az ereklyékkel kapcsolatosan hívja fel a figyelmet arra, hogy a testi és a lelki megközelítés között különbséget kell tenni.²⁸

Mariette Canévet könyvében úgy tér a mai kor kérdéseire a lelkek megkülönböztetésének témaköre kapcsán, hogy Dietrich Bonhoeffer teológiáját találja leginkább mérvadónak. Egy katolikus patrisztikus könyvének a végén ez egy fontos jelzés a protestantizmus számára!²⁹

Bonhoeffer Erikájában³⁰ részletesen kifejti, hogy a formális emberi moralitást és a Krisztus-követést meg kell különböztetni. Az ember a bűneset után ahelyett, hogy önmagát Isten szeretetében ismerné fel, helyette a jót és a rosszat ismeri meg úgy, mint Istentől elkülönült tudást. „Jézus szabadsága nem a szabad akarat döntése, egy lehetőség a sok közül, hanem éppen a tett teljes egyszerűségében áll. Ebben soha nincsen konfliktus, és nincs is alternatívája, mindig az egyetlen lehetőség. Ezt az egyetlen lehetőséget hívja Krisztus Isten akaratának.”³¹ Bonhoeffer számára Isten akaratát nem lehet szabályok sora, módszerek vagy bármely hasonló szempontok sokasága. Bonhoeffer élete maga is példázta a megkülönböztetést. Amikor a Hitler-ellenes merényletben való részvételbe becsatlakoztak, nem volt saját gyülekezete. A német sors izgatta. Niebuhrnak magyarázza, miért nem akar Amerikában maradni.³² Hitelesen szeretett volna majd a háború utáni német jövőben is részt venni. Tudta jól, hogy egy olyan úton indult el a merényletben, amelyen az egyház nem követheti. Elhagyta a mezsgyét, és nem is ideologizálta meg ezt a döntését. De hangsúlyozza, hogy a krisztusi etika követésével és egyedül Krisztus megkülönböztetésében részt véve lehetünk képesek döntéseket hozni, amelyek így is esendők, emberi döntések lesznek. Az ellenállás és megadás gondolatpárjával beszél az engedelmességről. Ez a szó számára nem vak követést, hanem elhívást jelentett. A Krisztust követő életideál nem az, hogy a köz által elfogadott moralitásban maradván feltétlen igazolhassuk magunk számára a helyes erkölcsi megtartást, hanem azt jelenti, hogy a Megváltót követjük, aki „bűnné lett értünk” (2Kor 5,21). A moralitás közösségmegtartó erejét soha meg nem tagadva volt képes kilépni ebből a keretből úgy, hogy ezt nem várta el másoktól, és nem is nemesítette meg. Nehéz etikai helyzetben hozott egy nehéz és máig megkérdőjelezhető döntést. De vajon ki és milyen elvek alapján jogosult ma ezt a kérdőjelet az ő mondata végére odarajzolni? A teljes engedelmesség formákon, kereteken túli megélése a sivatagi atyákat juttathatja az eszünkbe, a megkülönböztetés mestereit.

Mindezeket végiggondolva két területen kell komolyan megfontolnunk, a későbbiekben továbbgondolnunk ma, 2015-ben a lelkek megkülönböztetésének ajándékát. Az egyik az alázat, az alávetettség területe, a másik az idővel való bánás, az időben való gondolkodás kérdése.

²⁸ KÁLVIN János értekezése az ereklyékről, ford., CZEGLÉDI Sándor, Főiskolai Nyomda, Pápa, 1907.

²⁹ Mariette CANÉVET, *Le discernement Spirituel*, Cerf, Párizs, 2014, 11. kk.

³⁰ Dietrich BONHOEFFER, *Ethics*, SCM PRESS LTD. London, 1955, 9.

³¹ BONHOEFFER, *im.*, 13.

³² Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse: Eine Biographie*, Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, 8.

Szinte közhely, hogy ma nagyon aktuális ez a téma, mivel a jó és rossz, egyáltalán mindenfajta kategória szinte érvényét veszítette. De nem a kategóriák helyreállítása, egyfajta illegitim múlt-álmódás a megoldás, hanem a teljes engedelmesség és alázat. A megkülönböztetés alapvetően isteni attribútum, csakis az Istennek való engedelmség mentén értelmezhető. Bonhoeffernél jobban nehéz lenne mindezt megfogalmazni: az abszolút követés, az emberi akarat átadása lehet az az út, amely elvezet ahhoz a fához, amely a megkülönböztetés gyümölcsét termi. Nem akaratgyengeségről van szó, hanem arról a hitről, hogy önös akaratunk az, ami elválaszt az isteni akaratától.

A másik terület az idő. Korszakunkban, melyben a választás alapja a pillanatnyi előny, amelyben kulturális kereteink nélkülözik a távolabbi következmények mérlegelését, nehéz olyan döntésre ösztökélni bárkit is, amely egy egész életre szól. Pedig csupán az idő mint folyamatosság az, ami alapján egyáltalán a megkülönböztetésről beszélhetünk. A tettek izolációja alapján nem lehet megkülönböztetni. Ignác számára a lelkigyakorlatokban újra és újra visszatérő motívum az idő. Talán ez a leginkább sajátja művének. Minden tettnek van eleje, közepe és vége. Fontos számára, hogy a kísérést az időben utasítja vissza az ember újból és újból. A folyamatos ellenállásban a lelkigyakorlatozó kitartása mintegy megtéríti az időt.³³ Éppen az időbeliség a legnagyobb különbség az ördög és Isten munkája között. Isten mindig az időben jelenik meg, és az idő által gyógyít, míg az ördög az időn kívül való, egyfajta valótlanyságot hozza el. Éppen az idő az, ami bennünket átad a kegyelemnek. Ignác azt kéri, hogy a lelkigyakorlatozók meghatározott időt szánjanak az imára. Ez a konkrétság az, ami az álmodozásból kivezet, és segít ahhoz, hogy a valóságban találkozzunk Istennel. A lelkigyakorlatozó személy konkrét valósága is fontos számára, hiszen minden egyes ember más és más menet szerint végzi az imákat. Jézus történeteinek a történelmi ideje jelenik meg ilyenkor a jelenben, és ez a régi tér találkozik a mi szubjektív időnkkel. A gonosz célja pedig, hogy ne a jelenben éljünk, és ne találkozzunk Istennel. Minden félelem mögött egyfajta képzelgés van valamitől, ami nincs itt: ez a démon munkája. Isten a realitásba helyez bele. Amikor Isten eljön az életünkbe, akkor a jelenben megjelenik az isteni időtlenség. Ez a megjelenés egy-egy imában mindig a konkrét valóság. A gonosz éppen a valós idővel nem tud mit kezdeni. Ezért ha az időt nem értjük, sem Istent, sem a megkülönböztetés ajándékát nem értjük.

Minden megkülönböztetésben, akkor is, ha a rosszat a jótól választjuk el, amire Pál szerint még a pogány emberek is képesek lelkiismeretük folytán, akkor is, ha az idők jeleit látjuk meg, vagy ha megvizsgáljuk Isten akaratát, az alázatra és jó időszemléletre van szükségünk.

Van egy találó magyar kifejezés: „kiteszi a lelkét”. Akkor használjuk ezt, amikor valakit nagyon szeretünk, mindent megadunk neki, még a lelkünket is kitesszük érte. Az ember sokszor abba a hibába esik, hogy csak önmagát adja. Saját lelkünk sebein keresztül, torzító tükröben látjuk a másikat. Akkor tudunk megkülönböztetni, ha valami nagyobb erőt, Isten gondolatát képesek vagyunk átengedni magunkon úgy,

³³ Mariette CANÉVET, *i.m.*, 329.

hogy előbb kitesszük a lelkünket. Akkor megkapjuk a megkülönböztetés ajándékát, és nem önmagunkat keressük mindenben és mindenkiben.

Abstract

Discretio Spirituum, the Gift of Discernment of the Spirits

Paul uses this expression in 1Cor 12,10, and it was commonly used in the patristic literature. The verbs δοκιμάζω and διακρίνω were used to express judgement as well as examination. This aspect was important for the Shepherd of Hermas since the readmission of those failing after baptism was questioned. Philo of Alexandria frequently used these verbs, interpreting them as a process of distinction leading us to God, resulting in the appearance of joy and peace.

Demonology is in the background of distinguishing good and bad spirits, which appeared during the Persian era in full. The word was presented as the battle between good and bad spirits. This was not in conflict with monotheistic feelings, either because bad spirits were interpreted as the failing of angels, or because the final battle was understood as accepting bad spirits as creatures of God, as it is described in Qumran Literature. In the New Testament the ability to discern is a fruit, which follows the rule of love. The ability to discern the spirits became extremely important for the Desert Fathers, because their life was devoted to fight against Satan. A frequently appearing scenery in the Apophthegmata is the tentative judgement reached by the visitors, while the Fathers see the inside of the heart by humbleness. The center of the theology of Saint Ignatius is the ability to discern spirits. In the process of personality formation the fundamental question is this: among consolation and desolation one is able to recognize the voice of God, which means the ability to listen to the call in the depth of one's soul against the noise of the waves on the surface. French Catholic theologian Mariette Canévet describes Dietrich Bonhoeffer as the best protestant to be able to discern the spirits. For Bonhoeffer absolute obedience is the true following of Christ; in contrast of a blind observance of the rules, it means true spiritual commitment. Though his involvement in the conspiracy against Hitler was not independent of but unexplainable on that principle, idealistic considerations influenced him as well.

In the year of 2015 the question of good and bad is irrelevant; everything may be good or bad. However, it is just for this reason that *discretio spirituum* is the most timely. Two ways should be found by the church to interpret this concept. The way of humbleness, leading us to avoid finding only ourselves in any aspect of the search; and the process of time, to interpret life as a process to avoid overestimating the importance of events of a narrow period of time. Demons lead to fantasy, while in God we may find *the* reality, eternity.



István vitázik a zsinagógához tartozókkal. „István pedig teljes lévén hittel és erővel, nagy csodákat és jeleket cselekszik vala a nép között. Előállának azonban némelyek ahhoz a zsinagógához tartozók közül, mely a szabadosokénak, Cirénebeliekének, Alexandriabeliekének és a Ciliciából és Ázsiából valóknak neveztetett, kik Istvánnal vetekednek vala. De nem állhattak ellene a bölcseségnek és a Léleknek, mely által szól vala.”
ApCsel 6,8-10.

Rácsok
Gabriella

A MÉDIA ÉS A FILMES MÉDIUM MISSZIÓI SZEMPONTÚ ÉRTÉ- KELÉSE NEMZETKÖZI DOKUMENTUMOKBAN

Korunkban egyre több kérdés és kihívás a modern médiumokon keresztül éri az egyházakat. A társadalom és különösképpen a vallás mediatizáltsága az egyházi reflexiót is szükségessé teszi. Az ilyen egyházi reflexiók egyaránt tartalmaznak kommunikációteológiai, média-etikai, misszióteológiai megközelítéseket. A megnyilatkozások között találhatunk olyanokat is, amelyek kifejezetten a filmes médiumra összpontosítanak, vagy legalábbis kiemelt helyen vizsgálják annak szerepét, lehetőségeit az egyház különböző életmegnyilvánulásai-ban (kérügma / martyria, liturgia, koinónia, diakónia). Témánk szempontjából tehát elengedhetetlen a jelentősebb egyházi fórumok médiával (azon belül is a filmes médiával) foglalkozó állásfoglalásait rögzítő dokumentumainak áttekintése.¹

A dokumentumok kiválasztásánál két szempontot részesítettünk előnyben: mivel a lehető legátfogóbb megállapítások felismerésére törekszünk, az egyik szempont a nemzetközi, a másik pedig a missziói vonatkozás. Ezek alapján három dokumentumcsoport megismerése válik szükségessé: a római katolikus megnyilatkozások, az Egyházak Világtanácsa (EVT) különböző fórumainak nyilatkozatai, valamint a Lausanne-i Szövetség világevangelizációs kongresszusainak jelentései. A dokumentumok vizsgálatakor arra keressük a választ, hogy különböző egyházi hagyományokkal rendelkező közösségek a változó vallás(osság) kontextusában – amelyről az első fejezetben szoltunk bővebben – milyen lehetőségeket és korlátokat láttak a vallásos vagy egyházi médiahasználatban (azon belül a filmes médiumban), különös tekintettel az egyház missziójára.

¹ Jelen tanulmány a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen 2013-ban megvédett doktori értekezés (*A film mint missziói eszköz korunk változó vallásosságának kontextusában*) negyedik fejezetének átdolgozott változata.

1. Római katolikus dokumentumok

A római katolikus egyház korán felismerve a mozifilmek erejét, az új médium első harminc évében több európai országban is aktívan részt vett mozifilmek bemutatásában és alkotásában. 1928-ban a hágai nemzetközi katolikus kongresszus létrehozta a Nemzetközi Katolikus Film Irodát (*Office Catholique Internationale du Cinéma*, OCIC), amely 1972-től Nemzetközi Katolikus Film Szervezetként (*Organisation Catholique Internationale du Cinéma*), 1980-tól pedig Film- és Audiovizuális Technika Nemzetközi Katolikus Szervezeteként (*Organisation Catholique Internationale du Cinéma et de l'Audiovisuel*) működött tovább. Szintén 1928-as alapítású az 1974-től a Nemzetközi Katolikus Rádió, Televízió és Audiovizuális Szövetség (Unda²) néven ismert szövetség. A kettő egybeolvadásából jött létre 2001-ben a SIGNIS Tömegkommunikáció Katolikus Világszövetség, amely a szakemberképzés, médiastúdiók és médiaprogramok létrehozása, illetve terjesztése mellett a nemzetközi filmfesztiválokon saját díjakkal és (ökumenikus) bírakkal van jelen. Az OCIC tevékenységét nem sokkal megalakulása után az *Actio Catholica* egy formájaként üdvözölte XI. Piusz pápa.³

A katolikus egyház nem csak szervezeteket hozott létre a filmes médium kifejlődésének korai időszakában, hanem nagyon korán megjelent első állásfoglalása is.

1.1. *Vigilanti cura* (1936)

Az OCIC munkájának nagy lendületet adott az 1936-os *Vigilanti cura* pápai enciklika,⁴ mely hivatalos pápai dokumentumként elsőként foglalkozott a mozifilm és a tömegtájékoztatás kérdéseivel. Az enciklika az Egyesült Államok klérusához szólt, és egyetértését fejezte ki a „Jó Erkölcök Ligájá”-nak⁵ azzal a céljával, „hogy a filmművészet erkölcstelenségét mintegy szent háborúban” (1) megakadályozzák, hiszen olyan művészetről van szó, mely „messze elkanyarodva céljától, rohamosan oda jutott, hogy vászonra vetítve pártfogásába vesz minden botlást, bűnt és kihágást” (2). Joseph BORG szerint a *Vigilanti cura* – ahogyan kezdő sorai is érzékeltetik: „Éber figyelemmel...” – a „védekező paradigma” (*inoculation paradigm*) (óva intés, ellenőrzés) nyelvezetének

² A latin *unda* „hullám” szóból.

³ GAYE ORTIZ, *The Catholic Church and its Attitude to Film as an Arbiter of Cultural Meaning* = eds. JOLYON P. MITCHELL, SOPHIA MARRIAGE, *Mediating Religion: Studies in Media, Religion and Culture*, London – New York, Continuum, 2003 (179-188), 182; OCIC/Unda: *The Beginnings*, SIGNIS: World Catholic Association for Communication, http://www.signis.net/article.php3?id_article=3 (2012.08.23.).

⁴ XI. PIUSZ 1936. június 29-én kelt „Éber figyelemmel...” (*Vigilanti cura*) kezdetű körlevele a filmszínházakról, <http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Vigilanti%20cura.pdf> (2012.08.23.)

⁵ A Jó Erkölcök Katolikus Ligáját (*Catholic Legion of Decency*) Cincinnati érseke alapította 1933-ban. A Liga egy évvel később a katolikus helyett a nemzeti jelzőt vette fel, mivel protestáns és zsidó egyházi emberek is aktív részt vállaltak a megalakításában. A Liga erkölcsi szempontok alapján bírálta a mozifilmeket, szükség esetén tiltólistára is tette azokat. Ld. erről részletesebben: GERALD KELLY, JOHN C. FORD, *The Legion of Decency, Theological Studies*, 18 (1957), 387-433.

felel meg.⁶ Az óvatosság oka elsősorban nem az, hogy a film mint eszköz önmagában rossz, hanem az, hogy az alkotók „legtöbbször bűnös csábításra és piszkos nyerészkedésre használják” (4), a rosszra való felhasználhatóság pedig nem csupán egy statikus tény, de a technika fejlődése magában rejt az ártalmasság fokozódását is. Ezt az enciklika nem csupán egy jövőbeli esetlegességgént, hanem visszatekintő megállapításként fogalmazza meg, vagyis biztos tendenciaként kezeli.⁷

Az enciklika ugyanakkor a filmes médium pozitívumait és a benne rejlő lehetőségeket is látja, és megállapítja, hogy a filmek esetenként „magasztos eszmékre, azok megvalósítására buzdítanak” (24), amiért kár lenne kihasználatlanul hagyni a benne rejlő lehetőségeket. A filmtől való elfordulás ahhoz vezetne, hogy a filmek nézése pusztá szórakoztató időtöltés maradna, amikor pedig megfelelő tartalmak közvetítésével a film nézőit akár az erények követésére is indíthatná, lelkesíthetné (42). A film lehetséges hatásaiból kiindulva tehát az enciklika két kategóriát állít fel, amelyek mentén egy film lehet „bűnre ösztökélő” (23) vagy „erényre buzdító” (24). Az erényre buzdító lehetőséget mindenképpen ki kell használni, mivel – ahogy az enciklika záró része fogalmaz – a tudományos fejlődés önmagában is az Isten ajándéka, amit azért adott, hogy azt az Ő dicsőségére és országa terjesztésére használjuk. Ez alapján arra ösztönzi a püspököket, hogy minden országban állítsanak fel központi ellenőrző bizottságot, amely a megfelelő tartalmú filmeket terjeszti, míg a többi erkölcsi tartalma mentén kategorizálja, véleményezi, mégpedig úgy, hogy bírálata a papsághoz és a hívekhez eljutva iránymutatás lehessen (47). A bizottságok felállításánál egyaránt figyelembe kell venni a tagok katolikus vallásosságát, illetve a szakmai jártasságot (51), e kettő ugyanis biztosíthatja az enciklikában deklarált célokat, úgymint a megfelelő erkölcsiséget és a médiahasználat erkölcsös módját.

Az ifjúság keresztény neveléséről szóló körlevélre⁸ hivatkozva a *Vigilanti cura* fontosnak tartja érvelése részeként az igaz vagy nemes művészet célját is meghatározni. A meghatározás módja kizárólag etikai szempontokat érvényesít, vagyis a nemes művészetnek „... arra kell törekednie és természeténél fogva is azt kell szem előtt tartania, hogy az embert a méltóságát megillető erkölcsi tökéletességben fejlessze; ezért kell az általános erkölcsi elvekhez és törvényekhez igazodnia” (4).

⁶ Joseph BORG, *Paradigm Shifts in the Teachings of the Catholic Church about Media Education*, Global Media Journal: Polish Edition, 9 (2012/1) (1-20), 3-5. Az éber vagy éberség szavak mintegy kilencszer fordulnak elő a dokumentumban.

⁷ „...minél csodálatosabb fejlődésnek indult a filmtechnika, annál inkább ártalmára vált az erkölcsök tisztaságának, a vallásos érzületnek és a polgári tisztességnek” (7). Hasonlóképpen figyelmeztet XI. PIUSZ pápa a világ veszélyeire már az 1929-es *Divini illius magistri* enciklikájában: „...jobban megszorodtak az ifjúság számára az erkölcsi és vallási hajótörés alkalmai, különösen az istentelen és szabados könyvek révén, amelyek közül sokat ördögi módon olcsó áron terjesztenek, továbbá a mozgóképszínházak látványosságai és újabban már a rádió közvetítései folytán is, amelyek úgyszólván megsokszorozzák és megkönnyítik az olvasást, akár csak a mozgóképszínház a látványt.” Érvelését AUGUSTINUSSzal támasztja alá, aki a *Vallomások*-ban leírja, hogyan ragadták egy ideig magukkal a cirkuszi látványosságok (*Vallomások* VI,8).

⁸ XI. PIUSZ 1929. december 31-én kelt, „Az isteni Mesternek...” (*Divini illius Magistri*) kezdetű apostoli körlevele az ifjúság keresztény neveléséről, <http://katolikus-honlap.freeweb.hu/0904/xipi-us-nev.htm> (2013.01.05.)

1.2. *Miranda prorsus* (1957)

A *Vigilanti cura* után két évtizeddel XII. Piusz pápa *Miranda prorsus* enciklikája⁹ már nem csupán a filmről, hanem egy kibővített körről gondolkodva a filmszínházakról, televízióról és rádióról szól. Ebben többször is hangsúlyozza, hogy az egyház úgy tekint a médiára, mint Isten gondviselésének ajándékaira (1, 22, 173), amelyekkel az ember vissza is élhet (26), és amelyek ugyanakkor eszközök is lehetnek az ember megszentelődésében (28). AQUINÓI Tamás ismeretelméletére hivatkozva, amely szerint minden ismeret az érzékeléssel kezdődik, az enciklika kiemeli az audiovizuális eszközök társadalomformáló képességét (40), ebből fakadóan hangsúlyossá teszi, hogy az őket alkalmazó művészetek elsődleges célja nem határozható meg másban, mint az erény és az igazság szolgálatában (43).

A mozgóképekről szóló részben többnyire a *Vigilanti cura* elveit ismétli meg, hangneme is megegyezik azzal: mondanivalója továbbra is az úgynevezett „védekező paradigma” nyelvezetének felel meg, illetve a filmeket továbbra is erkölcsi tartalmuk felől közelíti meg. A nemzeti ellenőrző bizottságok felelősségén túl azonban beszél a katolikus filmkritikusok felelősségéről is, amikor leszögezi, hogy filmesztetikai írásaiból nem hiányozhat az erkölcsi iránymutatás. (88-89) A felelősséget tovább tárgítva megállapítja, hogy a nézőközönség felelőssége sem elhanyagolható, hiszen a megvásárolt mozijeggyel mintegy szavazatukat adják le a filmekre, azok készítőire és forgalmazóira, vagyis hitelesítően állást foglalnak. (90) Hasonlóképpen figyelmezteti a filmszínészeket, hogy ne adják tehetségüket a tiszta erkölcsöknek ellentmondó alkotásokhoz, hiszen Krisztus szavai arra hívják fel az egyháztagok figyelmét, hogy világosságként legyenek jelen (Mt 5,16; 99-102). A legnagyobb felelősséget azonban a filmrendezőkre és -producerekre helyezi, akiket bátorít az Evangélium tanításának és az egyház dogmáinak a megismerésére, valamint a nemzeti ellenőrző bizottságokkal való konzultációra. (103-110)

1.3. *Inter mirifica* (1963)

A II. Vatikáni Zsinat *Inter mirifica* kezdetű dekrétuma¹⁰ a tömegtájékoztatási eszközökhöz (társadalmi médiumokhoz) való viszonyulásban fordulatot jelentett. A *Vigilanti curához* és a *Miranda prorsushoz* képest elmozdulást mutat az „védekező paradigmától”: már nem védekező álláspontból bírálja a tömegtájékoztatási eszközöket (sajtó, film, rádió, televízió). A helyes felhasználás és a visszaélés lehetőségét ez is

⁹ XII. Piusz pápa 1957. szeptember 8-án kelt „Igen csodálatos...”(*Miranda prorsus*) kezdetű körlevele, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html (2012.08.30.)

¹⁰ VI. PÁL által 1963. december 4-én kihirdetett „A csodálatra méltó technikai találmányok között...”(*Inter mirifica*) kezdetű dekrétum a tömegtájékoztatási eszközökről. *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*, Budapest, A Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája, A Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, 1997, 7-15.

alapelveként írja le, ám sorrendjüket felcseréli: „...ezek az eszközök, ha helyesen alkalmazzák őket, az emberi nemnek nagy segítséget nyújtanak, mert nagyban hozzájárulnak a szellem pihenéséhez és kiműveléséhez, illetve Isten országának terjesztéséhez és megszilárdításához”, miközben azt is láttatja a dokumentum, hogy „az emberek a teremtető Isten szándékai ellen és saját romlásukra is használhatják őket; sőt anyai szorongással és fájdalommal látja azt a sok kárt, mely nagyon gyakran éri a társadalmat gonosz használatuk következtében”(2).

A helyes alkalmazás kritériumait etikai szempontok alapján három csoportba sorolja a dokumentum, így megkülönbözteti a téma vagy tartalom, a kommunikáció létrejöttében szerepet játszó körülmények, illetve az eszközök sajátos hatásmódjának [az a mód, ahogyan egy adott médium eléri a kívánt hatást] kérdésköreit(4). A művészi szabadság területén a dekrétum szerint az esztétikai szempontot mindig megelőzi az erkölcsi, amennyiben „az objektív erkölcsi rend elsőbbségét mindenkinek föltétel nélkül tisztelnie kell, mert egyedül ez múlja fölül és rendezi el az emberi élet minden egyéb, bármilyen magasrendű megnyilvánulását, a művészetet sem kivéve”(6). A dekrétum nem várja el, hogy csupa pozitív tartalmat ábrázoljanak, hiszen az erkölcsi rossz kategóriája is létezik, és ennek megjelenítése nem csupán az emberi állapot és lélek mélységeit képes feltárni, hanem ennek kontrasztjaként rá tud mutatni a jószágra és igazságra, így fel tudja kelteni az erkölcsi jó iránti vágyat (7). Ezzel kapcsolatban a médiabefogadóknak kerülniük kell mindazt, „ami önmaguknak lelki kárt vagy bűnre vezető alkalmat jelent, vagy másokat rossz példával bűnbe vihet, vagy akadályozza a jó és segíti a rossz terjedését” (9). A média által közvetített tartalmak előállítóinak pedig – beleértve a kritikusokat is – a közjó szolgálatát kell előtérbe helyezniük (11). Ezen a ponton már teljesen nyilvánvaló, hogy a dokumentum a védekezés részleges passzivitása helyett aktív, cselekvésre hívó szerepet vállal fel.

Egyértelműen az „elismerés (*appreciation*) paradigma” irányába mutat¹¹ már a dekrétum kiindulási pontja is, amely a tömegtájékoztatási eszközök használatának krisztológiai legitimizálása és motiválása. Ezzel a szemlélettel pedig már teljesen az aktivitás oldalán áll. A katolikus egyháznak az üdvösség minden emberhez való eljuttatása a feladata, ezért kötelessége az evangélizáció, amelyhez fel kell használnia a média eszközeit is. Ebben a felhasználásban feladata az üdvösség hírének mint tartalomnak a közvetítése, illetve az is, hogy az embereket meg kell tanítania a média mint eszköz helyes használatára. Az Egyháznak ezért „veleszületett joga, hogy fölhasználja és birtokolja ezeket az eszközöket, amennyiben azok a keresztény neveléshez vagy a lelkek üdvösségéért végzett bármiféle munkájához szükségesek és hasznosak”, a hívek nevelését pedig, valamint a média használatának helyes módjára való irányítását lelkipásztori feladatként határozza meg (3). Az egyház küldetése és a lelkipásztorok szerepének meghatározása mellett a dekrétum valamennyi egyháztág feladatává teszi, hogy „egy szívvel-lélekkel azon legyen, hogy a tömegtájékoztató eszközöket haladéktalanul és semmi fáradságot nem kímélve eredményesen használják föl az apostolko-

¹¹ BORG, i.m., 6-9. Maga a kezdő mondat is jellegzetesen ebbe az irányba mutat: „A csodálatra méltó technikai találmányok közül...”(1).

dás legkülönbébb munkáiban...” Mindezek alapján a tömegkommunikációs eszközök használata a lelkészek igehirdetői tisztének a szerves része (13), míg a laikusok kötelessége fenntartani és támogatni a katolikus médiumokat (17-18).

A dokumentum pozitívan ír a szórakozásról, kultúráról és művészetről, jóllehet nem általában, ahogyan ezt a hozzájuk rendelt jelzők is mutatják: „tisztességes szórakozás” (11), „tisztességes felüdülés” és „igazi kultúra és művészet” (14). A kérdés összetettségének tudatáról árulkodik az, hogy a zsinati dekrétum a tömegtájékoztatási eszközökkel kapcsolatos teendőkre külön szentszéki hivatalt állít fel¹² (19), emellett a központi ellenőrző bizottságok, hivatalok munkáját kiterjeszti a film mellett egyéb médiumok (sajtó, rádió, televízió) ügyeinek intézésére: „Az országos hivatalok legfőbb feladata a hívek lelkiismeretének helyes irányítása ezen eszközök használatában, s a katolikus kezdeményezések bátorítása és összehangolása” (21).

1.4. *Gaudium et spes* (1965)

A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója¹³ átfogó keretben foglalkozik az egyház és a mai világ kapcsolatával. Témánk szempontjából a második rész „A kulturális fejlődés helyes elősegítése” című II. fejezete jelentős, amelynek bevezetője egy antropológiai jellegű állítással alapozza meg a kultúra és a kultúra modern jelenségeinek kérdéskörét. Az eredetileg krisztológiai alapú missziói vonal itt tehát már szélesebb körű teológiai kapcsolódást feltételez, vagyis a kultúra modern jelenségeiről szóló tanítás teológiai keretbe való sokrétű beágyazódását.

A dokumentum bevezetője a következő állítással indul: „Az emberi személy jellegzetes vonása, hogy csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre” (53). A megállapításban szereplő kultúra fogalmat úgy definiálja, hogy „mindazt jelenti, amivel a maga sokirányú szellemi és testi képességét kiműveli és kibontakoztatja az ember” (53). Ebből következően a korábbiakhoz képest kevésbé elitista hozzáállással találkozunk: a dokumentum a társadalmi struktúrák sokfélesége mellett a kultúrák sokféleségét is elismeri (53), illetve a kulturális tevékenységet a keresztyén ember hivatása részeként tekinti (57). Ugyanakkor az atyák szerint a kortárs kultúra többek között olyan nehézségekkel és kihívásokkal állít szembe, mint például a dinamikus kulturális változások összeegyeztetése a hagyománnyal vagy a szekularizációs folyamatok okozta vallásellenesség (56). Nem csupán jelenségeket vesz tehát számításba, hanem hatásokat, tendenciákat, irányokat, vagyis már feladta az egységesség keretét, és az ezekből következő szemléletet és véleményalkotási mechanizmusokat. A kultúra és a keresztyénység összehangolásának kérdéséről értekezve az irodalom és a művészetek

¹² A dekrétumban leszögeezett alapelvek szerint 1964. április 2-án VI. PÁL pápa az „*In fructibus multis*” kezdetű *Motu Proprio*jával (saját kezdeményezésre) megalapította a ma is működő Tömegtájékoztatási Pápai Tanácsot.

¹³ A II. Vatikáni Zsinat 1965. december 7-én kelt „Öröm és remény...” (*Gaudium et spes*) kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világban.

feladatát a következőképpen fogalmazza meg: „Arra törekszenek [...], hogy kifürkészék, milyen az ember, mik a problémái, és mit tapasztal, amikor megismeri és tökéletesíteni akarja önmagát és a világot. Igyekeznek föltárni az ember helyzetét a történelemben és a világmindenségben, szemléltetik nyomorúságát és örömeit, kapcsolatait és erőit, sőt megálmodják a boldogabb emberi világot is” (62). Ez a korábbiakhoz képest többletet hordozó megállapítás, hiszen nem csak az erkölcsi jó (érték) iránti vágy felkeltésére tartja alkalmasnak, amelyek elvezethetnek az egyházhoz, ami az érték adója, hanem a művészetekhez általánosságban értékkeremést is rendel lehetséges funkcióként. Sőt, még az értékkeremés lehetőségénél is tovább megy ez a dokumentum, amikor megállapítja, hogy a művészetek lehetősége, hogy „...jobban kifejezik az istenismeretet, az igehirdetést világosabbá teszik az emberi értelem számára, mely így a maga eleven valóságában jelenik meg” (62). Ez a megállapítás II. JÁNOS PÁL pápa későbbi értelmezésében azt jelenti, hogy a művészeti alkotások „a maguk módján [...] nem egyszerűen illusztrációk, hanem a teológiának valóságos „forráshelyei” (*loci theologici*)”.¹⁴

1.5. *Communio et progressio* (1971)

A *Communio et progressio* a Tömegkommunikáció Pápai Tanácsa által kibocsátott lelkipásztori határozat,¹⁵ az *Inter mirifica* dokumentum értelmezése és alkalmazása. Ebből következően hangneme a korábbi normatív és regulatív beszédmóddal szemben inkább leíró: az *Inter mirificával* ellentétben nem az egyház jogainak és feladatának leírásával kezdődik, hanem azzal, hogy milyen szerepet tölthetnek be a kommunikációs eszközök a társadalom haladásában (2. rész), és csak ezután tér rá az egyház feladatára (3. rész).

A lelkipásztori határozat szerint a tömegkommunikációs eszközök (társadalmi média) célja az emberi közösség egysége és az egyén fejlődése, haladása (1). A modern világ és társadalmainak gyors és állandó változásában szükséges a kommunikáció erősítése, a kommunikációban pedig a folyamatosság biztosítása, ebben pedig a modern technikai eszközök felhasználása nélkülözhetetlen. Ezek hozhatják ugyanis a modern körülmények között közelebb egymáshoz az embereket, illetve ezek tudják közvetíteni és világossá tenni az emberek számára az általános, ezáltal közös emberi aggodalmakat, reménységeket, elősegítve a megoldások megtalálását (6).

Az általános bevezetőt követő részben (6-18) a kommunikációt teológiai szempontból közelíti meg, elhelyezve azt a teremtés-bűneset-megváltás hármas vonatkozásában. Ebben az emberi fejlődés, benne a kultúra és technika fejlődése már nem

¹⁴ II. JÁNOS PÁL, *Levél a művészeknek*, 1999. április 4. (11). II. JÁNOS PÁL pápa MARIE DOMINIQUE CHENU megfogalmazására hivatkozik (*La teologia nel XII secolo Milano*, 1992, 9.).

¹⁵ VI. PÁL által 1971. május 23-án jóváhagyott „Egység és haladás...” kezdetű (*Communio et progressio*) lelkipásztori határozat. *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*, Budapest, A Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája, A Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, 1997, 19-79.

egyszerűen Isten ajándéka az emberiség számára, hanem az embernek a teremtésben kapott isteni parancsra adott válasza (1Móz 1,26-28; 1Móz 9,2-3). Ehhez a feladathoz adott ajándék az ember kommunikációra való képessége, amely azon alapszik, hogy Isten részesíti őt „az Ő teremő erejében”, és arra hívja el, hogy embertársaival együttműködve a földi világot építse (7). A tömegkommunikáció ebben a küldetésben segít „megsokszorozni a társadalmi kapcsolatokat, és elmélyíti a közösségtudatot”.

A határozat leírása szerint „az emberiség egysége és testvérisége minden kommunikáció fő kérdése. Ennek gyökere és modellje a Szentháromság Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek örök kommunikációjának misztériuma, akik egyetlen isteni létezésben vannak” (8). Az emberek közötti kommunikáció egysége és képessége azonban megromlott, de helyreállított Jézus Krisztusban, a megtestesült Fiúban, aki „a láthatatlan Isten Igéje és Képmása”. Ő az „egyetlen Közbenjáró az Atya és az emberiség között, békét teremtett Isten és ember között, és saját maga vált az emberiség egységének alapjává” (10). Jézus Krisztusról mint kommunikátorról a határozat a következőképpen ír:

„A földön élő Krisztus volt a legkövetesebb »kommunikátor«. Megtestesülése által teljesen azonosult azokkal, akikhez a küldetése szólt, és az üzenetet nemcsak szavaival, hanem egész emberi életével is közvetítette. Belülről szólalt meg, saját népe köréből. Az isteni üzenetet félelem és megalkuvás nélkül hirdette. Ugyanakkor viszont alkalmazkodott népe beszéd- és gondolatvilágához, saját korának stílusában szólalt meg” (11).

Ebből egyértelmű, hogy a kommunikáció több, mint pusztán gondolatok közlése és érzelmek kifejezése. A *Communio et progressio* értelmezésében a kommunikáció „saját magunk ajándékozása a szeretetben”. Ebben Krisztus olyan értelemben tekinthető mintának, ahogy az eucharishtiában megjelenik, ami pedig nem más, mint Istennek és embernek, ezáltal az ember-ember kapcsolatnak és egységnek a legkövetesebb és legbensőségesebb módja. Mindezen felül ajándékozta nekünk a minden embert egységbe fogó lelkét is (11).

Ezekből a gyökerekből táplálkozva tehát a kommunikáció célja az emberi és társadalmi kapcsolatok erősítése a „földi zarándoklásunk ideje alatt”, mely igazsághoz, békéhez és végső soron egységhez vezet (12). Az ember méltóságának alapjai ezek az inkarnációban és a megváltásban gyökerező elvek, amelyek egyben a kommunikáció normáiként is szolgálnak (15). A *Communio et progressio* megerősíti azt a keresztény meggyőződést, hogy minden kommunikációt aszerint kell értékelni, hogy „menyiben szolgálja a közjót”. (16) Éppen ezért olyan kritériumoknak kell megfelelnie, mint őszinteség, becsületesség, igazmondás. „A kommunikáció erkölcsi értékét és érvényességét nem csupán témaválasztása és intellektuális tartalma határozza meg. Értékelésében számításba kell venni azt a módot is, ahogyan a témájával foglalkozik – ahogy azt bemutatja –, és a hallgatóságot is, amelyet meg akar szólítani” (17).

A kommunikáció lényegi kérdéseinek teológiai megvilágítása után a *Communio et progressio* konkrétan azt is vizsgálja, hogyan és milyen módon használható fel a média az evangélium hirdetésében. Ezzel kapcsolatban éles határokat húz, amikor megállapítja, hogy „A médium nem azonos a templomi szószékkel” (128).

A *Communio et progressio* a korábbiakhoz hasonlóan a felelősségi kérdéseket is tisztázni igyekszik. Ebben hangneme már egészen eltávolodik a „védekező paradigma” hangnemétől, az emberi autonómiára és a szubszidiaritás elvére hivatkozva a cenzúrát, a tiltólistára helyezést csak legvégső esetben javasolja (86). Ezzel együtt nagy hangsúlyt fektet a médiabefogadók képzésére, ami nélkül nem képesek megítélni, hogyan válasszanak a számukra készített kiadványok, filmek és műsorok közül (67). A határozat külön részt szentel a filmgyártás kérdésének is. A film korunk szelleméhez jól igazodó eszközként lehetőséget ad a művész számára, hogy kifejezze az életről alkotott nézeteit. A művészi önkifejezés azonban nem a filmkészítés egyetlen célja. A filmet ugyanis a benne rejlő lehetőségek szerint felhasználhatónak tartja az egyház munkájában didaktikus eszközként, vagyis szerepét a modern kor *Biblia pauperum*jaként írja le.¹⁶ A film ilyen felhasználásra megfelelő voltát annak témájában látja, amennyiben az emberi haladásról, spirituális értékekről, vallásos témákról, vallási igazságokról szól. Egyfajta inkulturációs megközelítéssel is találkozunk a *Communio et progressio*-ban, a határozat ugyanis fontosnak tartja a befogadók kulturális hagyományainak figyelembevételét a filmek kiválasztásában (142-147).

1.6. *Aetatis novae* (1992)

Az *Aetatis novae* a Tömegkommunikáció Pápai Tanácsának lelkipásztori határozata,¹⁷ a *Communio et progressio* újragondolása. Két évtized ugyanis a média fejlődésében és a társadalmak életében is olyan mértékű változásokat hozott, hogy szükségessé tette a korábbi állásfoglalások korszerűsítését, aktualizálását. Vélhetően a technikai és társadalmi változásokhoz igazodva az *Aetatis novae* immár nem pusztán a tartalom felől közelíti meg a médiát (5, 15), hanem strukturális / társadalmi (4, 8, 14, 15), gazdasági (5, 15, 33), politikai (1, 5, 14) és technikai (1, 2, 4, 12, 18) szempontból is. A megközelítési szempontok kiszélesítésénél is jelentősebb azonban témánk szempontjából, ahogyan a határozat a mediatizálódás jelenségéről is ír, amely a mai kor em-

¹⁶ A határozat nem használja magát a fogalmat, ugyanakkor így fogalmaz: „Azokon a területeken, ahol sok az írástudatlan, a filmek igen eredményesen segíthetik az alapoktatást, de a hitoktatást is. Az írástudatlanokra erősen hatnak a képek, s könnyen felfogják az általuk közvetített valóságot és elveket. A médiumok hatásos eszközök lehetnek mind az általános emberi, mind a vallási fejlődés előmozdításában. A bemutatásra kerülő filmeket természetesen a helyi lakosság kulturális hagyományainak megfelelően kell kiválasztani” (146).

¹⁷ II. JÁNOS PÁL által 1992. február 22-én jóváhagyott „Egy új korszak...” (*Aetatis novae*) kezdetű Lelekipásztori határozat a tömegkommunikációs eszközök (közösségi média) használatáról húsz évvel a *Communio et progressio* után. Egyházi megnyilatkozások a médiáról, Budapest, A Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája, A Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, 1997, 83-108.

berével kapcsolatban kommunikációs szempontból megkerülhetetlen. Az emberek ugyanis hozzászórtak ahhoz, hogy korszakuk és létezésük leírására olyan fogalmakat használjanak teljes természetességgel, mint az az „információs társadalom”, a „tömegkommunikációs kultúra” és a „média nemzedéke”. Ezek a kifejezések és használatuk elterjedtsége pedig azt mutatja, hogy a médiumoknak már nem csak egyes tények vagy elképzelések közvetítésére van lehetőségük, hanem azt is befolyásolni tudják bizonyos mértékben, amit az emberek az életről tudnak vagy gondolnak, illetve hogy „az emberi tapasztalat a média által közvetített tapasztalattá változott” (2).

Ennek tudatában már nem csupán használhatónak vagy használandónak tűnik a média az egyházi üzenetek közlése szempontjából, mint ahogyan azt a korábbi dokumentumok a saját koruknak megfelelően megfogalmazták, hanem a megváltozott technikai körülményekkel együtt változó emberi tájékozódás mentén elengedhetetlen kommunikációs csatornának tűnik. Más szavakkal a határozat kifejti, hogy az evangelizálásban elengedhetetlen a tömegkommunikációs eszközök, különösen is az audio-vizuális médiumok használata (11).

Érvelésének részeként a határozat egyrészt VI. PÁL *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítására¹⁸ hivatkozik – „az egyház bűnössé válna Ura előtt, ha nem használná fel ezt a hathatós eszközt, amely az emberi értelmet még tovább tökéletesítheti” –, másrészt II. JÁNOS PÁL *Redemptoris missio* pápai körlevelét¹⁹ idézi, mely a modern kor egyik *Areopagus*-ának vagy „új kultúrának” nevezi a tömegkommunikációt.²⁰ Korunk médiumai sajátos műfajuk és nyelvezetük révén a *praeparatio evangelica* médiumaivá válnak ebben a megközelítésben.²¹

Az *Aetatis novae* az „elismerés paradigma” hangnemének megfelelően a médiumok nagyra értékelése és szívesen fogadása mellett azok kritikus véleményezésének szükségességéről sem feledkezik meg (12). Többek között olyan erkölcsi elvek kerülnek megerősítésre, mint például a manipuláció minden formájának visszautasítása (13), az egyén, valamint a szűkebb és tágabb társadalmi csoportok igazságkeresésének segítése (14).

¹⁸ VI. PÁL „Az Evangélium hirdetése...” (*Evangelii nuntiandi*) kezdetű apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez az evangelizációról a mai világban, 1975. december 8., <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=121> (2013.01.05.)

¹⁹ II. JÁNOS PÁL „Az Üdvözítő missziója...” (*Redemptoris missio*) kezdetű enciklikája a minden időre érvényes missziós megbízatásról, 1990. december 7. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=87> (2012.08.29.)

²⁰ II. JÁNOS PÁL, *Redemptoris missio* (37). II. JÁNOS PÁL hivatkozott enciklikájának egyes megfogalmazásai túlmutatnak a római egyház dokumentumainak instrumentalizáló megközelítésén, emellett erőteljes inkulturációs retorikát tükröznek: „A média bevonásának nemcsak az a célja, hogy megsokszorozzák az Evangélium üzenetét. Sokkal jelentősebb dologról van szó, mivel a modern kultúra evangelizációja jórészt rajtuk múlik. Nem elegendő tehát csupán a keresztyén üzenet és az Egyház tanításának terjesztésére felhasználni őket, hanem magának ennek az üzenetnek kell beépülnie a modern hírközlés által az „új kultúrába”. Az „új kultúra” bonyolultsága, nem annyira a tényekből ered, hanem abból, hogy az új nyelvezet, új technika, új lélektani tényezők új közlési módon jelenik meg.”

²¹ LÁZAR KOVÁCS ÁKOS, *Az Aetatis novae mint tömegkommunikációs alternatíva*, Távlatok, 51 (2001/1), 81-87.

Azt látjuk tehát, hogy a II. Vatikáni Zsinat előtti időszak dokumentumai egyfajta védekező megközelítést tükröznek, inkább erkölcsi szempontokat érvényesítve a filmeknek (filmszínházaknak, televízióknak) elsősorban a negatív hatását helyezik előtérbe. A II. Vatikáni Zsinat és az azutáni időszak dokumentumaiból pozitívabb viszonyulást olvashatunk ki. A *Communio et progressio* határozat megfogalmazásai az általa értelmezett *Inter mirifica* zsinati dekrétumnál is jobban tükrözik a római egyház elmozdulási szándékát a korábbi konzervatív, elhatárolódó, monologikus és elsődlegesen hierarchikus teológiától és intézménytől egy liberálisabb, befogadóbb, dialogikus és elsődlegesen közösségi teológia és intézmény irányába. Az *Aetatis novae* pedig kifejezett szükségként fogalmazza meg az egyház üzenetének megfelelő médiareprezentációt.

2. Az Egyházak Világtanácsa (EVT) dokumentumai

Az Egyházak Világtanácsa dokumentumai közül két csoportra érdemes odafigyelniünk témánk szempontjából. Elsőként a nagygyűlések vonatkozó nyilatkozataiban tájékozódunk, majd a 2010-es Edinburghi Missziói Konferenciájának vonatkozó anyagát tekintjük át. A dokumentumokban felfedezhető a római katolikus megnyilatkozásokkal való párhuzamosság, és a teológiai háttér különbözőségéből fakadó eltérő hangsúlyozás és nyelvezet. A közös kérdések általánosak: a modern ember és a modern média kapcsolatát, és az ezt körülölelő helyzetet hasonlóan értelmezik, miközben világos különbségek rajzolódnak ki abból fakadóan is, hogy más egy római katolikus állásfoglalás funkciója és célja, mint egy ökumenikus világszervezeté.

2.1. Uppsala (1968)

Az Egyházak Világtanácsa IV. uppsalai nagygyűlése volt az első olyan nagygyűlés, ahol a kommunikáció témája hivatalosan is önálló témaként szerepelt. A nagygyűlés kommunikációs bizottságának nyilatkozata²² nem csupán a modern ember és a modern technika viszonyára utal, hanem a keresztyén egyházak hozzáállását is értelmezi és értékeli. Negatív tendenciaként látja azt a gyakorlatot, hogy az egyházak gyanakvással kezelik a médiát, és arra biztatja a keresztyéneket, hogy inkább „fogadják el vagy keressék a szoros partnerséget azokkal, akik létrehozzák, előállítják, használják és értékelik a modern kommunikációs eszközöket”. Ez nem mond ellent annak a megállapításnak, hogy a média gazdagító és bénító hatással egyaránt lehet az életre. Mindazonáltal többnyire pozitívan szemléli a tömegtájékoztatási eszközöket, melyen elsősorban a rádiót és a televíziót érti. A keresztyének alapvető feladata a médiával

²² *The Church and the Media of Mass Communication*, ed. Norman GOODALL, *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala, July 4-20, 1968*, Geneva, World Council of Churches, 1968, 389-401. Magyar nyelven bekezdéseket közöl: *Média és etika a bibliai üzenet fényében*, Ökumenikus Tanulmányi Füzetek, 14., 1996, 53. A jelentés hasznos értékelését ld. Penry JONES, *Churches and the Media of Mass Communications*, *The Ecumenical Review*, 20 (1968/4), 435-444.

kapcsolatban keresztyénségük felmutatásából következik, tehát nem a felhasználásra, birtoklásra, befolyásolásra és eszközzé-tételre épül. Ez a feladat pedig nem más, mint hogy „leleplezzenek minden álkommunikációt, amely megoszt és nem egyesít, ellenségeséget táplál és nem békességet, megkötöz és nem felszabadít.” Ez a feladat azért is fontos, mert a tömegtájékoztató és a média szakmaként értelmezhető, és mindenkinek komolyan kell vennie gyakorlóinak professzionalizmusát.

A média ilyen jellegű értelmezéséből következik a keresztyének számára egy sajátos média-funkció, mégpedig a tükör funkciója. Gyakran ugyanis éppen a média mutatja meg a keresztyéneknek, hogy „mennyire elszigetelődtek a modern világtól és attól az élő Istentől, aki ma is cselekszik ebben a világban”. A modern kor emberére a média összetett hatással van, amit egyfelől tudomásul kell venni, másfelől pedig az ijedtség és hátat fordítás csapdáját elkerülve azt kell valódi problémaként felismerni, hogy „mennyire kevesen akarják látni a média hatalmát és akarnak harcolni annak megfelelő használatáért”.

A reflexív tükör-funkció mellett a médiumok missziói szempontú megközelítésével is találkozunk a nyilatkozatban. Ebben alapvetésnek tekinthető az a megállapítás, miszerint a kommunikáció világa is Jézus Krisztus Istenének működési területe, vagyis a médiumok az egyén és a közösség hasznára adattak. Ebből következően és ennek érdekében kell tehát kellő bátorsággal, határozottsággal és humorral kialakítani és használni azokat. Nagy hangsúlyt kap a jelentésben a média üzenet-közvetítő, vagyis tartalomközlő funkciója, amely azonban elválaszthatatlan az üzenet megfogalmazásától, a tartalom megformálásától és megjelenítésének módjától. Nem kerülhető el az a kérdés, hogy egy adott médium sajátosságai milyen hatással vannak az üzenetre magára, illetve az üzenet befogadására. A jelentés határozottan figyelmeztet arra, hogy az Evangélium „botrányát” (Krisztus keresztjét mint megütközést okozó botránykövet) ne keverjük össze annak botrányos megjelenítésével (prezentációjával). A jelentés egyben félelmét fejezi ki amiatt, hogy a hallgatóság szabadságára és a média integritására hivatkozás leple alatt valójában olyan módszerek terjednek el az egyházban, amelyek inkább alkalmasak a propagandára, mint az igehirdetésre.

2.2. Vancouver (1983)

1968 és 1983 közötti időszakban jelentős, globális és mélyreható fordulatok történtek gazdasági, politikai és társadalmi értelemben egyaránt, valamint hatalmasat fejlődtek a technikai eszközök, és kiszélesedett a média szerepe. Az Egyházak Világtanácsa VI. vancouveri nagygyűlésének kommunikációs bizottsága 1983-ban e változások mentén az uppsalai nyilatkozattal ellentétben erőteljesen kritikus véleményt²³

²³ A médiának amiatt a túlságosan negatív kritikája miatt a vancouveri nagygyűlés, az uppsalai nyilatkozattal ellentétben – melyet a nagygyűlés elfogadott –, a vancouveri nyilatkozatot csak „lényegét tekintve hagyta jóvá” („*approved in substance*”). Stephen BROWN szerint nem történt más, mint hogy a nemzetközi társadalmi-gazdasági folyamatokban beállt paradigmaváltást követte a kommunikációs paradigmaváltás: amíg a 60-as évek technikai társadalmának mo-

fogalmazott meg a tömegtájékoztatási eszközökkel és azoknak a társadalomra gyakorolt hatásával kapcsolatban, és inkább a személytől személyig eljutó kommunikációt helyezte előtérbe. Ennek háttéréként a nyilatkozat²⁴ azt fogalmazza meg, hogy a tömegmédiumok „mindenre kiterjedő és gyakran uralkodó szerepet töltenek be”, mégpedig úgy, hogy a világot, és a világot értelmező tartalmakat „szórakozás vagy propaganda formájában jelenítik meg”. Ennek a torzító képnek nem csak a média természetében meglevő korlátok az okai, hanem az is, hogy „egy kommunikációs ipar vagy egy kormányzat vagy hatalmi csoport üzleti vagy politikai érdekből azt akarja, hogy az életet az ő elképzelése szerint fogjuk fel”.

Ebből a helyzetleírásból azonban mégsem az következik, hogy a jelentés megtagadva az uppsalai nyilatkozatot, teljesen elutasítaná a médiát. Az általánosan elérhető tömegtájékoztatás és média egyfelől válaszol az ember szórakozás iránti igényeire, hozzájárulhat ünnepi alkalmakhoz, és időnként megcsillanhat benne (még a világi műsorokban is) megváltó üzenet. A médiához való hozzáférés azonban csak fogyasztói oldalról elérhető sokak számára, a médiumok birtoklása nem. Ez utóbbi két szempontból is korlátozott: „csak a politikai és gazdasági hatalommal bírónak, vagy a szakértelemmel rendelkezőknek van joga ahhoz, hogy információt, eszméket, képeket és élményeket terjesszenek”. A média birtoklásához való hozzáférés tehát a közölt tartalmakat is meghatározza, végső soron pedig széles befolyást biztosít az egyes emberek és társadalmak világgépeinek formálására. Ebből következően azonban nem a médiumok birtoklását tűzi ki célul, hanem sokkal inkább a hiteles kommunikációt, melynek részeként az egyház pásztori, evangéliumi és prófétai feladatait fogalmazza meg a tömegtájékoztatás eszközeivel kapcsolatosan. A pásztori hozzáállásra a médiában dolgozó szakembereknek van szükségük, az evangéliumi lelkület elutasítja az emberi méltóságot sértő és manipulatív médiahasználatot és az igazságot hirdeti, a prófétai szolgálat pedig azt jelenti, hogy az egyház folyamatosan kritikával figyeli a tömegtájékoztatás tartalmát és befolyását.

2.3. Busan (2012)

A busani (Dél-Korea) konzultáció a 2013-as Nagygyűlés tervezett témáját készítette elő kommunikációs szempontból, ezt mutatja a kiadott nyilatkozat címe is: *Reclaim-*

dernizációs folyamatai a tömegmédia támogatását hozták magukkal, addig a 70-es és 80-as évekre jellemző új információs és kommunikációs társadalmi által kialakított függőség / kiszolgáltatottság paradigma a tömegmédia kritikáját váltotta ki. Stephen BROWN, *Changing Paradigms of Ecumenical Communication*, Media Development, 59 (2012/1) (33-39.), 36,38.

²⁴ *Communicating Credibly*, ed. David GILL, *Gathered for Life: Official Report, VI Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July – 10 August 1983*, Geneva, World Council of Churches, 1983, 103-110. A hiteles kommunikáció – a jelentésből magyar nyelven bekezdéseket közöl: *Média és etika a bibliai üzenet fényében*, Ökumenikus Tanulmányi Füzetek, 14.sz. 1996, 54-55. Az vancouveri tanácskozást megelőző versailles-i konzultáció (1981) anyagát és az ott született előkészítő nyilatkozatot (*"The Search for Credible Christian Communication"*) ld. *The Ecumenical Review*, 34. évf. 1982/1. számában (5-7).

ing *Communication for Life, Justice and Peace* (A kommunikáció visszavételezése az élet, igazságosság és béke érdekében). A 2012-es konzultációt kifejezetten a kommunikáció témájának szentelték. A konzultáción született nyilatkozat²⁵ már egyértelműen a társadalometikai megközelítést helyezi előtérbe, amely bizonyos mértékben a felszabadítás-teológia irányába mutat. A nyilatkozat egyértelműen megállapítja, hogy „Az élet, igazságosság és béke érdekében történő kommunikáció a szolidaritás, reménység és szeretet lelkületével megerősíti a tömeg-, közösségi és társadalmi médiához való kommunikációs jogát azoknak, akik erőtlenek, hátrányos helyzetűek és kirekesztettek, és hallhatóvá és láthatóvá teszi őket.”²⁶

Vertikális vonatkozásban a nyilatkozat kommunikáció-felfogásán egyfajta organikus világkép tükröződik: „A világegyetemet teljes egészéként, önálló organizmusként fogjuk fel [...] a kommunikáció az élet lényege [...] az emberi lények a teremtettség egészével kommunikációban állnak.” Már nem csupán egymástól különböző kultúrákról van szó, és nem is csak a különböző kultúrák mentén megszületett keresztyén felfogásokról, hanem vallásilag is pluralista világról, amelyben a kommunikációnak a következő szerepet kell betöltenie: „Egy olyan világban, amely lehetővé tette, hogy különböző hátterű, vallású és kultúrájú emberek jobban tudatában legyenek egymásnak és egymástól való kölcsönös függőségüknek, a kommunikáció lehetőséget nyújt az élet támogatására hitben, reménységben és szeretetben.”

A nyilatkozat ugyanakkor a kommunikáció ambivalens jellegének ismeretében a kép negatív oldalát is megmutatja, amikor arról a kommunikációról beszél, amely „az életet veszélyezteti”, és amelyre a „cenzúra, félretájékoztatás, gyűlöletbeszéd, hazugság és kirekesztés jellemző.” A kommunikációt tehát nem értékmentes információközlésnek tartja, hanem politikai tevékenységnek. A nyilatkozat záró része arra hívja fel az egyházak és azok partnerszervezeteinek figyelmét, hogy eredményes kommunikátorok legyenek ebben a világban, adják meg a kellő tiszteletet, elismerést és támogatást az egyházi kommunikációban tevékenykedőknek, világi médiaszakembereknek. Ebben a megállapításban a tömegtájékoztatás erőteljes kritikája helyett itt inkább a kommunikáció alternatív lehetőségeinek keresésével találkozunk, mely lehetőség az ökumenikus térben és légkörben valósulhat meg.²⁷

Amíg tehát a katolikus nyilatkozatokban az egyéni és általános emberi erkölcsi kérdésekre fókuszálva történt a média megítélése, illetve az egyház feladatát és a média egyházak szempontjából értelmezett lehetséges funkcióit taglalták, addig a busani nyilatkozat azt tartja központi kérdésnek, hogy a világról alkotott kép mennyire szelektív a globalizált világ társadalmi horizontális valóságának bemutatásában.

²⁵ A 2013-as Nagygyűlést előkészítő konzultáció szervezői: WCC, WACC és a helyi szervező bizottság (KHC).

²⁶ „Communication for life, justice and peace affirms the centrality of communication rights to mass, community and social media and to restoring voice and visibility to vulnerable, disadvantaged and excluded people in a spirit of genuine solidarity, hope and love.”

²⁷ Ld. erről: Stephen BROWN, *Shifting Communication Paradigms within the Ecumenical Movement*, Media Development, 59 (2012/3-4), 22-27.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy az Egyházak Világtanácsához köthető nyilatkozatok között többnyire kommunikáció- és médiaetikai kérdések megfogalmazásával találkozunk,²⁸ a kijelentés és kultúra viszonyának témája, illetve a tömeg-tájékoztatási eszközökön belül konkrétan a filmes médium ritkán vagy egyáltalán nem szerepel ezekben a jelentésekben. Taisto LEHIKONEN szerint ebben a megközelítésben egyfajta kommunikatív dialogikus elmélet tükröződik, amely inkább szociális (azaz immanens) kérdésekre és nem a transzcendensre vonatkozó kérdésekre összpontosít. Az elméletre jellemző, hogy kritikusan szemléli a kereskedelmi médiumoknak és médiatechnológiáknak a keresztyén üzenetre gyakorolt hatását, és a vallási üzenet „tisztaságának” megőrzését állítja középpontba.

A tömeg-tájékoztatás éppen egyirányúsága miatt nem lehet alkalmas eszköz a hiteles (dialogikus) kommunikációra: szolgálhat információval az igazságról, de nem teszi lehetővé az igazsághoz való személyes kapcsolódást.²⁹

2.4. Edinburgh (2010)

Az 1910-es Missziói Világkonferencia (*World Missionary Conference*) 100. évfordulóján ismét Edinburgh volt a világkonferencia helyszíne. A média kifejezetten missziói szempontú megközelítésének feldolgozásával is találkozunk a 2010-es edinburghi konferencián, melynek egyik témája a missziói felelősség és elköteleződés különböző formái voltak, ezen belül találjuk meg a misszió és a média kapcsolatának témakörét. A munkaanyag³⁰ kidolgozója Peter FISCHER-NIELSEN volt. Kiindulásul felvázolja a média missziói szempontú használatával kapcsolatos két szélsőséges hozzáállást, vagyis bemutatja a „média-enthuszta” és a „média-szeptikusok” két jellegzetes csoportját. Közös bennük, hogy mindkettő egyértelműen a média missziói szempontú eszközjellegét helyezi előtérbe. Az előbbi csoport a különböző médiumokra mint önmagukban semleges kommunikációs csatornákra tekint, melyeket az egyháznak saját

²⁸ Hasonló megközelítéssel találkozunk az elsősorban protestáns Keresztyén Kommunikáció Világszövetsége (WACC) kommunikációs kérdésekkel foglalkozó szervezetnél is. Jézus kommunikatív tevékenysége alapján a következő etikai elveket sorolja fel a tömeg-tájékoztatással kapcsolatban: 1) A kommunikáció spirituális folyamat. 2) A kommunikáció közösséget teremt és formál, azaz a keresztyén kommunikáció nyitott és befogadó, mintsem egyirányú és kirekesztő. 3) A kommunikáció részvételen alapuló: olyan kétoldalú folyamat, mely a társadalom autoriter struktúráit kérdőjelezi meg. 4) A kommunikáció felszabadít és felelősségvállalásra készítet. 5) A kommunikáció támogatja a kulturális sokszínűséget: minden kulturális imperia-lizmussal szemben áll. 5) A kommunikáció kapcsolatokat épít és erősíti a hovatartozás érzését. 6) A kommunikáció prófétai feladat: megkérdőjelezi a hamisságot, és szolgálja az igazságot. *Communication for All: Sharing WACC's Principles*. <http://www.waccglobal.org/images/stories/news/wacc/christian%20principles%20revised-en.pdf> (2013.01.03.)

²⁹ Taisto LEHIKONEN, *Religious Media Theory: Understanding Mediated Faith and Christian Applications of Modern Media*, University of Jyväskylä, 2003, 160-163.

³⁰ *Theme 5 – Forms of Missionary Engagement*, eds. Deryl BALIA, Kirsteen KIM, *Witnessing to Christ Today – Edinburgh 2010*, Oxford, Regnum Books, 2010, II. („Mission and the Challenge of the Media”, 116-147.), 137-139.

ellenőrzése alatt kell tartania annak érdekében, hogy azt saját céljaira felhasználhassa. Az utóbbi csoport a médiát elsősorban a bűn és erkölcstelenség csatornáinak tartja, vagy legalábbis veszélyforrást lát bennük az egyház közösségére. A szerző szerint mindkét csoport megközelítése szűkítő, és alábecsüli a média hatalmát.

A sokat sejtető felütés folytatásaként öt általános feladat megfogalmazása kerül sor. Az *első feladat* a média erejének, hatalmának felismerése. Ezt a hatalmat jelzi, hogy maga a vallás is mediatizálódik, tehát az egyháznak, egészen a helyi közösségek szintjéig, részt kell vállalnia médiatermékek előállításában. A *második feladat* a média áldásainak felismerése. A hagyományos missziói kezdeményezést több helyen hatékonyan válthatja fel az új média (internet) folyamatosan növekvő interaktív és a hagyományosnál dialogikusabb média-missziója. Az interaktivitás a mai kor emberének feltétlen igénye, a dialógus pedig a misszió egyik jellemzője kell hogy legyen, hiszen a misszió nem lehet egyoldalú tartalomközlés.

A *harmadik feladat* az, hogy felismerjük, milyen következményei vannak a médiának az egyházra nézve, amelynek együtt kell élnie azzal a ténnyel, hogy amikor a média világába lép annak érdekében, hogy hallhatóvá és láthatóvá váljon, akkor egy résztvevő lesz a sok közül, akinek a többi résztvevőhöz hasonlóan alkalmazkodnia kell a média világának logikájához és szabályaihoz. Megjelenése így nem egyedüli, hanem alternatív, képviselt igazsága pedig egy a választható igazságok közül. A *negyedik feladat* a folyamatos teológiai reflektálás a médiára. Ebből a szempontból átfogó kérdések várnak teológiai válaszra. Ezek közé tartozik például: Hogyan lehet misszionálni olyan médiumokon keresztül, amelyek többnyire egyházi dogma- és tekintélyellenesek, és egyben az egyéni döntést, élményt és a hagyományok szinkretizmusát ünneplik? A kérdés összetettségét mutatja, hogy ebben a keretben az intézmény, dogma és tekintély szemben áll az egyéni szabadsággal, élménnyel és felelősséggel, éppúgy, mint ahogy a gyülekezet és a misszió fizikai jellege szemben áll a médiavilág virtuális jellegeivel. Mindezek után ötrödként a konkrét cselekvés szükségessége kerül megállapításra. A teológiai reflexiót ugyanis a stratégiailag legmegfelelőbb cselekvési terveknek kell követniük, melyekből mindenki a maga lehetőségei és képességei alapján veheti ki a részét. A szerző szerint a megfogalmazott feladatok már nem a média eszköz jellegére összpontosítanak, hanem azoknak a missziói gondolkodásba való gyümölcsöző integrálásának irányába mutatnak. Ezt a megállapítást azonban – sajnálatos módon – a szerző nem fejti ki. Ebből a megállapításból pedig többek között végiggondolható lenne, hogyan tudjuk leírni a média hatását az emberi tájékozódásra, hogyan igazítható az evangélium megosztásának módja és folyamata ehhez a logikához, hogyan integrálható ez a tájékozódási mód a missziós tevékenységbe, vagy hogy befolyásolja maga a kommunikációs csatorna az üzenetet. Mindazonáltal ez a gondolatkör már messze meghaladja a média azon eszköz jellegét, ameddig a korábbi nyilatkozatok és dokumentumok eljutottak.

3. A Lausanne-i mozgalom (*The Lausanne Movement*) dokumentumai

3.1. Lausanne (1974)

Az I. Lausanne-i Világevangelizációs Kongresszus (*First International Congress on World Evangelization*, ICOWE) evangelizációs stratégiái között kiemelt helyet kapott a tömegtájékoztatási eszközökkel történő evangelizálás témaköre, melynek kapcsán számos tanulmány és jelentés született, körüljárva a téma legkülönbébb megközelítési lehetőségeit.

Az egyik tanulmány Philip BUTTLERÉ, amely a média evangelizációs eszközként való alkalmazásának teológiai megtámogatására tesz kísérletet. Az egyház médiahasználatának bibliai megalapozását egyik oldalon a teremtéstörténetben az embernek adott kulturális mandátumból vezeti le, vagyis tényként kezeli, hogy az 1Móz 1,26-31 jelenkorra vonatkoztatott értelmezése magában foglalja a modern világ eszközeinek, így a médiának a felhasználását is. A médiahasználat teológiai megalapozásának másik pillére az isteni *accomodatio*-ból következik, vagyis abból, hogy Isten felhasználja az adott korok adott kultúráinak közvetítő eszközeit (vö. Zsid 1,1-2), melynek csúcsa a testetöltés csodája. Ebből következően a mai média közvetítő eszköz lehet akár a megváltás gondolatának, akár a kárhozat gondolatának megjelenítésében. Emellett a tanulmány fontosnak tartja megállapítani, hogy az egyháznak üzenete megformálásában és stílusában tekintettel kell lennie a megszólítottakra.³¹ Mindebben Pál apostol gondolatát tekinti példának (1Kor 9,22), miszerint az üzenetet úgy kell közölni, azt teljességgel olyanná kell tenni, ahogy a különféle hallgatóság tagjai képesek azt megérteni.

Ehhez kapcsolódik, ahogyan James F. ENGEL az üzenet megfelelő célba juttatásának kérdésében a meggyőzés lélektanának és a kommunikációelmélet percepciók modelljeinek szempontjai mentén vizsgálja Jézus kommunikációs „stratégiáját”. Ennek kell meghatároznia az egyház kommunikációs stratégiáját is: az üzenetet és a médiumot a megszólítottak befogadóképességéhez kell szabni, máskülönben az ige közvetítése helyett annak hamis reprezentációjával, pusztá karikatúrájával van dolgunk.³²

A média eszközként való használatában Timothy Yu tanulmánya arra hívja fel a figyelmet, hogy alaposan fel kell mérni, mire alkalmas a média, és mire nem, hiszen minden eszköznek megvan a maga alkalmassági területe és határa. Leírása jól illeszkedik a korszak katonai fogalmakkal dolgozó evangelizációs stratégiáinak sorába: a globális

³¹ Philip BUTTLER, *Evangelism and the Media: a Theological Basis of Action = Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland. Official Reference Volume: Papers and Responses*, ed. James Dixon DOUGLAS, Minneapolis, World Wide Publications, 1975, 526-532.

³² James F. ENGEL, *The Audience for Christian Communication* = DOUGLAS, i.m., 533-539.

méretű evangelizációs hadviselés sikerességének kulcsát keresi a keresztyén médiaerők koordinálásában. Érvelésének a Krisztus-test kép (1Kor 12,12-31) ad alapot.³³

Az eszközről a befogadóra irányítja figyelmünket Menkir ESAYAS, amikor a kommunikációs kutatások szükségessége mellett érvel az üzenet közvetítésének hatékonysága érdekében. A kutatások célja elsősorban a befogadók megismerése, aminek érdekében meg kell különböztetni a megszólítottak (befogadók) típusait (potenciális, elérhető, tényleges, ideális); föl kell mérni az üzenet befogadóinak társadalmi és lélektani helyzetét; vizsgálni kell a befogadók korát, nemét és iskolázottsági szintjét. A befogadó szempontjából egy adott üzenet elfogadhatósága belső erejének kérdését állítja középpontba, amelyhez ismerni kell a befogadói szükségleteket, és szükséges elemezni az üzenet célját a befogadói szükségletek és válaszok tükrében. A keresztyén kommunikátornak azért van szüksége ezekre az adatokra, hogy releváns módon közvetíthesse az Evangéliumot a megváltozott (befogadói) helyzetekben a hatékony kommunikáció legmegfelelőbb eszközeit megtalálva.³⁴

3.1.1. Film és evangelizáció

Peter CHURCH tanulmánya a filmes médium evangelizációs eszközként való alkalmazásának kérdését egy társadalmi leírás keretei közé helyezi. Kiindulásként olyan egyszerű statisztikákat vonultat fel, mint a keresztyének százalékos arányának folyamatos csökkenése (1900 és 1970 között) a világ összlakosságához képest, valamint a tanulási módok közül a látás kiemelt szerepét igazoló, és az emlékezésben az audiovizuális tartalmak dominanciáját alátámasztó adatok. Ezek alapján teljes meggyőződéssel vallja, hogy „az egyház számára rendelkezésre álló leghatékonyabb tömegkommunikációs eszköz a hangos mozgóképek – azaz a film”. CHURCH a missziói parancs (Mk 16,14-18; Mt 28,16-20) „világ” fogalmát a földrajzi határokon túl az ember társadalmi és magatartási dimenzióira is értelmezi: „Az ember világa az, ahol él”, ebbe többek között olyan mindennapos tevékenységi szférák is beletartoznak, mint a munka és szórakozás helyei. Ezekbe a világokba, vagyis ezekre a helyekre kell eljuttatni az evangéliumot, és éppen ez az a pont, ahol a média, azon belül kifejezetten a filmes médium kiemelt jelentőséget kap.³⁵

A film szerepét egyértelműen az evangélium közvetítésében jelöli meg: a film meggyőzheti a nézőt az evangélium igazságáról. Túlzott optimizmusa olyan megfogalmazásokban tűnik ki mint pl.: „Ha egyszer sikerül leküzdeni a filmmel mint kommunikációs médiummal szembeni előítéletünket, határtalan lehetőségek tárulnak fel előttünk annak használatára.” A gyakorlati megvalósítást ennek tükrében írja le – természetesen az akkori észak-amerikai, nyugat-európai viszonyokat alapul véve.

³³ Timothy Yu, *Coordination of Christian Media Forces: Winning the Global Battle of Evangelization* = DOUGLAS, i.m., 540-548.

³⁴ Menkir ESAYAS, *Communications Research* = DOUGLAS, i.m., 549-560.

³⁵ Peter CHURCH, *Films and Evangelism... 'Communicating the Gospel by Means of the Film'* = DOUGLAS, i.m., 568-569.

Véleményével jellegzetes példát ad a teljes kérdést leegyszerűsítő értelmezésére, amikor megállapítja, hogy bármely helyi gyülekezetnek, amely az őt körülvevő tágabb közösség tagjait vonzani kívánja, csak egy helyi filmszínházat kell kibérelnie, és ott egy jó keresztyén filmet bemutatnia. Megfelelő nyilvánossággal és reklámmal minden bizonnyal meg tudja mozgatni így az embereket. Ez nem feltétlenül mondható el a szokványos ígéhirdetésről vagy ígéhirdetés köré felépített programokról, amelyekhez annyira köti magát az egyház. Ez a missziói elképzelés nem arról szól, hogy a filmmel a hagyományos ígéhirdetést ki lehetne váltani, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy attól, hogy egy üzenet filmen keresztül közvetítődik, még lehet „ígéhirdetés”.³⁶

A tanulmány a maga sajátos teológiai nézőpontja mentén összegzi a film evangelizációs eszközként való használatának előnyeit³⁷ (1). A kommunikáció összes lehetséges eszközét egyesíti, többszörös ingereknek kitéve ezzel a nézőt és növelve ezzel a nagyobb hatékonyság lehetőségét (2). A kész filmes produktum állandó üzenettel bír. A film minőségétől függően az általa tartalmazott üzenet mindig ugyanaz, ennél fogva ha a megfelelő³⁸ filmet választjuk ki a megfelelő közönségnek, biztosak lehetünk a kívánt hatásban (3). A film korlátlan számú tömeget érhet el. Ha a megfelelő filmes alkotást a megfelelő módon terjesztjük és mutatjuk be (televízió, feliratozás, szinkronizálás) a megfelelő közönségnek, megszámlálhatatlan tömegeket érhetünk el vele (4). A film a Krisztus testén belüli talentumok széles körét vonhatja be. Nem mindenki képes filmet készíteni, de bárki megtanulhatja például, hogy kell működtetni egy vetítógépet vagy hogyan kell megszervezni egy vetítést.

CHURCH a film felhasználásában rejlő lehetőségek bemutatása mellett – amelyekben végletesen optimista – az alkalmazással kapcsolatos félelmeket is felsorolja, mégpedig úgy, hogy az általa veszélyként bemutatott jellemzőkkel kapcsolatban rámutat arra, hogy a keresztyén evangelizáló közösségeknek ezt feladatként kell tekinteniük³⁹ (1). A filmes médium evangelizációban való felhasználása során az Evangélium személyes reprezentációja elveszhet. Ugyanakkor a szükséges képességektől függetlenül az üzenet megmarad a közvetítő eszközben magában, azaz a filmben (2). Hibát jelenthet, ha olyan filmeket választunk ki és mutatunk be, amelyekkel olyan kérdésekre válaszolunk, amelyeket nem tesz fel senki (3). Problémát okozhat továbbá a visszajelzés hiánya. A film megnézését össze kell kapcsolni annak (közös) feldolgozásával, az így kapott visszajelzéseket komolyan kell venni.

A tanulmányból nem derül ki, mi számít az evangélium közlésére „megfelelő filmnek”, „megfelelő terjesztésnek” és „megfelelő nézőközönségnek”, pusztán az alkalmas metódusba és kíváncsú mechanizmusba vetett optimista (és naiv) bizalom jut kifejezésre. Későbbi dokumentumokból arra a következtetésre juthatunk, hogy

³⁶ CHURCH, *i.m.*, 571.

³⁷ CHURCH, *i.m.*, 572.

³⁸ Az angol szöveg következetesen a *correct* szót használja itt.

³⁹ CHURCH, *i.m.*, 571-572.

a Jézus-film⁴⁰ és a köré felépített világmissziós projekt⁴¹ testesíti meg a „megfelelő” minősítést.

3.2. Thaiföld (2004)

A Lausanne-i Mozgalom a 2004-es thaiföldi világmissziós fórumán az első konferencia óta eltelt közel három évtized változásainak fényében gondolta újra a missziós és evangelizációs stratégiákat, ahogyan erre a fórum jelmondata is utal: „*A new vision, a new heart, a renewed call*” („Új látás, új szív, megújult elhívás”). A fórum 31 tematikus csoportot hozott létre az aktuális kérdések megvitatására, a csoportok jelentései a *Lausanne Occasional Papers* sorozat 30-61. tanulmányaként jelentek meg. A fórum sarkalatos felismerései közül témánk szempontjából kettőt érdemes kiemelni: a világ lakosságának nagy része könnyebben tanul szóban történő elbeszélésekből, elmesélt történetekből, mint leírt információkból, ezért szükségesnek mutatkozik az Örömhírt elsősorban történetek vagy példázatok formájában továbbadni. A fórum emellett felhívja az egyházak figyelmét arra, hogy oly módon használják a médiát a kultúrával folytatott dialógusban, amely a „hiteletlenek” figyelmét a spirituális dolgok felé fordítja, és kulturálisan releváns módon hirdeti Krisztust.

A Jézus-film „missziós sikerét” több munkacsoport is fontosnak tartotta megemlíteni. A globalizáció témájával foglalkozó csoport jelentéséből például megtudhatjuk, hogy a thaiföldi világmissziós fórum idejére már 830 nyelvre fordították le a filmet. Ugyanez a csoport egyben aggályait fejezte ki egy olyan evangéliumi interpretációval kapcsolatban, amelyet az egyre népszerűbbé váló, egyéb kiszínezett Jézus-filmek közvetítenek világszerte.⁴² Egy másik jelentésből megtudhatjuk, hogy 2004-ig kb. 5,7 milliárdan látták a Jézus-filmet, és a korábban említett 830 nyelv a világ lakossága által beszélt nyelvek 90%-át jelenti.⁴³ Két csoport jelentéséből a *Jézus története* mellett a *Pasíó* című film missziói célú bemutatásáról is tudomást szerzünk.⁴⁴

3.2.1. *Redeeming the Arts*⁴⁵

A korábban említett munkacsoportok beszámolóinál témánk szempontjából fontosabb a fórum *Redeeming the Arts*⁴⁶ munkacsoportjának jelentése. A beszámoló az egy-

⁴⁰ *Jézus élete* (színes, amerikai filmdráma, 117 perc, 1979), rendező: John KRISH, Peter SYKES.

⁴¹ <http://www.jesusfilm.org/>

⁴² *Globalization And The Gospel: Rethinking Mission In The Contemporary World*, Lausanne Occasional Paper 30.sz., 2004, 12,38.

⁴³ *Hidden and Forgotten People Including Thos Who Are Disabled*, Lausanne Occasional Paper 35.sz. 2004, 20.

⁴⁴ *Hidden and Forgotten*, 37.; *Prayer in Evangelism*, Lausanne Occasional Paper 42.sz. 2004, 29.

⁴⁵ *A művészetek megváltása* – a cím azért szerepel angol nyelven, mert a dokumentumnak nem született hivatalos magyar fordítása.

⁴⁶ *Redeeming the Arts – The Restoration of the Arts to God's Creational Intention*, Lausanne Occasional Paper 46.sz. 2004.

ház élete és missziója szempontjából stratégiai jelleget tulajdonít a művészeteknek. Kiindulási tétele az, hogy a világevangelizáció feladata kommunikációs feladat.⁴⁷ Ezt köti össze a művészetekkel, mint amelyek a kommunikáció sajátos formái. A művészetet olyan teremtő tevékenységként definiálja, amelynek tehetségre és képzeletre van szüksége. A művészet képes velünk újszerűen láttatni dolgokat, és az igazság felé mozdítani, emellett értelemadó, jelentésalkotó szerepe is van: segít úrrá lenni az élet kaotikus helyzetei fölött, és megérteni saját embervoltunkat valamint a körülöttünk lévő világot. A művészet tájékoztat, szemléltet, oktat, motivál, szórakoztat, nevel, és ünnepi alkalmat teremt. Megerősíthet vagy éppen megkérdőjelezhet közösségi normákat és értékeket, képes jobb megvilágításba helyezni az emberi állapotot, az embervolt egzisztenciális kérdéseit. Olyan ajándék, amely az ember istenképességének egyik kifejeződéseként képes megsejtenni valamit az isteni rendből és értelemből (Prológus; I.II.; II.II.). E szerint a meghatározás szerint sokféle emberi tevékenység hordoz magában valami művészt, nemcsak a „művészetek”. A művészetet tehát a teljes emberi kultúra részének tekinti, ezzel mintegy ellentmond annak az elitista felfogásnak, mely csak a magas művészeteket illeti ezzel a névvel.

A munkacsoport jelentése a művészeti ágak megnevezésénél konkrétan a szépirodalmat, a vizuális művészeteket, a színjátszást, a táncot és a zenét említi, de megállapítja, hogy az ezekről elmondottak a médiaművészetekre (például a filmekre) is érvényesek anélkül, hogy ezekre konkrét példákat hozna. A csoport ezen felül fontosnak tartja a művészeteken belül a keresztyén művészet és keresztyén művészek meghatározását is. Az a művészeti alkotás tekinthető keresztyénnek, amely keresztyén világnézetet tükröz, és valamilyen módon visszhangozza a szentírásbeli narratívát. A kört szélesre tárva olyan alkotások is beleférnek ebbe, amelyek konkrét keresztyén természetű tartalom – explicit vagy implicit – megjelenítése nélkül is a bibliai kozmológia és antropológia igazságait fogalmazzák meg. Mindenképpen kerülendőnek tartják annak sugalmazását, hogy egy művészeti alkotás csak akkor értékes, ha missziói haszna van, azaz ha az evangélium hirdetésére alkalmas eszköznek bizonyul. Ez a keresztyének világban gyakorolt felelősségének torz felfogása lenne. A művészet inkarnációs teológiai megközelítése sem marad el: a művészet felfogható a láthatatlan láthatóvá tételeként, ugyanakkor Isten testetöltése egyszerre ítéli meg és tölti meg reménységgel azt (Prológus; I.II; I.III.).

A munkacsoport a posztmodern kínálta lehetőségeket igyekszik megragadni: újszerűen nyitott a spiritualitásra és nagyobb figyelmet fordít az élet esztétikai oldalára. Ezt másképpen is megfogalmazza: a posztmodernben elfogadottá, sőt népszerűvé válik a szimbólumok, narratívák és költői eszközök révén történő kommunikáció. Ehhez kapcsolódóan a képzelet szerepét is kiemelt helyen kezeli, annak újrafelfedezésére biztat a keresztyén teológiában. Mielőtt meghatározná magát a fogalmat, több tényezőt sorol fel, mely akadályozta az egyházat abban, hogy a képzeletet az azt megillető helyen kezelje (1). Ilyen akadály a 2. parancsolat ószövetségi tilalmának félreér-

⁴⁷ Ezt később a Szentháromság egy Isten belső kapcsolati természetéből vezeti le.

telmezése (2) ; azonosulás azzal a felfogással, miszerint a művészet pusztá utánzás, és képtelen a pusztá érzékin túlmutatni; (3) Augustinus-i félelem attól, hogy a művészet mint az anyagi világ megismerésének része veszélyt jelent a lelki életre (4) ; a reformáció képhasználati tilalma az istentiszteleten (5) ; a művészetek szekularizálódása a modern korban. A munkacsoport az akadályok ismertetése után definiálja a képzelet fogalmát: „A képzelet annak képessége, hogy a közvetlenül jelenlévőn túllátva a leghetésest lássuk meg. [...] segít eligazodni a világban és megérteni a tapasztalatainkat. Egy nagyobb narratívával kapcsol össze – Isten történetével –, és segít a dolgokat másképpen látni.” Ezzel együtt a munkacsoport fontosnak tartja tisztázni, hogy a képzelet nem a valóságtól szakít el, hanem a dolgok újszerű látását teszi lehetővé. Ezért tartja erőteljesnek Jézus példázatait, mivel olyan dolgok elképzelésére ösztönöznek, amelyekre nem gondoltunk korábban. A munkacsoport jelentése itt elsősorban a kulturálisan meghatározott gondolkodásnak, cselekvésnek és értékrendszernek az evangélium részéről történő megkérdőjelezéséről beszél, melyben nagy szerepet játszanak a bibliai elbeszélésben gyökerező képzelet és a Szentírás képei – ez utóbbin valószínűleg a Szentírás képes, képszerű megfogalmazásait érti (I.I.).

Nem maradhat el a jelentésből a kultúra definíciója sem, amely szerint a kultúra az emberi tevékenység összessége, mely egyfajta másodlagos környezetet jelent a teremtett világ elsődleges környezete mellett. Ide tartozik az ember földrajzi elhelyezkedése, faja, neme, szexuális irányultsága, nyelve, eszméi, értékei, szokásai, rituáléi, ceremóniai és társas viselkedése. Az itt következő megfogalmazásokban a misszió mint üdvösségközvetítés kitágított értelmezésének (missio Dei paradigma) érvényesítését érhetjük tetten. Karl BARTHra hivatkozva a tanulmány kijelenti, hogy a kultúra feladata nem más, mint embervoltunk megvalósítása (humanizáció), ebben azonban Jézus Krisztus személyére mint a teljes ember megtestesítőjére kell tekintenünk. A megváltásnak ezt a tág értelmezését az egyház küldetésének szintén tág értelmezése követi: az egyház küldetése, hogy rámutasson erre az embervoltra (*ecce Homo*). A művészetek pedig képesek arra, hogy a maguk eszközeivel olyan nyelven tegyék ezt meg, hogy az az egyházon kívüliek számára is érthető legyen. Ebben az értelemben válhat a művészet megváltó művészetté (III.I.). A jelentés ennél a pontnál Calvin SEERVELD írásából idéz:

„Megváltó művészetten leginkább valami olyasmit értek, ami ahhoz hasonlít, amit a galamb tett Noénak a bárkában. Noé azon tűnődött, hogy vajon a pusztító vízáradat visszahúzódt-e már, és a szárazföld ismét lakható-e. A galamb friss olajfaágakkal tért vissza (1Móz 8,11), annak jelével, hogy a hűséges Úr új életet ad a földön a világ bűneinek borzalmas megítélése után. Tekintheünk úgy a művészetre ... mint ami egyszerűen az élet metaforikus ígéretét és a Jézus Krisztus uralmába vetett reménységet hozza el a felebarát számára. A megváltó [*redemptive*] művészet friss olajfaágakat hoz.”⁴⁸

⁴⁸ Calvin SEERVELD, *Bearing Fresh Olive Leaves*, Toronto, ON, Tuppence Press, 2000, 112.

A Mt 28,18-20 missziói parancsát elemezve a jelentés kiemelten stratégiai szerepet tulajdonít a vizuális és a szimbolikus megjelenítésnek az evangéliumhirdetésben és a tanítvánnyá tételben. A művészet sajátos módon szólal meg és hordoz jelentést, azonban nem tölti be küldetését, ha olyasmivé akarjuk tenni, ami lényegéből fakadóan nem lehet. A jelentés is fontosnak tartja az egyértelmű megfogalmazást: a művészet nem jó igehirdető – természeténél fogva „alluzív” és indirekt, azaz csak sejtet, csak majdnem megmutat. Más megfogalmazásban: jóllehet a művészet tanúságot tehet az igazságról, sem szándékánál, sem természeténél fogva nem homiletikus (III.II.).

A jelentés epilógusában még egy fontos szempont kerül említésre, amelyet a bibliai rézkígyó története mutat meg. Jézus maga egy olyan művészeti alkotásra, annak eredeti szerepére hivatkozik, amely az idők során bálvánnyá vált és ezért el kellett pusztítani. Ez a hivatkozás tehát megmutatta a rézkígyó felemelésének eredeti szándékát. A szerzők szerint ez az evangéliumi elbeszélés szíve: Isten eredeti szándékának visszaállítása az élet minden területén, beleértve a művészeteket is, a látható torzulások ellenére is. Jézus nem a rézkígyó torz felfogásával azonosult. A torzulásnak Ezékiás megterése vetett véget. Jézus a szimbólum eredeti szándékával azonosul: gyógyító, bűnbocsátó, helyreállító. A rézkígyó mint művészeti alkotás⁴⁹ segített abban, hogy akik rátekintettek, saját szenvedésükön túl meglássák Isten bűnösökhöz való viszonyulását, azaz segített megváltoztatni a valóságszemléletüket az ismerős ismeretlenné tételével, hogy új dolgokat lássanak és értsenek meg (Epilógus). A jelentésben nem szerepel, de annak logikájából következik, hogy az evangéliumi elbeszélés ilyen felfogásának analógiáiban is gondolkodhatunk művészeti alkotások tekintetében, azaz kereshetünk olyan alkotást, melynek mondanivalója megfelel az eredeti szándék, annak torzulása, majd helyreállítása struktúrájának.

4. Összegzés

A dokumentumokban eltérő hangsúllyal az alábbi teológiai szempontokat láthatjuk érvényesülni. Mindhárom dokumentumcsoportban megtalálható a teremtésteológiai és inkarnációs teológiai alapvetés. A teremtés jó voltából az következik, hogy Isten az emberi kultúrán (azaz mindenféle kulturális kifejezőmódon vagy médiumon) keresztül is kommunikálhat, az egyház számára pedig Krisztus testetöltése a modell mindenféle kommunikációra. Amennyiben az isteni testet öltését az isteni *accommodatio* részének, sőt tetőpontjának tekintjük, úgy a mindhárom dokumentumcsoportban megtalálható inkulturációs hangsúlyt is az inkarnációs szempont érvényesítésének tulajdoníthatjuk: az evangélium közlésében fontos szempont a helyi és a kortárs kultúrához való alkalmazkodás. Különösen a római katolikus és a lausanne-i dokumentumok emelik ki a médiumok (vagy azon belül a művészetek) jelentéskalkoló szerepét. Egyedül a *Redeeming the Arts* jelentésben találkozunk a médiumok tartalmának kérdése kapcsán az analógiák keresésével, konkrétan az inkulturált Krisz-

⁴⁹ Megkérdőjelezhető a rézkígyónak mint alkotásnak művészeti alkotásként való azonosítása.

tus-analógiák (III.II.) keresésének kiemelt céljával, illetve az epilógus gondolatmenetéből kimondatlanul is következő megváltás-analógiák keresésével.

Összegzőként azt is elmondhatjuk, hogy a római egyház hivatalos iratainak sora, illetve a missziói világkonferenciák jelentései és vitaanyagai új paradigmákat sejtető megközelítései és hivatkozásaik ellenére is közelebb állnak az instrumentálizáló megközelítéshez⁵⁰ a tömegtájékoztató eszközök, médiumok, művészetek mint kulturális kifejeződési formák tekintetében. Ez lehet az oka annak, hogy az elméletek többnyire stratégiák, konkrét cselekvési tervek megfogalmazását szolgálják. Ebben az értelemben a kommunikációt (és azon belül a médiahasználatot) olyan folyamatnak tekintik, amely technikai elsajátíthatók a kívánt eredmény ígéretével.

Mindhárom dokumentumcsoport érzékelteti a vallás mediatizálódásának folyamatát, amikor is többé nem a vallási intézmények az elsődleges meghatározói és őrangyalai a vallási valóságnak – akik pusztán arra használják a médiát, hogy ezt a valóságot terjesszék –, hanem a vallás egy tágabb értelemben közvetített kulturális jelenséggé válik, melyen belül a vallási intézményeknek is megvan a maguk helye, számos egyéb meghatározó, kulturális tényező mellett. Ennek részeként egymással versengő konstruált valóságokkal van dolgunk, ami azonban nem kap kellő hangsúlyt a dokumentumokban, ugyanis nem találkozunk annak megfogalmazásával, hogy a közvetített üzenet jelentése a „szöveg” és a befogadó találkozásában születik meg. CHURCH tanulmánya (Lausanne, 1974) szinte kifejezetten statikusan szemléli a filmes médium által közvetített üzenetet: „...az üzenet megmarad a közvetítő eszközben magában, azaz a filmben”. Ez megint csak az instrumentálizáló megközelítésről árulkodik, hiszen a dokumentumokból az olvasható ki, hogy a közvetített üzenet jelentését nagymértékben az üzenet „feladója” (előállítója, alkotója, szerzője, megfogalmazója) határozza meg, ezzel a befogadó oldalt passzívnak feltételezve.

Mindhárom dokumentumcsoportban közös jellemző a tömegtájékoztató eszközök használatának evangelizációs, missziós motiváltsága. Megállapíthatjuk, hogy a misszió mint üdvösségközvetítés (szoteriológiai motívum) horizontális és vertikális modelljével⁵¹ is találkozhatunk bennük.

A római katolikus dokumentumok mindkét modell esetében több cél elérésére alkalmas eszköznek tekintik a médiát (azon belül a filmes médiumot). A média képes a társadalom formálására (IM 40), az Isten országa terjesztésére és megszilárdítására (IM 2), ugyanakkor a negatívum megmutatása, azaz a tagadás révén is a transzcendensre irányítani a figyelmet (IM 7).⁵² A média alkalmas eszköz az üdvösség és tökéletesség hirdetésére (IM 3), az igazi és teljes emberségre eljutásra (GS 53; a misszió

⁵⁰ Az instrumentálizáló megközelítés kritikáját ld. pl. Peter HORSFIELD, *Theology, Church and Media: Contours in a Changing Cultural Terrain = Belief in Media: Cultural Perspectives on Media and Christianity*, eds. Peter HORSFIELD, Mary E. HESS, Adán M. MEDRANO, Ashgate, 2004, 23-32.

⁵¹ Ld. erről David J. BOSCH, *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, ford. BOROS Attila, Budapest, Harmat – PMTI, 2005, 362-369.

⁵² Vö. a disszertáció 3. fejezetében a radikális transzcendenciáról írottakkal: RÁCSOK Gabriella, *Teológia és film*, Sárospataki Füzetek, 19 (2015/1), 73-74.

mint humanizáció⁵³), az emberi kapcsolatok helyreállítására (CP 6; a misszió mint humanizáció), a közjó szolgálatára (CP 16; a misszió mint a salom közvetítése), valamint az egyéni és közösségi igazságkeresésre (AN 14; a misszió mint igazságosság képviselése).

Az Egyházak Világtanácsa nagygyűlésein megfogalmazott kommunikációs jelentések inkább egyfajta horizontális modellre teszik a hangsúlyt, ennek következtében a tömegtájékoztatási eszközök inkább az élet immanens (szociáletikai) dimenzióiban válnak alkalmas eszközzé az igazságosság képviselésére és a felszabadítás közvetítésére,⁵⁴ vertikális síkon viszont elégtelennek bizonyulnak egyirányúságuk és személytelen voltuk miatt.⁵⁵ A lausanne-i tanulmányokban a vertikális modell élvez elsőbbséget (misszió mint evangelizálás⁵⁶), ugyanakkor egyértelmű paradigmaváltást fedezhetünk fel az 1974-es és a 2004-es dokumentum között eltelt időben: az evangélium közvetítésének statikus formáját egy narratív, interaktív (a befogadó egyéni tapasztalatait is figyelembe vevő) forma váltja fel, melyben az üdvösség közvetítése is kitágul az ember igazi emberré válásáról (humanizáció) és az egész teremtet világ helyreállításáról (*salom*) szóló örömméretté.

A dokumentumokban eltérő válaszokat kapunk a médiumok és igehirdetés viszonyának kérdésére. A római katolikus dokumentumokból egy árnyalt, de határozott álláspontot olvashatunk ki: „...a tömegkommunikációs eszközök használata a lelkészek igehirdetői tisztének a szerves része (IM 13, 1963)”; „...az igehirdetést világosabbá teszik az emberi értelem számára, mely így a maga eleven valóságában jelenik meg” (GS 62, 1965); ugyanakkor „a médium nem azonos a templomi szószékkel” (CP 128, 1971). Az Egyházak Világtanácsa Uppsalai Nagygyűlésének nyilatkozata a médiát propagandisztikus természetéből adódóan nem tartja alkalmas eszköznek az igehirdetésére. CHURCH 1974-es lausanne-i tanulmánya homályosan fogalmaz, amikor ezt állítja: „hiba azt gondolni, hogy ha az üzenet egy filmben jelenik meg, akkor az már nem lehet igehirdetés”. A megállapítás szöveggörnyezetéből arra következtethetünk, hogy az igehirdetés alternatív („nem szokványos”) formájának tekinthető még egy filmes alkotás is – természetesen a tanulmányban szereplő, de nem definiált „megfelelő” (*correct*) kritériumoknak eleget téve. A 2004-es thaiföldi jelentés azonban ennek éppen az ellenkezőjét állítja azzal, hogy a művészet természeténél fogva nem homiletikus (*Redeeming the Arts* III.II.). Ebben a vonatkozásban a dokumentumok azon megfogalmazásaival értünk egyet, amelyek felismerik, hogy a tömegkommunikációs eszközök (azokon belül a film) használata szerves részét képezheti az igehirdetői munkának, de nem azonos az igehirdetéssel.

⁵³ BOSCH, *i.m.*, 352-358.

⁵⁴ BOSCH, *i.m.*, 395-409.

⁵⁵ Penry JONES szerint a tömegkommunikáció „én-az” kapcsolatként írható le, JONES, *i.m.*, 440.

⁵⁶ BOSCH, *i.m.*, 377-385.

Abstract

The Assessment of the Media and Film Medium in International Church and Mission Documents

The present study surveys Roman Catholic encyclicals, council decrees and pastoral instructions, as well as some statements, reports and conference papers of the World Council of Churches and the Lausanne Movement in order to explore what church formulations are available on the possibility of using contemporary mass media, including films in particular, as a means in mission.

Having surveyed these international church and mission documents (Roman Catholic encyclicals, council decrees, pastoral instructions; statements, reports and studies of the World Council of Churches and the Lausanne Movement) we can see that a theology of creation and incarnation provides the foundation for approaching the issues related to media. From the goodness of creation it follows that God can communicate through any cultural expressions or media; and Christ's incarnation is the model for the church in all kinds of communication. A common feature in the documents is the missionary motivation for using the media; we can find both the horizontal (social ethics) and vertical (evangelization) dimensions of mission as communicating redemption (soteriological motive). However, the documents do not go beyond the simplistic view of instrumentalism concerning the media, including film, and ignore the fact that the meaning of the communicated message is born between the "text" and the listener / viewer. In relation to the vertical dimension of mission, we find differing answers to the question of the relationship between media and preaching. We agree with those formulations of the documents which recognize that mass media, including film in particular, may become integral part of the preaching ministry, but are not identical with preaching.

RECENZÍÓ

CSORBA DÁVID
DEMETER MÁRTON
PÁSZTOR GYULA



István megkövezése. „És kiűzván a városon kívül, megkövezék: a tanúbizonyságok pedig felsőruháikat egy Saulus nevezetű ifjú lábaihoz rakták le.” ApCsel 7,58.

Csorba
Dávid

A LENGYEL REFORMÁCIÓ ÚJABB KÖNYVÉSZETI ÉS TÖRTÉNETI ADATAI

Az elmúlt évtizedben két nagyobb, összefoglaló munka is napvilágot látott, mely a lengyelországi reformációról az eddigi ismereteinket egészen új irányokra, kutatási lehetőségekre irányítja rá. Mivel a jezsuiták már a 16. században missziói területként kezelték ezt a kelet-európai régiót, az ún. lengyel állam a 17. század elején hamarosan elérte azt a vallási állapotot, amely jószerivel máig állandósult. Ezért látszólag lengyel reformációról annyi esély van írni, mint a hasonló spanyol vagy olasz jelenségekről. Újat mondani meg egyenesen lehetetlen vállalkozás. A 16. századi, gyorsan elolvadó erejű lengyel reformáció kezdeteiről már írt Makkai László, az unitarizmus kapcsán Balázs Mihály, az egyházi körökben a lengyel és litván egyházi világ történetéről, jelenkori világáról pedig Kiss Sándor tudósított gyakran. Az itt bemutatandó két kötetre nézve közös sajátosság, hogy mindegyiket bőséges forrásfeltárás előzte meg, s mindkettőt egy-egy emeritus professzor írta, akik egy bizonyos szinten kívülállók. D. Molnár Ferenc mint polonista, görög-katolikus vallású, de több oldalról érintett a témában: Sárospatakon végzett, és felesége is református; Ferenc Postma pedig magyar és fríz származású holland kutató, teológiai tanár, hebraista. Mindketten elismert tudósai szakterületüknek, egy-egy művüket kívánom röviden az olvasónak ajánlani, részint a téma egzotikuma (a „minden lengyel katolikus” közvélekedés cáfolataként), részint a kiadványok szakmai minősége és nyelvi közérthetősége miatt.

Ferenc POSTMA, *Studenti z Rzeczpospolitej we fryzyjskim uniwersytecie we Franecker (Spis nazwisk i bibliografia)* [A Lengyel Köztársaság hallgatói a fríziai Franecker egyetemén: Névjegyzék és bibliográfia]

Kraków, Collegium Columbinum, 2014 (Książki bez Kantów), 196 p.

Postma Ferenc, a magyar származású hollandiai kutató neve jól ismert a kora újkori könyveket olvasók tábora előtt. Régi könyvek bűvára, aki különösen is a frízföldi Franecker, egykori egyetemváros múltjának kutatója. Szakmáját tekintve teológus, de már több mint 30 éve a magyar hungarológiai s filológiai-könyvészeti alap kutatások szakértője. Megszállott kutató, aki számos országot bejárt, egyetemi könyvtárak és eldugott falvak lelkészi házi- könyvtárait is átvizslatta, aukción és antikváriumban vásárolt össze számos 16–18. századi franeckeri kiadványt. Ez a mintegy 2000 kötet nyugdíjba vonulásával az amszterdami Vrije Universiteit könyvtárára szállt (s jelenleg a már feldolgozott adatok annak honlapjáról elérhetők).

Mivel a 17. század elején Heidelberg egyetemét is feldúlta a 30 éves háború, a protestáns, s főként kálvinista hallgatók áttelepültek az észak-hollandiai Franeckerbe, s itt töltötték külföldi egyetemi éveik javát, hátrahagyva maguk után számtalan egyetemi disputációt, verset és egyéb szöveget. Ezeket a kiadványokat rendezte katalógusba Postma professzor 1995-ben (melyet színe és nagy, régi, 16. századi formátuma miatt csak „sárga Bibliának” tart a könyves szakma), de az azóta is rendületlenül folytatott kutatóútjai során számos újabb forrás került elő. Ebben a jelenleg recenzeált kiadványában lengyel felkérésre összegezte azokat az adatokat, melyek erre a kelet-európai kulturális térre vonatkoznak, s a kezdeti 1968-as Fockema–Meijer-féle, majd az 1995-ös saját, s végül ennek kiegészítéseként folyamatosan bővülő, kiadás előtt álló *Supplementum* alapján összeállítható volt. Ez a vékonyka kis kötet ugyanakkor hihetetlen kutatói munkát rejt: 115 – javarészt európai –könyvtár állományában található az itt bibliográfiai tételként idézett és pontosan leírt kiadványok. Irrózatoss munkabírás, elszántság, kutatói megérzés és néha szerencse áll emögött, nem is beszélve a ráfordított időről.

A „fületlen könyvek” nevet viselő, speciális formájú sorozat szerkesztője, Waclaw Walecki az előszavában jelezte, hogy mennyire lehetetlen vállalkozás a kelet-európai diákok külföldi beiratkozásakor felvett adatok alapján átfogó képet adni róluk s a kora újkori világukról. Egyáltalán nem biztos ugyanis, hogy ha valaki „polonus”, az tényleg lengyel etnikumú, s az sem, hogy Kis- vagy Nagy-Lengyelországból, Mazóviából vagy éppen Litvániából származik-e. Különösen is igaz ez amiatt, hogy szereptudata és kulturális kötődései miatt több fogalmat is önmagára érthetett egy korabeli egyetemista. A kötetbe felvett adatok szerint a peregrinációban résztvevők magukat nemcsak országrészek, de városok szerint is jelölték. A franeckeri diákdolgozatok versei 16 nyelvet képviselnek, s az is előfordul, hogy egy személy akár négy-öt nyelven is írt carment, mint Johannes Audziejewicz.

A kötet – szerkezetét tekintve – több részből áll. A bevezetőket követő 1–6. fejezet az franeckeri kiadványok adatait, majd újabb hat fejezet a Hollandiában elérhető

egyéb polonikák könyvészeti jellemzőit, továbbá néhány kisnyomtatvány és diákalbum bejegyzésének képeiről készült reprodukciót, majd a sorozat eddig megjelent kötetének leírását tartalmazza. Az első részek franekeri disputációkat (elhangzottak s megjelentek 1614 és 1736 között), doktori tézisek nyomtatványait (1614–1748 között), köszöntő és halotti verses kötetet (ún. carmeneket, 1614 és 1661 között) jelenítenek meg. Jellemzően az első kategória képviseli a legnagyobb számot (erről nem szerepel összesítés a kötetben), ezek közül is az ún. régi könyvek (16–18. századi kiadásúak) adják ennek a 90%-át: 24 tanár 1614 és 1711 között (köztük Cloppenburg, van der Waeyen, Venema, Andala), s csak négy a 18. század elejéig. S jóllehet mindössze csak 7 lengyel vagy litván személy szerzett doktorátust ez időszak alatt, de kettő meghatározó tagja lett a franekeri tanári karnak is (Jan Makowsky és Nicolaus Arnoldi). A carmenek közül 22 olyan gyűjteményes kötetre bukkant Postma professzor, ahol a magukat a Lengyel Köztársaság tagjainak vallók is szerepeltek.

A 4. fejezet diáknévsora a Postma-Supplementum alapján 83 személyt jelölt meg, akikhez a fenti időszakot alkotó mintegy 120 évben ezek a publikációk köthetők. Az átlagosan 1,5 évenként érkező min. 1 lengyel diák nem jelentéktelen szám, még akkor is, ha tudjuk, hogy némelyekhez csak 1-2 vizsga tartozik, másokat pedig akár 10 megjelenéssel is számolhatunk. Ebben a kontextusban (lengyel világ) sokkal izgalmasabb az a jelenség, ami a mai nézőpontból látszik feltűnőnek: a holland egyetemeken a protestánsok sokféle szint képviseltek (kálvinista, evangélikus, cseh testvér, unitárius etc.), de katolikus és zsidó hallgató is akadt; sőt olyan is, aki „polonus”-nak vallotta magát, de litvánul írt verset; vagy aki fehérorosz származású volt, de litvánul szólt, miközben lengyelnek tekintette magát. Nagyon nehéz egy ilyen összetett, a mai etnikai fogalmakkal nehezen leírható helyzetet jellemezni, de akkor is hiányzik ebből a nagyon precíz adathalmazból az értékelés. Nem a romantikus nemzeteszemély felől nézve, hanem tisztán a mai szintézis felől számos kérdést indukál ez az adatbázis. Pl.: Mit jelent az, hogy jóllehet a 17. században fogyatkozik meg a lengyel nemességen belül a kálvinisták számaránya, de a peregrináció adatai szerint ekkor a legérzékenyebbek a „lengyel” diákok és (pl. lengyel tanáraik) a tudományos kérdések applikációjára? Hogyan szemléljük azt a kérést, hogy az állameszmény vagy az egyház küldetése kapcsán csak a lengyel tanáregyeniségeknél min. három irány fogalmazódott meg a 17. században (ld. Makkovius, Arnoldus és Comenius téziseit) egymás ellenében, s ki is oltották egymást (ld. csak a *Lux inle Tenebris* köteteket és hatásukat)?

Postma professzor erénye, hogy a lengyel kérésre a többi, nem csak franekeri polonikát is összegyűjtötte. A kötet második részében megjelentette a leideni kiadványokat (8 személytől), a gdanski származású diákok listáját, a diákalbumok 3 lengyel bejegyzőjének adatait, két litván vers mai lengyel fordítását, s végül egy igen izgalmas peres eljárás lengyel résztvevőjéhez kapcsolódó latin (s mai lengyel fordításban megszólaló) beszámolót Jan Nemorecki tartozásáról, mely szintén könyvészeti adatként került be ebbe a listába. Ilyen módon tehát nemcsak Franeker s Leiden egyetemlein megfordult általában lengyel, azon belül is ritka módon gdanski s egyéb származású diákok adataival ismerkedhet meg az olvasó, hanem egy varázslatosan sokszínű, letűnt világ mementóival is.

D. MOLNÁR István, *Kálvinista csepp a katolikus tengerben:****A lengyelországi reformátusok és kultúrájuk***

Bp., Balassi, 2009, 288 p.

D. Molnár István professzor úr könyvének címe ékesen kifejezi a kötet tematikáját és szemléletét. Ez a nagy ívű monográfiája egyrészt a teljességre törekedve a kezdetektől máig tekinti át a lengyel reformáció problémakörét, másrészt a címbe metaforika adta játékoság, könnyed, élvezetes stílus végig jellemzi a kötetet.

Az első 5 fejezet történeti áttekintése mintegy 115 oldalon a történelmi (helyzetben, hatáiraiban sokszor és sokat változó) Lengyelország reformációjának sokszínű világát mutatja be, kezdve a 16. századi aranykorral, a hosszú 17. század változó világával, folytatva a szétdarabolt ország 18–20. századi történetével, ezt követi a két világháború közti, majd az 1945 utáni állapotok rajza. Első ránézésre megállapítható, hogy a politikai és kulturális paradigmák tagolta történeti térben játszódó lengyel események tárgyalása mindig szakirodalmi értelmezéshez kötött és finoman árnyalt. Az általános közvélekedést számtalan módon finomító, új források feldolgozásával gazdagító láttatása ennek e történelmi unikumnak, amit a lengyel-litván kultúra teremtett ebben a földrajzi térségben, egyrésztől nagyon erősen szakmailag megalapozott, másrésztől nagyon finoman cizellált. A történelmi térségek kulturális különbségeire végig tekintettel van a szerző, s az ezt tárgyaló, elfogultságoktól sem mentes szakmai ítéletek és közhiedelmek szemléltetése együtt adnak egy teljes képet a történelmi változások sodrában meg-megjelenő kálvinista szellemiségnek.

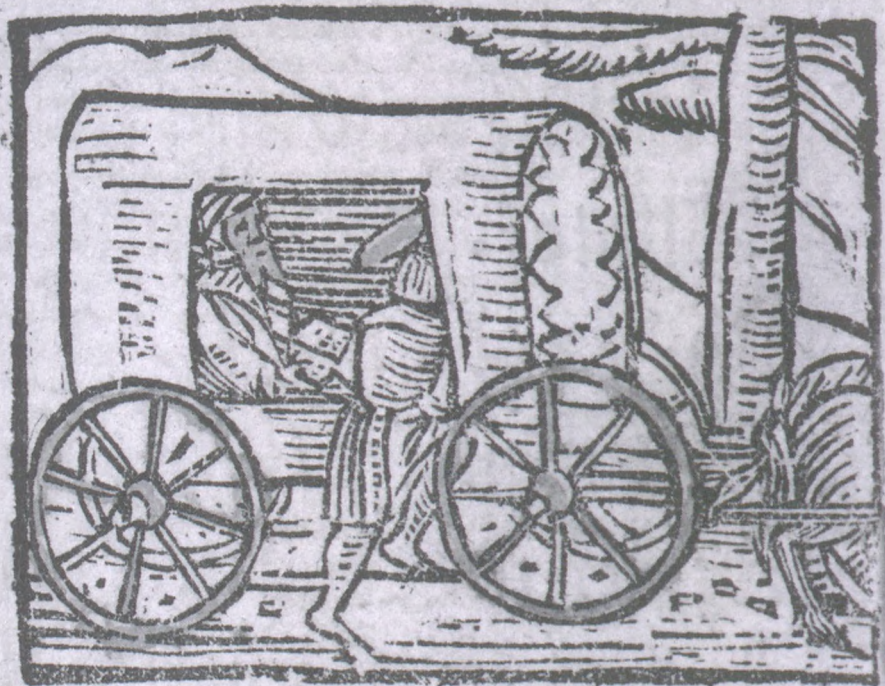
A 6–9. fejezet az első nagy egység terjedelmének megfelelően szól a lengyel reformátusok közösségének szerepéről, azok szociológiai-társadalmi beágyazottságáról, lelkészképzőiről és oktatási-művelődési szerepükről, s végül külön fejezetben szól a lengyelországi reformátusság kevés, de jelentős irodalmi ikonjáról (a két különböző, reneszánsz-kori egyéniségről, Rejrről és Naborowskiról, valamint a 20. századi prózáiról, Hulka-Laskowskiról).

Végül a 10–12. fejezet rövidebb egysége fontos kísérleti terep. Olyan izgalmas témákat boncolgat, melyek a lengyel reformátusokkal kapcsolatban a közvélekedésben és a szakirodalomban is jelenlévő kérdések: a reformátusok kulturális mássága a katolicizmus vallásilag, etnikailag és nemzeti szempontok szerint elfogadott egyeneműségével szemben; a magyar-lengyel barátság nem borívós és háborús, hanem felekezettörténeti kontinuitása; s a két nép kálvinista szellemiségének párhuzamai. A kötetet a nagyobb összefoglaló jellegű publikációk listája s névmutató zárja.

Egyetlen hiányérzete támad az olvasónak: egy jó térkép sokat segített volna a helységek azonosításában, s ha valami, akkor már nem egy ország, hanem több ország-formáció, illetve a jednoták (egyházmegyék) térképe. A szöveg ezt a hiányt folyamatos magyarázatokkal, előre-hátrautalások kiváló rendjével ellensúlyozza, de mégis egy, a történelemben állandóan változásban lévő lengyel világ több mappa, rajz révén plauzibilisebben megfogható lenne. Az megállapítható, hogy a szerző behatóan foglalkozott mind az elmúlt 500 év primer református forrásainak feltárásával, kiadvá-

nyok és kéziratok szintjén egyaránt, mind pedig ennek a korszaknak a recepciótörténetével. Jóllehet a nemzetközi kálvinizmus történetében neves, gyakran német, de egyéb nyelvű kutatók is értékelték ezt a világot (ld. a kötetben folyamatosan idézett és értelmezett német, angol, francia, lengyel, litván s magyar nyelvű publikációk sorát), de az újdonságot itt a főként hazai (lengyel s litván) tudósok írásai és a számos kézirat jelenti a 16. és 20. század között.

D. Molnár István professzor úr könyve mindenképpen önálló arculatot teremtett az olyan speciális jelenségek, mint a lengyel reformáció vizsgálatának megközelítéséhez. Ezt a szemléletet, tudományos objektivitásra törekvést és nyelvében is olvasóbarát stílust ő több nyelven is közvetítette eddig is erről a témáról. Nekünk, magyar kálvinistáknak is jó rálátni egy hasonló jelenségre, s ez a szemlélet és módszer például szolgálhat arra, miként lehet a magunk világát más szemmel tekinteni, és a szeretett témánkat a nyugati világ érdeklődése elé tárni.



Fülöp és a szerecsen komornyik. „Monda pedig a Lélek Filepnek: Járulj oda és csatlakozzál ehhez a szekérhez! Filep azért oda futamodván, hallá, amint az Ésaías prófétát olvassa vala. És monda: Vajjon érted-é, amit olvasol? Ő pedig monda: Mimódon érhetném, ha csak valaki meg nem magyarázza nékem? És kéré Filepet, hogy felhágván, üljön mellé.” ApCsel 8, 29-31.

*Demeter
Márton*

Hans Joas: A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?

*Budapest, 2014,
Vigilia Kiadó, 224 oldal,
ISBN 978-963-9920-42-2,
ISSN 2060-1816*

Mielőtt megpróbálom összeszedni azokat a gondolatokat, melyek véleményem szerint keresztények és más vallásúak, hívők és nem hívők számára egyaránt fontossá teszik Hans Joas e művének tanulmányozását, mutatok három párhuzamot, melyek könnyebbé teszik az – egyelőre még potenciális – olvasó számára a könyv elhelyezését egy lehetséges intellektuális szintén. Ezek közül az első kettőre maga a szerző hívja fel az olvasó figyelmét, a harmadik párhuzam az én projekcióm.

Először is, a kötet főcíme Charles Taylor kanadai katolikus filozófusnak az *A Secular Age* című munkájában kifejtett gondolatára utal, mely szerint egy, a tizennyolcadik században induló és máig tartó folyamat vezetett a szekuláris opció megteremtéséhez, vagyis ahhoz a lehetőséghez, hogy valaki hitetlenségét problémamentesen vállalja. Sőt, Taylor szerint több, elsősorban európai, országban mindez nem csupán polgárjogot nyert, hanem a közelmúltban egyenesen normává vált. Innentől kezdve a vallásos diskurzus nem csupán felekezetek közötti dialógust vagy vitát, hanem egyáltalán, bármilyen hitnek az apologetikáját is jelenti a hitetlenséggel szemben. Joas könyvének főcíme – de egyébként a kötetben kifejtett argumentáció is – azt az előfeltevést tudatosítja, hogy a hit ma választásnak, tehát több lehetséges életmód egy változatának tekinthető, s nem olyasvalaminek, aminek meglétét eleve feltételezhetjük. Az eredeti német cím (*Glaube als Option: a hit mint választás*) mindezt még pontosabban kifejezi.

Másodszor, az alcímekben megmutatkozó, sőt kifejezetten a jövőre vonatkozó időbeliség Ernst Troeltsch gondolati örökségére utal, aki mint vallásszociológus és történész a kereszténység történeti kutatásánál is érvényesíti azt a követelményt, hogy a hit védelmét ne valamiféle restauráció, időbeli visszafordulás vagy a fejlődéstől való elzárkózás útján kísérelje

meg, hanem a legmodernebb történeti, szociológiai, pszichológiai és más tudományok korszerű felhasználásával. Joas esetében ezek a tudásterületek elsősorban az empirikus szociológia körébe tartoznak, noha modern társadalomfilozófiai és politikaelméleti argumentumokat is felvonultat.

Harmadszor, a munka párhuzamba állítható Szent Ágostonnak *A keresztény tanításról* című művével, noha ez esetben a párhuzam nem olyan egyértelmű, mint a fenti két esetben. Mint ismeretes, Szent Ágoston nevezett művében nem arra tesz kísérletet, hogy kifejtse a helyes keresztény tanítást, hanem azt próbálja megmutatni, hogyan kell tanítania annak a keresztény embernek, aki a helyes tanításnak már birtokában van. Ágoston műve természetesen elsősorban retorikai, de fontos hangsúlyozni, hogy számára kiemelten fontos a racionális, érvelő magyarázat, mint minden retorikát megelőző, szükséges lépcsőfok. Tehát például lelkesítésre vagy fenygetésre, mint retorikai eszközre csakis akkor lehet szükség, ha ezt megelőzően már a hallgatóság tudja, mit kellene tennie, mert arról már racionális úton megbizonyosodott. Bizonyos értelemben Joas műve is olvasható úgy, mint egy tudományos megalapozottságú módszertan arra vonatkozóan, hogy egy keresztény embernek a modernitásban hogyan van lehetősége mások felé is nyitott módon, mégis hitelesen képviselnie meggyőződését. Ennek etikai jellegét a szerző nem csak a könyvben, de a közelmúltban Magyarországon tartott előadásában is külön hangsúlyozta, kitérve arra is, hogy szerinte elsősorban az univerzalisták összefogására van szükség, legyenek azok keresztények vagy más vallásúak, hívők vagy hitetlenek. Meg kell jegyezni, hogy az univerzalizmus kifejezést Joas egy kissé speciális értelemben használja, vagyis nem a vallások (vagy más meggyőzések) egyetemességre, egyetemes igazságukra való igényét érti alatta, hanem azt a meggyőződést, hogy egy adott vallás vagy meggyőződés képviselői nem csak saját érdekeiket, hanem mindenkor az egyetemes emberi érdekeket tartják szem előtt.

Most rátérek arra a néhány kérdésre, melyek miatt – mint azt a bevezető sorokban már említettem – mindenki haszonnal forgathatja Joas művét, aki kicsit is érdeklődik a társadalomtudományok és a művelődéstörténet iránt, legyen az illető akár vallásos, akár nem. A könyv fő érdeme talán éppen az, hogy olyan kijelentések hamis vagy legalábbis vitatható voltára mutat rá, melyeket nem csak a laikusok, de a nem közvetlenül a területen dolgozó szaktudósok is evidensnek tekintenek. A továbbiakban – természetesen nem leölve a poénokat – azokat a kérdéseket ismertetem röviden, melyekre a szerző – szerintem – a közvélekedést megcáfoló válaszokat ad.

Az első ilyen kérdés a modernizáció és a szekularizáció szükségszerű együtt járásával, vagyis azzal a közkeletű vélekedéssel kapcsolatos, mely szerint a modernizáció és a technológiai fejlődés óhatatlanul szekularizációhoz vezet. Ennek egy gyengébb változata szerint mindez elsősorban a fejlett országokra jellemző, az Egyesült Államok kivételével. Joas empirikus adatokra támaszkodva megmutatja, hogy ezek igazolhatatlan vélekedések – még a gyengébb változatban is.

Egy másik közkeletű nézet a szekularizáció és az erkölcsi hanyatlás szükségszerű együtt járásával kapcsolatos. A klasszikus filozófiai erkölcsstanban gyakran találko-

zunk azzal a vélekedéssel, mely szerint vallás nélkül, illetve Isten ideája, a túlvilági büntetés vagy jutalom eszméi nélkül nem építhető fel erkölcsös társadalom, vagyis a morális jó alapvetően vallásos módon megalapozott. A szerző ezt az álláspontot is kritikai módon kezeli, empirikus és teoretikus érveket egyaránt felsorakoztatva.

Egy további fejezet foglalkozik a szekularizáció hullámaival. Ez a rendkívül érdekes diszkusszió arra mutat rá, hogy a szekularizáció, sőt, annak kifejezetten vallásellenes, politikai megnyilvánulásai sem lineáris fejlődési útvonalon haladnak, hanem hullámszerűen, váltakozó irányultságokkal és dinamikával. Ennek talán legmeglepőbb elemzési mintázata a francia forradalom idején kibontakozó szekularizáció elemzése, melyet – mint az Joas könyvéből kiderül – korántsem egyenes ívű szekularizációs folyamatként kell elképzelnünk.

Egy következő fontos kérdés a pluralista társadalom értékrelativizmusával kapcsolatos, mely a közkeletű vélekedés szerint esetlegessé teheti a partikuláris hitrendszereket. Joas azonban ezen elképzelés ellen is hatásosan érvel.

Végül elérkezünk a könyv alcímében jelzett kérdéshez, amely a kereszténység jövőjével kapcsolatos. Itt Joas olyan, hagyományosan teológiai kérdések rövid interdiszciplináris vizsgálatát kísérli meg, mint a szeretet ethosza vagy épp a személyesség, és arra kíváncsi, mit adhatnak ezek a keresztény értékek a mai ember számára konfeszziótól vagy egyáltalán bármiféle vallásos hittől függetlenül. Véleményem szerint az e helyütt olvasható teológiai és filozófiai következtetések, ajánlások itt önmagukban nem túl értékesek, annál inkább a szociológiai elemzések, valamint az ezeken nyugvó következtetések. Az önmagában nem annyira meglepő, hogy Joas a kereszténység jövőjének szempontjából kulcsfontosságúnak tartja a globális gondolkodást, vagyis arra hívja fel a figyelmet, hogy a jövőt talán épp az Európán és Észak-Amerikán kívüli kereszténység mintázatait vizsgálva értjük meg. De a Zárszóban megfogalmazott gondolat, mely szerint – némi leegyszerűsítéssel – a kereszténység nemhogy kivándorol Európából, hanem éppenséggel most vándorol be, már sokkal kevésbé általános. Mindenesetre Joas érvei itt is figyelemre méltóak.

A fenti kérdések egyetemes, illetve az ezekre adott válaszok meglepő volta véleményem szerint egyértelművé teszi, hogy *A hit választása* című könyvet nagy haszonnal forgathatja – a szaktudósokon kívül – mindazon olvasó, aki általános műveltségét frissíteni és az empirikus szociológiai tényekhez igazítani szándékozik.



Pál a damaszkuszi úton. „És amint méne, lőn, hogy közelgete Damaskushoz, és nagy hirtelenséggel fény sugárzá őt körül a mennyből...” ApCsel 9, 3.

**Kádár Ferenc: Növekedjetek a kegyelemben – Újhelyi igehirdetések
Sátoraljaújhelyi Református Egyházközség, Hernád Kiadó, 2015.
ISBN 978 963 12 1699 8, Keménytáblás, 170 X 240 mm, 308 oldal**



Szép és értékes kötettel gazdagodott az elmúlt hetekben a nyomtatásban megjelent igehirdetések gyűjteményeinek száma. A Sátoraljaújhelyi Református Egyházközség kiadásában megjelent kötet dr. Kádár Ferenc helybeli lekipásztor, sárospataki teológiai tanár utóbbi 10 évben elhangzott vagy közreadott igehirdetésiből tesz az olvasók számára is hozzáférhetővé egy nagyobb csokrot.

Ezt egészítik ki felesége, dr. Kádár Ferencné és az utóbbi időben ott szolgáló vendég igehirdetők helyben elmondott prédikációi.

A látszólag esetleges, mégis körültekintő válogatás a gyülekezet istentiszteleti életének, és vele a lekipásztor igehirdetői szolgálatának szinte teljes skáláját felöleli a gyermek-istentisztelettől a vasárnapi és ünnepi alkalmakon, bibliaórákon át egészen a temetési prédikációig (Érdekes módon keresztelezési igehirdetés nem található a kötetben.). Sajátosan érzékelteti ez a sokszínűség a gyülekezeti és egyáltalán a keresztyén élet lüktetését a maga sokféle feladatával, kérdésével és örömeivel. Ugyanakkor ez a forma változatosabb olvasmányt is biztosít, mintha a könyv csak vasárnapi, esetleg ünnepi igehirdetéseket tartalmazna.

Az igehirdetésekből előre haladva akaratlanul is bekapcsolódik az olvasó ebbe a kitáguló gyülekezetbe, hogy immár a maga kérdéseivel álljon Isten ígéje előtt, s várja a feleletet, a feloldozást, az útbaigazítást, a megerősítést.

Ezt az üzenetet az igehirdető következetesen egyszerű, de szép, irodalmi nyelven, jól követhető formában igyekszik megfogalmazni, szigorúan alkalmazkodva a textus belső rendjéhez és mondanivalójához. Nem a magából ad, hanem alázatosan azt adja tovább, amire rátalált, amit megértett, megtapasztalt.

A prédikációk egy része nem teljesen kidolgozott, nem próbál minden alkalmazási lehetőséget kihasználni, hanem igyekszik egy tudatos irányban elindítani, útbá igazítani az igehallgató, az olvasó gondolatait, hogy aztán Isten Szentlelke kiben-kiben maga aktualizálja az ige üzenetét.

A Nagy Ferenc Csaba fényképeivel díszített, igényes kötet áldásos olvasmány azok számára, akik az igemagyarázat által hitben és engedelmisségben gyarapodni igyekeznek, de hasznos eszközt találhatnak benne azok is, akik lelkeszi szolgálatukban megújulást, segítséget keresnek. Hadd tölts be Isten ígéje ezen keresztül is a maga életet adó, megújító, megtartó küldetését!

E SZÁMUNK SZERZŐI / AUTHORS:

Csorba Dávid

főiskolai docens
Nyíregyházi Főiskola

Demeter Márton

egyetemi adjunktus
Károli Gáspár Református Egyetem

Doedens, Jaap

főiskolai adjunktus
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Engly Sándor

egyetemi tanár
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Fekete Ágnes

lelkész, rádiós szerkesztő
Budapest

Fodor Ferenc

főiskolai docens
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Kodácsy Tamás

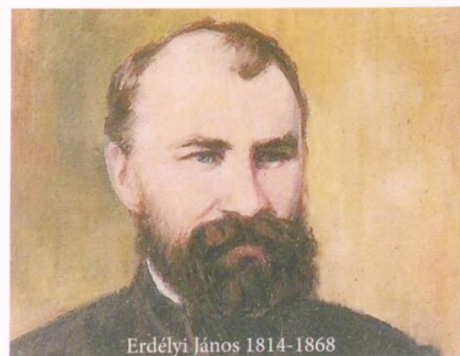
lelkész
Dunakeszi Református Egyházközség,
Ökogyülekezeti Mozgalom

Pásztor Gyula

lelkész
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Rácsok Gabriella

főiskolai docens
Sárospataki Református Teológiai Akadémia



Erdélyi János 1814-1868

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN



ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL
1904-BEN



ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A
SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI
AKADÉMIA 1997-BEN

