

STUDIA
Debreceni Teológiai
Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

STUDIA Debreceni Teológiai Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

2022/2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Főszerkesztő és felelős kiadó/Editor-in-Chief:
Baráth Béla Levente rektor

Felelős szerkesztő/Managing Editor:
Kovács Krisztián

Kiadja a Debreceni Református Hittudományi Egyetem
4044 Debrecen, Kálvin tér 16.

ISSN 2415-9735

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Kis Klára, Kustár Zoltán, Ittész Gábor, Kovács Ábrahám, Ledan-Muntean István

Olvasószerkesztő/Copy Editor:
Baranyai Norbert

Szerkesztőség címe/Editorial Office:
H-4044 Debrecen, Kálvin tér 16.
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: <http://www.drhe.hu>

Olvasói észrevételek/Readers' reflections:
kovacs.krisztian@drhe.hu

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

KOVÁCS KRISZTIÁN

7

VENDÉGELŐADÁS

ULRICH H. J. KÖRTNER – A közéleti teológia mint a diaszpóra teológia formája

9

TANULMÁNYOK

LEDAN-MUNTEAN ISTVÁN – Orvosok és betegségek a hellenizmus, illetve a korai császárság korában 25

KIS KLÁRA – A mediáció lehetőségei a „békéltetés szolgálatában” 35

DOKTORANDUSZOK KUTATÁSAI

BOHUS-KISS INGRID – Az ószövetségi zsoltárok traumairódmli megközelítése 51

SIMON ATTILA – Egy református *ars moriendi* 75

PILIS DÓRA – A keresztyén jelnyelvi tolmács mint lelki segítő 87

RECENZIÓK

KÓKAI NAGY VIKTOR – Florian Wilk: Der erste Brief an die Korinther (NTD 7/1) 102

KOI ÁGNES – Gregory A. Boyd: A keresztyén nemzet mítosza 104

FARKAS ZSUSZANNA – Dan Scott: Faith in the Age of AI: Christianity through the Looking Glass of Artificial Intelligence 112

SZERZŐK ÉS FORDÍTÓK

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

KRISZTIÁN KOVÁCS

7

GUEST LECTURE

ULRICH H. J. KÖRTNER – Öffentliche Theologie als Gestalt einer Theologie der Diaspora

9

STUDIES

ISTVÁN LEDAN-MUNTEAN – Physicians, diseases and medicine in the Hellenistic and early imperial period

25

KLÁRA KIS – Mediationspractic in correlate to „ministry of reconciliation”

35

PHD STUDENT RESEARCHERS

INGRID BOHUS-KISS – The Psalms as Trauma Literature

51

SIMON ATTILA – A Reformed *ars moriendi*

75

DÓRA PILIS – The Christian sign language translator as a spiritual helper

87

REVIEWS

VIKTOR KÓKAI NAGY – Florian Wilk, Der erste Brief an die Korinther (NTD 7/1)

102

ÁGNES KOI – The Myth of a Christian Nation

104

ZSUZSANNA FARKAS – Dan Scott: Faith in the Age of AI:

Christianity through the Looking Glass of Artificial Intelligence

112

AUTHORS

115

LECTORI SALUTEM!

A teológia művelése sosem lehet öncélú, hanem mindig a *coram Deo* és *a coram hominem* koordinátarendszerében kell, hogy értelmezze önmagát. S nem csupán az akadémiizmus és a gyakorlatiség kettősségére való leszűkítése miatt, hanem abból a felismerésből is, hogy a teológia mindig arra az eseményre rezonál, amelyben az Isten megszólítja az embert. Innen nézve szükséges, hogy ezt az egyirányú kommunikációt dialógussá formálja a teológia művelése: minél többet elmondani a Szentháromság Istenről – úgy, hogy mindvégig szem előtt tartja a Szentháromság titkát –, de egyben minél relevánsabbá tenni ennek a hitbeli meggyőződésnek a relevanciáját az ember számára. A politikai és teológiai viták kereszttüzeiben szinte mindennapinak számít az a kérdés, hogy mennyi teológiára van szüksége a társadalomnak. Lehet, hogy kulturálisan, politikailag, ideológiailag sok helyen nem kívánatos a teológiai álláspontok következetes képviselete a vallási semlegesség és pluralizmus elve mentén. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy egy-egy teológiai meggyőződés hangoztatása és érvényre juttatása egyrészt egyben vallási elköteleződést is kívánna, másrészt, hogy ne lenne relevanciája e meggyőződés nélkül is. Miről is lenne szó? Arról, hogy a teológia akkor is hozzá tud járulni a társadalmi kérdések előítéletmentes és nyitott megközelítéséhez, transzparens és több perspektívájú elemzéséhez, valamint elfogulatlan és összetett megválaszolásához, ha a társadalom egésze nem a keresztyén hit tételein és etikai normáin orientálódik. Azaz, gyakorlatilag a teológia nem maradhat meg a szószék és teológiai oktatás katedrájának hatóterében, hanem mindig tekintettel kell lennie arra: hol és hogyan tud relevánssá lenni a társadalom számára, úgy, hogy közben nem felejt el a maga sajátos Istenre utaltságát.

A Studia mostani száma ezen a nyomvonalon halad. Ledán István tanulmányában (*Orvosok és betegségek a hellenizmus, illetve a korai császárság korában*) azt az utat járja körül, hogy „milyen kép élt az orvoslásról/orvosokról az ókori emberben és a görög-római társadalomban, hogyan viszonyultak az emberek az orvosláshoz/orvosokhoz, milyen elvárások fogalmazódtak meg irányukban, valamint azt is, hogy melyek voltak a gyakrabban előforduló betegségek, és milyen gyógymódokat alkalmaztak azok gyógyítására.” Kis Klára (*A mediáció lehetőségei a „békéltetés szolgálatában”*) a békéltetés bibliai alapjaiból kiindulva olyan kérdésekre keresi a választ mint, hogy mi az érdeke ennek a fajta béketeremtésnek? Van-e köze a bibliai értelemben vett „megbékéléshez” (2Kor 5,19)? Van-e a közvetítésnek teológiája? Vagy a közvetítés a kiengesztelődés egyfajta gyakorlati teológiája? Ulrich Körtner bécsi vendégprofesszor Erasmus vendéglőadásában (*Közéleti teológia mint a diaszpóra teológia formája*) a diaszpóra fogalmát vizsgálja egy

sajátos ekkleziológiai kontextusban, s a népegyház európai helyzetéből kiindulva igyekszik választ keresni arra a kérdésre, hogy miként lehet releváns és aktuális módon egy diaszpórában élő egyháznak közéleti, azaz a társadalom számára is elérhető teológiát művelni.

A doktoranduszok kutatási témái is olyan kérdések mentén körvonalazódnak, amelyek megerősítik a teológia társadalmi és közéleti alkalmazásának lehetőségét. Kiss Ingrid Csenge tanulmánya (*Az ószövetségi zsoltárok traumairodalmi megközelítése*) a 20. századi „traumakérdés” szemüvegén keresztül közelít a Zsoltárok könyvéhez, amelyet – meglátása szerint – segítségül lehet hívni a traumafeldolgozás során, ahogyan a szerző összegzi ezirányú kutatását:

„A zsoltárok tehát nem csupán azok számára jelenthettek segítséget a trauma feldolgozásában, akik megfogalmazták ezeket az imádságokat, hanem a mindenkor traumatizált olvasó vagy hallgató számára is. A zsoltárok úgymond »forgatókönyvet« adnak azok kezébe, akik még nem tudnak szembenézni traumáikkal és nyíltan beszélni róluk. A zsoltárszövegek a zsoltáros önfeltárása által olyan speciális, mondhatni szakszavakat adnak a traumatizált olvasó birtokába, amelyek segítségével meg tudja fogalmazni saját traumatikus élményeit és ennek következtében kialakult érzéseit.”

Simon Attila (*Egy református ars moriendi*) egy kegyesség- és teológiatörténetileg jelentős, de egyben az élet és halál összefüggésében társadalmi és szociáletikai diskussziókban is jelenlévő kérdésre fókuszál írásában: a meghalás művészetére (ars moriendi). Mindezt egy sajátos református nézőpontra keresztül, mindelelőtt Hevessy Sámuel *Ars beate moriendi* című könyvének ismertetésével. Pilis Dorka (*A keresztyén jelnyelvi tolmács mint lelki segítő*) tanulmánya a keresztyén meggyőződésű segítőik kompetenciáját vizsgálja, s így jut el arra a felismerésre, hogy

„a keresztyén háttérrel rendelkező jelnyelvi tolmács képes empatikusabb hozzáállást tanúsítani a súlyos kihívásokat megélő ügyfelei felé, a mentálhigiénés szakember vagy pasztorálpszichológia szakirányú képzés elvégzése után, a kompetenciák bővülésének köszönhetően pedig még hatékonyabban állhat helyt vigasztaló, bátorító minőségben. Ezekben a lelkigondozást is magában foglaló esetekben nem egy halló ember nyújt segítséget egy siket egyénnek, hanem a személy találkozik a személlyel, így válik tolmácsból embertárs.”

A recenziók rovatban három külföldi szerző munkájáról olvashatunk ismertetést (Florian Wilk: *Der erste Brief an die Korinther*; Gregory A. Boyd: *A keresztyén nemzet mítosza*; Dan Scott: *Faith in the Age of AI: Christianity through the Looking Glass of Artificial Intelligence*), amelyek a klasszikus kommentárirodalom mellett az egyház, politika és mesterséges intelligencia izgalmas és rendkívül aktuális kérdéseire reflektálnak.

Illesse köszönet e számunk szerzőit, s abban a reménységben adjuk közre jelen füzetünket, hogy hozzájárul a teológia *coram Deo* és *coram hominem* sokak számára hasznos műveléséhez.

A szerkesztők nevében:

Kovács Krisztián

VENDÉGELŐADÁS

ULRICH H. J. KÖRTNER

Közéleti teológia mint a diaszpóra teológia formája*

1. Egyház átalakulás és feltörekvés között

A világ sok országában a keresztyének kisebbségben élnek. Olyan régiókban is csökken a keresztyének száma, mindenekelőtt Európában, amelyekben a keresztyénség hagyományosan többségi vallásnak számít, ezzel egy időben a világ más részein viszont növekedésnek indult. A Freiburgi Generációk Közötti Egyetértés Kutatóintézete (FZG) 2060-ra Németországban a két nagy népegyház tagjainak megfelelődését prognosztizálja.¹ A protestáns keresztyének száma eszerint 21,5 millióról 10,5 millióra fog csökkenni. 2022 tavaszán a német lakosság kevesebb mint 50%-a tartozik a két nagy népegyház valamelyikéhez.

A protestantizmus a szó tágabb értelmében a felekezetek széles spektrumát öleli fel. Miközben Európa-szerte – nem csak a szekularizáció következtében – kisebbségben van, aközben világ más részein növekszik. Ugyanez érvényes a karizmatikus-pünkösdi keresztyénség különböző formáira is. Európában azonban a protestantizmus demográfiai szempontból visszaszorulóban van. Ez különösen is érvényes a reformáció következtében létrejött hagyományos egyházakra. Jóllehet a mi szélesebb földrajzi környezetünkben is akadnak olyan történelmi szabadegyházak és egy olyan újabb keletű egyházak – evangélikál keresztyénség és karizmatikus gyülekezetek –, amelyek a taglétszámokat illetően növekvő tendenciát mutatnak. De ezeknek a növekedése nem kompenzálja hosszú távon a protestáns tartományi egyházak taglétszámainak csökkenését.

Az összkép természetesen még sokrétűbb, a különböző felekezeteket, felekezeti családokat és különálló egyházakat külön-külön is figyelembe kell venni. Szociológiai szempontból vizsgálva a nagy egyházakon belül különböző csoportok és miliók jöttek létre. A németországi, osztrák és svájci evangélikus tartományi egyházakon belül is megtalálhatók, durván fogalmazva, „az egyház népegyházi-pluralisztikus, missziói-evangélikál és karizmatikus, valamint ökumenikus-konciláriás

* Az előadás elhangzott a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen, 2022. 10. 10. és 14. között. A szöveg Ulrich H. J. Körtner *Egyház a diaszpórában. Ekkleziológiai perspektívák egy egyház számára* című előadására támaszkodik, annak rövidített és aktualizált változatát tartalmazza. Vö. KÖRTNER: Kirche in der Diaspora, 103–124.

1 Vö. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Kirche im Umbruch.

és politikai-emancipációs víziói.² Az ismert egyházi és szabadegyházi struktúrákon kívül egyidejűleg létrejönnek „a keresztyén kegyesség alternatív formái, amelyek önálló felekezetekben és konfessziókban keresik az önkifejezésük lehetőségét, különösen az evangelikál-karizmatikus területen.”³ Emellett a migráció következtében egyre inkább elterjed egy számbelileg jelentős ortodox egyháztípus, amely befolyással bír az ökumenikus párbeszédre. Továbbá az 1990-es évektől kezdve állandóan növekszik az európai országokból, valamint Ázsiából és Afrikából származó migráns- és bevándorlóegyházak száma. „A világkeresztyénség egy része köztünk él. A keresztyénség új stiláris sokszínűsége van kialakulóban.”⁴

Németország keleti részében a lakosság csupán egy elenyésző kisebbsége tartozik az evangélikus és a katolikus felekezet egyikéhez. A lakosságárányok kiszámításánál figyelembe kell venni a vallásos demográfia változását a nem keresztyének, mindenekelőtt a muszlimok migrációja miatt. Ez azonban az általános tendenciára nézve nem mérvadó, ha nemcsak a százalékokat, hanem az abszolút taglétszámokat nézzük. Magyarazatként nem elegendő a halálozási rátára való utalás, amely meghaladja a lakosság keresztyén részének születési rátáját. Végülis az ember nem keresztyénnek születik, hanem keresztyénnek lesz megkeresztelve. A keresztelesek száma azonban ismét alacsonyabb, mint a születéseké. Fontos szerepet játszanak az egyházból való kilépések is, amelynek száma százalékosan magasabb a protestáns egyházakban, mint a római katolikus egyházban.

A folyamatos egyházból való kilépések következtében a nyugati szövetségi államokban megegyeznek a vallásdemográfiai feltételek nagyjából a Közép-Kelet-Németországban tapasztalhatókkal. A különbség Kelet és Nyugat között mindenestre abban áll, hogy az egyházból való kilépés Nyugaton egy tudatos döntésnek tudható be, miközben a keleti tartományok már generációk óta messzemenően el-egyháziatlanodtak. Itt nem az egyháznak fordítanak egyszerűen hátat az emberek, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy sohasem tapasztalták meg az egyházi-vallásos szocializációt.⁵ Tehát nem csalódások vagy negatív tapasztalatok vezettek az elforduláshoz, hanem maga a felekezetnélküliség számít normál esetnek.

Nos, joggal utalnak a vallásszociológusok arra, hogy a felekezetnélküliség nem azonos a vallásnélküliséggel. Amit ma vallásos közömbösségnek nevezünk, azok különböző árnyalatokat vehetnek fel. Mindenesetre létezik egy elterjedt gyakorlati ateizmus, amely már régóta nem az istenkérdéssel és a teodícea problémájával küszködik, hanem lényegében magát az Isten utáni kérdést veszítette szem elől. Bármennyire is fontos különbséget tenni a vallási távolságtartás különböző formái között az egyházi munka, az igehirdetés, a lelkipendozás és a valláspedagógia szempontjából, megkérdőjelezhetővé válik egy vallásos aprioriról szóló tézis mint antropológiai konstans, mert ez azt az igényt emeli ki, hogy vallástalannak vélt embereket jobban megértsen, mint ők saját magukat, ami által a saját önértelmességüket nem veszi eléggé komolyan.

2 HEMPELMANN: Verschärfungen des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, 5.

3 Uo.

4 I. m., 6.

5 Vö. FINCKE: Kirche und Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland, 243–249.

Miként Gerhard Wegner, én is tévesnek tartom azt a felvetést, hogy az az átalakulás, amely a csökkenő egyházi taglétszámokban tükröződik, csupán a keresztyénség egyházi formáját érinti, tehát a keresztyénségnek csupán egy bizonyos szociális megjelenési formáját, de nem a keresztyénséget mint olyat vagy a vallást általában. Wegner ezzel szemben azt állítja, hogy

„[e]lmúltak azok az idők, amelyekben nem vitatható módon ki lehet jelteni, hogy minden embernek vannak alapjában véve vallásos érdekei, s azokat ma már mindenesetre nagyon individualisztikusan kezeli, és az egyház érvényvesztése abban állna, hogy dogmatikája és tekintélyelvű stílusa által nem lesz az emberekkel szemben igazságos. Természetesen továbbra is különbséget kell tenni vallás és egyház között – de egyház nélkül aligha létezhet vallásos kommunikáció.”⁶

Már húsz évvel ezelőtt azt állította Detlef Pollack, hogy „egyszerűen nem igaz, hogy az egyházak kiürülnek, de a vallás virágzik.”⁷ A vallás vagy a spiritualitás megatrendjéről a szociológiai tényeket tekintve nem lehet szó,⁸ hacsak oly mértékben nem feszítjük túl a vallás vagy a vallásos fogalmát, hogy a végén minden és mindenki vallásosnak vagy „religioid”⁹-nak fog számítani. A vallás és vallásosság ambivalens jelenségei mellett a német társadalomban létezik egy elterjedt és tovább növekvő gyakorlati ateizmus illetve vallási közömbösség.¹⁰ A nyilvános terekben elhelyezett feszületekről szóló bírósági viták vagy a vallásoktatás jövőjéről szóló diskussziók jelzik a vallás közéletben betöltött szerepével kapcsolatos társadalmi klíma változásait.

A kritikusok attól félnek, hogy Wegner tézise az egyház szűkre szabott értelmezésének és az egyházon és teológián belül megfogalmazott kritikával szembeni önimmunizációjának kedvez majd.¹¹ De a tézis ilyen olvasata semmiképpen sem meggyőző. Másrészt egy olyan valláselmélet, amely a keresztyénséget, különösen annak protestáns formájában, a modernitás letéteményesének nyilvánítja, immunizálja magát minden empirizmussal és kritikával szemben, mert a mindenütt jelenlévő szubjektív vallásosság konstrukciója, amely a modern szubjektivitást és a vallást egyenlővé teszi, szociológiailag megfoghatatlan. Végeredményben, Thomas Luckmann szavaival élve, ebben az esetben egy „láthatatlan vallásról”¹² van szó.

Valójában az látszik, hogy a valláshoz való kötődés ott csökken, ahol az egyházzal való kapcsolat megszakad. Azok az emberek, akik talán a harmadik generációban nőttek fel egyházi háttér nélkül, semmiképpen sem az egyházakon kívül keresik a vallás vagy a vallásosság más formáit, hacsak nem akarjuk azt állítani, hogy ahol az élet értelmére vonatkozó kérdést felteszik, az máris vallás lenne.

6 WEGNER: *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung*, 7.

7 POLLACK: *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, 137.

8 KÖRTNER: *Wiederkehr der Religion?*

9 A fogalom tudomásom szerint Georg Simmelhez vezethető vissza. Vö. KRECH: *Georg Simmels Religionstheorie*, 66.

10 Vö. KRÖTKE: *Gottesrede inmitten von Gottesvergeessenheit*, 363–371; DOMSGEN: *Konfessionslosigkeit*, 19kk.

11 Vgl. RAATZ: *Zwischen Entdifferenzierung und Selbstimmunisierung*, 552–557. Ettől egzaktabb a Jan Hermelink, Eberhard Hauschildt és Birgit Weyel által képviselt nézőpont. Vö. HERMELINK–HAUSCHILDT–WEYEL: *Keine Herde von Gleichgültigen*, 12–15.

12 Vö. LUCKMANN: *Die unsichtbare Religion*.

Ezért nemcsak az egyházzociológiát kellene új szintre emelni, ahelyett hogy a leváltását propagálnák a keresztyénségkutatás szempontjából,¹³ hanem magát az egyházat kellene rendszeres teológiai reflexió tárgyává tenni.

A pluralizáció, individualizáció és szekularizáció nem ellentétei egymásnak. Az egyház és a keresztyén hit nem csak átalakulóban van, és ez nemcsak azt a felemelkedést jelentheti, amely a hitet és egyházat új életre ébreszti, hanem léteznek veszteségek is. Bármennyire is jogos a kritika, hogy elhamarkodottan és differenciálatlanul beszélnek a tradícióvesztésről, az átalakulás és transzformáció varázsszavával nem lehet elrejtteni azt a tényt, hogy egy ilyen tradícióvesztés valójában létezik, és nem csak az egyházakon kívül, hanem azokon belül is. Részben maguk az egyházak is előnyben részesítik. Wolfgang Huber ezt a jelenséget az önszekularizáció fogalmával fejezte ki. Egy ilyen önszekularizáció nem utolsósorban az evangélium moralizációja révén megy végbe, ami az evangéliumnak egy adott morális üzenetre vagy etikai normák és értékek együttesére való redukálását jelenti.

A keresztyénség pluralizálása és individualizálása, széttöredezettsége, valamint a magukat transzkonfessionálisnak tekintő új, felekezeti csoportulások és hálózatok létrejötte egyre erőteljesebben veti fel a keresztyén hit és az egyes egyházak iránti kérdést. A profilok ökumenéjéről vagy egy különbözőség-ökumenéről szóló diszkusszió, amely az eddigi konszenzus-ökumené helyére lép,¹⁴ azt mutatja, hogy milyen erősen mozdult el közben a saját identitás felőli kérdés az ökumené fókuszába.

A továbbiakban azt a kérdést szeretném megvizsgálni, hogy a diaszpóra fogalma mennyiben segíthet teológiailag megvilágítani a jelenlegi egyház helyzetét az átalakulás, felemelkedés és csökkenés keveredésében. Célom, hogy rendszeres teológiai megfontolásokat adjak az egyház jövőjére nézve, és hogy ne ragadjak le csupán a jelen helyzet elemzésénél.

2. A diaszpóra teológiája

Egy bibliai toposz, melynek segítségével a keresztyéneknek vagy egy egyháznak a kisebbségi szituációját le lehet írni, nem lehet más, mint a diaszpóra. Keresztyén gyülekezetekre érve a görög szó a Jak 1,1 és 1Pt 1,21-ben található meg, tehát az Újszövetség csupán kevés és ráadásul késői irataiban. A Jn 7,5-ben a zsidó anyaországon kívül szétszóródva élőkkel összefüggésben használják. Az ApCsel 8,4 a diaspeivreszai (szétszórótna lenni) igét a jeruzsálemi keresztyének üldöztetésével összhangban használja, akik Júdea és Samária vidékeire menekültek.

A görög ige és a hozzátartozó főnév *διασπορα* (szétszóródás) nyilvánvalóan a Septuagintából származik, amelyben az ige több mint negyvenszer, a főnév pedig 12 alkalommal fordul elő. A zsidók szétszóródását a Földközi-tenger összes keleti térségébe a LXX és a zsidóság terminológiailag megkülönbözteti az száműzetéstől

13 Vö. POLLACK–WEGNER (Hrsg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche.

14 Vö. HUBER: Im Geist der Freiheit; KÖRTNER: Wohin steuert die Ökumene?.

(fogságtól – héber: גלות/גולה).¹⁵ A középkori és kora újkori zsidó kultúrában sem játszik a diaszpóra-fogalom szerepet. A modern héberben létezik a תפוצה fogalom.¹⁶ Ez a diaszpórát jelenti, amelyben üdvös és védett életet lehet élni, miközben a גלות a szenvedéssel, üldözéssel és kétségbeeséssel teli életet jelenti.

Eltelktve a kevés megnevezett újszövetségi helytől a diaszpóra fogalma a keresztyénség számára hosszú időn át feledésbe merült. Már nem használták a kisebbségi helyzet körülírására. Majd csak Luthernél található meg az a gondolat, hogy az egyház „elrejtett és szétszóródott.”¹⁷ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf arra használta a diaszpóra fogalmát, hogy leírja a Testvér-egység (Brüder-Unität) tagjainak helyzetét, akik egy adott tartományi egyház területén éltek.

A 19. század közepén a fogalmat prominens módon a Gustav Adolf Alapítvány, a Gustav Adolf Segélyszervezet (GAW) elődjének kontextusában használják.¹⁸ Az evangélikus diaszpóramunka megfelelője a katolikus Bonifatius-egyesület volt, amiből a Bonifatius-segélyszervezet (Bonifatiuswerk) nőtt ki. Hamarosan már nemcsak egy felekezeti, hanem egy kulturális és származási kisebbségi helyzet megjelölésére is használják a diaszpóra fogalmát. A fogalom teológiai, kulturális és a nemzeti, illetve népi aspektusai mind teológiai, mind politikai szempontból problematikus módon keverednek. A nemzetiszocializmus idején az evangélikus diaszpórateológia nemzetszocialista népi teológiává alakult, és csak 1945 után tudott ettől a kötelékétől egy nehézkes öntisztító folyamat révén megszabadulni.¹⁹

Történelmileg terhelt, hogy a diaszpórafogalom a teológiában és egyházban évtizedek óta egyre inkább problematikusabbá és a teológiai szóhasználatban mellékessé vált. Sok kisebbségi egyház már nem használja (többet) arra, hogy vallási kisebbségi szituációját leírja vele. Protestáns oldalon mindenesetre Wilhelm Dantine (1911–1981) és Ernst Lange (1927–1974) éppúgy, mint katolikus oldalon Karl Rahner (1904–1984) az 1950-es, 1960-as és 1970-es években felvázolták a diaszpóra teológia úttörő tervezetét, amely visszavezetett a bibliai alapvetésekhez és egyben kritikus volt a népi-nemzeti olvasattal szemben. Az említett szerzőket összeköti, hogy a diaszpóralétet az egyház jellemvonásaként értelmezik, még azokban a társadalmi kontextusokban is, amelyekben a keresztyének vagy valamely egyház vallásilag a lakosság többségét alkotják.

Wilhelm Dantine számára, aki az ausztriai evangélikus kisebbség létét úgy jellemzi, mint egy „protestáns kalandot egy nem-protestáns világban”²⁰, a diaszpóra a népek közösségébe szétszórattott egyházat jelenti. A Jn 12,24-re utalva Danitne diaszpóra teológiáját a kereszt teológiájára hegyezte ki:

„a Diaszpóra azt jelenti: Isten búzaszemeként szétszóródunk a világ felszántott szántóföldjébe. A búzaszem sok termést hoz, ha meghal. A jövőt akaró egyház

15 Vö. RAJAK: Diaspora II. Jüdische Diaspora, 1. Antike, 827–829.

16 Vö. DAN: Diaspora II. Jüdische Diaspora, 2. Mittelalter und Neuzeit, 829.

17 Luther így fogalmaz a 90. zsoltárról a Zsoltárok könyvéről szóló előadásában: „Abscondita est ecclesia et valde dispera” (Ennaratio Psalmi XC 1534/35 [WA 40/3,505,5]). Vö. továbbá RIESS: „Abscondita est ecclesia et valde dispera”, 81–97.

18 Vö. FLEISCHMANN-BISTEN: Diaspora III. Christliche Diaspora, 830–831.

19 Vö. RÖHRIG: Diaspora – Kirche in der Minderheit.

20 DANTINE: Protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt, 37–47.

haldokló egyház lesz. [...] A haldokló egyház itt lényegében azt az egyházat jelenti, amely a saját tanúbizonyságáért halálra adja magát, mert már nem önmagáért akar élni. Az Ura követésében lévő egyház nemcsak a világban egyház, hanem a világréért is.”²¹

Karl Rahner is diaszpóralétként határozza meg az egyház egzisztenciáját a modern, szekularizált világban. „A jelenvalóság keresztyén helyzete diaszpóráként karakterizálható.”²²

„A diaszpórasituáció számunkra ma egy [...] üdvtörténeti szükségszerűség, amit azt jelenti, hogy ezt a diaszpórasituációt nemcsak mint sajnálatos módon létezőt megállapítjuk, hanem mint Istentől jövő szükségszerűséget akarva elismerjük, és ebből elfogulatlanul vonunk le következtetéseket.”²³

„Ezáltal nemcsak jogunk van arra, hanem majdhogynem kötelességünk is, hogy ezzel számoljunk, és nemcsak zavarodottan vegyük tudomásul, hogy az egyház közéleti jelenlétének a formája változik. Hogy az egyház mindenhol diaszpóraegyház lesz, egyház a nem keresztyének között.”²⁴

Ernst Lange másfelől az egyház létét és életét az összegyűjtés és szétszóródás váltakozásában az „Ekklesia és Diaspora” formában írja le.²⁵

A három említett szerző szembeszáll azzal a félreértéssel, hogy a diaszpóra a keresztyének vagy az egyház visszavonulását jelentené a világból az egyház belső miliójébe. Közös bennük az a felfogás, hogy az egyház, melynek lényege állandóan a diaszpóraegyház, tudja, hogy Krisztus küldte a világba. Rése van Isten küldetésében, a missio Dei-ben, így a diaszpóralét és a missziói irány a keresztyén lét ugyanazon érméjének két oldala. Dantine, Lange és Rahner ezen kívül meg van győződve arról, hogy az egyház diaszpóralétét nem felekezeti, hanem ökümenikus módon kell érteni. Hermann-Josef Röhriggel együtt egyenesen „ökümenikus diaszpóráról”²⁶ lehet beszélni.

Érdekes módon a legutóbbi időben kifejlődött a diaszpóranak egy kultúratudományi fogalma, amely teljesen elkülönült a teológiai és egyházi szóhasználattól.²⁷ Így lehet beszélni például pakisztáni diaszpóráról Nagy-Britanniában, ghánai diaszpóráról Ausztriában vagy afrikai diaszpóráról az USA-ban. A kultúratudományi diaszpórafogalom magába foglalhatja a vallási dimenziót, amiben korántsem csak a keresztyén felekezetekről lehet szó, mindazonáltal a vallási komponensek nem döntők a kultúratudományi szóhasználatban. Érdekes azonban a diaszpóra megújult teológiájáról szóló diskurzust a kultúratudományi diskurzushoz kapcsolni.

21 Idézet Ulrich Trinktől. TRINKS: „Offene Kirche“, 21.

22 RAHNER: *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt* (1954), 24.

23 I. m., 26.

24 I. m., 32. Ld. továbbá RAHNER: *Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 409–425.

25 Ld. ehhez az előadás a 3. pontját.

26 RÖHRIG: *Diaspora II–III*, 201–203. Ld. továbbá uő.: *Diaspora in römisch-katholischer Sicht*, 81–100.

27 MAYER: *Diaspora*. Vö. KNOTT–McLOUGHLIN: *Diasporas*.

Ezt a feladatot kapta az Európai Protestáns Egyházak Közösségének (GEKE) egy munkacsoportja, amelyet 2012-ben bízta meg egy tanulmány kidolgozásával „A protestáns egyházak helyzetmeghatározása a plurális Európában” címmel. Az időközben elkészült tanulmány-dokumentum *A diaszpóra teológiája*²⁸ címmel „a diaszpóra értelmét a Krisztus követésének értelmében vett kapcsolati teljesség formálásában” látja.

„[...] Miközben a kisebbségi egyház vagy kisebbségi szituáció fogalma ezt a kapcsolati gazdagságot fogalmilag egy számszerű relációra redukálja és tendenciózusan veszteségesnek minősíti, egy viszonylag hangsúlyozott diaszpórafogalom erőssége abban áll, hogy a diaszpórában élő gyülekezetek életminőségeinek polifóniáját láthatóvá teszi, és mint az alakításra és formálásra kapott lényeges mandátumként érti.”²⁹

Ahogy a munkafolyamat egyik első tézissorozatában áll, a diaszpóra-teológiáról szóló diszkurzus során három diaszpóra fogalmat kell megkülönböztetni: 1. „Egy leíró-szociológiai fogalmat, amely az egyházak számszerűen megtapasztalható helyzetére vonatkozik egy adott társadalomban a taglétszámát illetően. Ebben a tekintetben a fogalom a kisebbségi szituáció szinonimája.” 2. „Egy leíró fogalom, amely egy egyház önértelmezését írja le. A diaszpóra ebben az esetben az egyház önértelmezését jelenti a saját kisebbségi helyzetét tekintve.” 3. „Egy teológiai értelmező fogalom, amely az egyház(ak) kisebbségi helyzetét a bibliai-keresztyén hagyomány felől értelmezi. A diaszpóra teológiai fogalmában mindig egy bizonyos teológiai történelmi kép, és egy bizonyos ekkleziológia rejlik.”³⁰

A záródokumentum összekapcsolja a diaszpóra fogalmát az idegenséggel. Az idegenség kétségtelenül az Újszövetség központi témája. A diaszpóra teológiájának bibliai alapvetései túlmutatnak azon a kevés helyen, ahol a *διασπορα/ διασπείρεσθαι* szócsoporthoz megjelennek. A GEKE tanulmánya a diaszpóra teológiájának az „Egyház idegen földön – az egyház idegensége”³¹ formulát határozza meg feladatként. Az egyház mint Krisztus testének diaszpóraléte krisztológiailag meghatározott és megalapozott. Jézus Krisztus egyháza a világban létezik, de nem ebből a világból való (vö. Jn 17,16). Isten vándorló népének, ahogyan a Zsidókhöz írt levél jellemzi, nincsen itt maradandó városa, hanem az eljövendőt keresi. Kimegy Krisztushoz, aki „a kapun kívül” (Zsid 13,12) – Jeruzsálemen kívül – halt meg. Az őt követő keresztyéneknek nem szabad ehhez a világhoz igazodniuk Pál szerint (Róm 12,2), hanem benne kell élniük az alatt az eszkatológiai feltétel alatt, miszerint úgy kell tenni, mintha semmijük se volna (1Kor 7,29–31), mert a világnak az ábrázata elmúlik, és a Krisztusban hívők polgárjoga³² a mennyben van (vö: Fil 3,20).

Rudolf Bultmann a keresztyén egzisztencia páli és jánosi látásmódját az elvilágíatlanodás fogalmával jellemezte.³³ Így használta ezt a fogalmat XVI. Bene-

28 FISCHER–ROSE (Hrsg.): *Theologie der Diaspora*.

29 I. m. (ld. 29. lábjegyzet), 8.

30 A fenti tézisek angol nyelvű változata megjelent in GEKE focus 20, 2013, 10–12. 11.

31 FISCHER–ROSE (Hrsg.): *Theologie der Diaspora* (ld. 29. lábjegyzet), 78kk.

32 Luther és a *Zürichi Biblia* az „otthon” („Heimat”), szóval adja vissza a görög *πολιτευμα* szó jelentését.

33 Vö. BULTMANN: *Das Evangelium des Johannes*, 435.

dek pápa a 2011-es freiburgi beszédében,³⁴ és ezzel élénk vitát váltott ki a Római Katolikus Egyházon belül és azon kívül. Valójában lehetséges azt az evangéliumnak az egyházon belülré való leszűkítésének és politikamentesítésének értelmében érteni. Annyi bizonyos, hogy az evangéliumnak létezik egy politikai dimenziója Isten Jézus Krisztusban megjelenő uralmából kifolyólag, de ezt természetesen nem lehet a politikai üzenetre redukálni, mert az emberek Istenhez való viszonya nem az ember politikai egzisztenciájából fakad. Bultmann elvilágitatlanítás fogalma tehát akkor nevezhető találónak, ha azt a Jn 17,16 és Róm 12,2 alapján értelmezzük. A diaszpóra teológiájának újra tudatosítania kell azt az eszkatológiai horizontot, amely a hit szempontjából alapvető fontosságú. De egyben emlékeztetnie is kell arra, hogy a megváltás beteljesedése iránti reménység, amely túlmutat a földi létet, nem ment fel a feladat alól, hogy az itt és most-ban a város javát keressük (vö: Jer 29,7). Ahogyan a GEKE dokumentuma mondja:

„A diaszpóra teológiájának meg kell fontolni az idegenség fogalmát és jelenségét – a hit idegenségét éppen úgy, mint az emberré lett Isten idegenségét. Az otthon és idegenség közötti feszültség jellemzi szó szerinti és átvitt értelemben vett diaszpóratapasztalatokat és annak teológiai jelentését a történelemben és jelenben.”³⁵

Egy olyan diaszpóra teológiával szemben, amely az egyén idegenben való megőrzését a világból való visszavonulásban látja, egy olyan diaszpóra-teológia mellett száll síkra a GEKE-tanulmány, amely magát a közéleti teológia formájaként értelmezi, és mind az egyházat, mind az egyes keresztyéneket arra bátorítja, hogy „[k]ritikai-konstruktív módon vegyenek részt a társadalomban, egyház legyen az ember számára a jelenvaló szükségleteikben és tapasztalataikban.”³⁶

A következőkben fel szeretném vázolni, hogy mit értek a diaszpóra teológiája alatt, amely a közéleti teológia formájaként tekint magára.

3. Közéleti teológia és a diaszpóra teológiája

A vallások közszférában való szétszóródására különböző módokon reagálnak a közéleti teológia különféle koncepciói.³⁷ A nemzetközi vitában különböző diszkurzusok keresztezik egymást, mint például a civil vallás vagy a politikai teológia fogalmáról és koncepciójáról szóló diszkurzus. De a kontextuális teológiákról és a felszabadítás teológia formáiról szóló diszkurzus is folytatódik a közéleti teológia vitájában. Mindenesetre több válasz is létezik arra nézve, hogy a közéleti teológia a régről ismert politikai teológia új címkéje-e csupán – amelyet 50 év óta „új” politikai teológiának nevezünk – vagy pedig az új fogalom egy új programot is jelent.

34 Vö. XVI. BENEDEK PÁPA: Die Entweltlichung der Kirche.

35 FISCHER–ROSE (Hrsg.): *Theologie der Diaspora* (ld. 29. lábjegyzet), 21.

36 I. m., (ld. 29. lábjegyzet), 22.

37 Vö. KÖRTNER–ANSELM–ALBRECHT (Hrsg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft. Vö. u.ö.: Diakonie und Öffentliche Theologie.*

Ehhez jön még a nyilvános vallásról szóló diszkurzus. Az 1990-es évek eleje óta ennek a fogalomnak kapcsán elsősorban a vallások szerepéről mint a civil társadalmi elköteleződés forrásairól és húzóerejéről folyt a diszkusszió, de időközben a vallási közösségekre mint intézményekre és politikai cselekvőkre is rátereli a figyelmet. Ezekhez tartozik a diakónia és szeretetszolgálat is.

A nyilvános vallás mindeközben természetesen még egy jelentéssel gazdagodott. Különösen az egyházban történt szexuális visszaélések ügyei kapcsán – elsősorban, de sajnos semmi esetre sem csak a római katolikus egyházban – nyilvánvalóvá vált, hogy a nyilvánosság nem tűri el, hogy az egyházak elszigetelődjenek a népszerűtlen kritikától vagy akár a világi igazságszolgáltatástól. Az egyházak pénzügyeinek átláthatóságára is egyre nagyobb az igény. Az egyház közéleti munkája, és ahogy a tömegmédiát kezeli, szintén a nyilvános vallás részét képezi. Egy másik példa a nyilvános vallás megnevezett oldalához a német nyelvű prédikációk követelménye a helyi mecsetekben, hogy nyilvánosan átláthatóvá legyen az itt folyó vallásos kommunikáció. Másfelől a mecsetek gyülekezetei is azon fáradoznak, hogy csökkentsék a fennálló bizalmatlanságot a nyitott mecsetek napjának rendszeres megtartásával. A közéleti teológiáról való diszkurzus mindezeket a nevezett témákat érinti.

Magyarázatra szorul másfelől az a mai nyilvánosságfogalom, amelyet egy közéleti teológia különböző koncepciói feltételeznek. Különösen nagy befolyást gyakorol David Tracy 1980-as évek kezdetén megfogalmazott javaslata. Tracy a teológia három nyilvánosságát különbözteti meg: az akadémiai nyilvánosságot, az egyházi nyilvánosságot és a társadalmi nyilvánosságot. Mindegyik nyilvánossághoz kritikusan közelít a teológia, és nem valamiféle affirmatív kapcsolatba kerül velük, mert a teológia lojalitása mindhárom nyilvánossághoz „csak addig maradhat fent, ameddig az Istenhez való lojalitás marad az első és átható lojalitás.”³⁸ Véleményünk szerint Tracy megkülönböztetése a három nyilvánosságot illetően jól használható a közéleti teológia európai kontextusában is. A megkülönböztetés az egyes nyilvánosságokra és azok kölcsönös átjárására, átfedésére nézve még tovább finomítható, mert a tudományon, egyházon és társadalmon belül további differenciálódások történnek. Gondoljunk csak az egyház és a modern diakónia differenciálódására. Maga az iskola is egy nyilvános térnek számít. Érdemesnek tűnik tehát, hogy a valláspedagógia helyszínét és feladatát a közéleti teológia szempontjából is megvitatassuk. Ezenkívül a digitalizációnak mind a hagyományos, mind az újként előálló nyilvánosságra gyakorolt következményei is elemzést és reflektálást igényelnek, és pedig médiaelméleti, szociológiai, etikai és teológiai szempontból.

Alapjában véve a közéleti teológia egy eredeti protestáns törekvés, nevezetesen időszerű továbbfejlesztése annak, amit az Augsburgi Hitvallás 1530-ban „publice docere” (14. Artikulus), az evangélium nyilvános hirdetésének és kommunikációjának nevezett. Végeredményben Luther Márton a reformáció aktuális kérdéseivel írt számtalan alkalmi iratával, amelyek magas példányszámot céloztak meg, a közéleti teológia *avant la lettre*-je volt. Ugyanez érvényes azoknak a számos röpiratoknak a szerzőire is, akik a reformáció elterjedéséhez járultak hozzá. A nyilvánosság

38 Tracy: Eine Verteidigung des öffentlichen Charakters der Theologie, 45.

volt a helye a teológiai vitáknak és ítéletalkotásoknak is, olyan disputák formájában, amelyeket a városok tanácsai szerveztek, és a könyvnyomtatással a kor legmodernebb kommunikációs médiumát szolgálták. Innen nézve a reformáció volt a közéleti teológia születésnapja.

A közéleti teológiát persze nem lehet az egyházak és a teológiai egyetemi képzés közéletben végezett pusztá lobbytevékenységével összetéveszteni és egy meghatározott, hivatalos, kvázi tanítói igénnyel fellépő egyházi teológia szinonimájaként használni, annál is inkább, mert nem létezik „a” közéleti teológia. Karl Barth és Dietrich Bonhoeffer hagyománya mellett elköteleződve Reiner Anselm és Christian Albrecht képviseli egy közéleti teológia koncepciójának alternatíváját a közéleti protestantizmus programjával, amely a liberális teológia örökségével, különösen Trutz Rendtorff teológiájával áll kapcsolatban.³⁹ Thomas Schlag viszont a „közéleti egyház” címszava alatt egy olyan egyházteóriát képvisel, amely integrálja a közéleti teológia kérdéseit, s amely önmagát a népegyház modelljének továbbgondolásként érti, a ma egyházát azonban mint civiltársadalmi, intermediális intézményt „egy a társadalmat kritikusan interpretáló és formáló egyház értelmében” fogja fel.⁴⁰ A Thomas Schlag értelmében vett közéleti egyház egy „a szabad, felelős és reményteljes egyházi és civil társadalmi értelmezési és közvetítési gyakorlat tere”,⁴¹ amelyben a képzés, diakónia és participációs gyülekezettervezés kulcsszerepet játszanak.

A fent említett felfogások közötti különbségek nem elsősorban helyzeti, hanem inkább tárgyi különbségek. Mialatt a közéleti teológia esetében a maga különböző megjelenési formáiban a teológiai értelmezése mint egész lesz témájává, úgy, hogy egy közéleti fundamentálteológiáról, közéleti dogmatikáról beszélünk, aközben a közéleti protestantizmus esetében a protestantizmus elméletéről. Ha a nyilvános teológia a tudományrendszer egészére irányul, akkor a közéleti protestantizmus a társadalom átfogó értelemben vett kérdéseire. A közéleti protestantizmus elmélete egy társadalomelmélet formájú ekkleziológiaként értelmezi önmagát. A közéleti egyház koncepcióját ezzel szemben egy átfogó protestantizmuselmélet részeként lehet értelmezni. Hogy és mennyiben lehet a közéleti teológia koncepcióját egy protestantizmuselméletre mint közéleti protestantizmusra felépíteni, ismét a teológiai pozicionális területén fennálló különbségektől és egyezésektől függ.

Florian Höhne révén a közéleti teológia három alapkérdését lehet megfogalmazni: a partikuláris vallásos orientáció közéleti érvényének szociáletikai kérdését; annak érvényességi igényének és megalapozásának nyilvános kommunikálhatóságának fundamentálteológiai kérdését; végül az egyház kommunikációs folyamatokban betöltött szerepéről szóló ekkleziológiai kérdést.⁴²

Mindhárom alapkérdést véleményem szerint a diaszpóra teológia irányában kell elmélyíteni. A keresztyén meggyőződések és irányultságok, sajátosságok szorosan összefüggenek a diaszpóra teológiai témájával. A diaszpóralét konkrét tapasztalatai például a protestáns egyházak esetében példaértékűek az egyház világban

39 Vö. ALBRECHT–ANSELM: Öffentlicher Protestantismus.

40 Vö. SCHLAG: Öffentliche Kirche, 14.

41 I. m., 14.

42 Vö. HÖHNE: Öffentliche Theologie.

való diaszpóralétének. A modern pluralisztikus társadalomban a hit diaszpóralété közös ökumenikus tapasztalattá lesz. A migrációt, a migránsegyházak és -gyülekezetek létét és azok hatását az egyházi közösségekre ebben a kontextusban éppen úgy kell átgondolni, mint a vallásközi párbeszédet és a vallások pluralitását.

Az ausztrál teológus, James Haire például a diaszpórasituációt ázsiai kontextusban vizsgálja. Egy önmagát közéleti teológiaként pozicionáló diaszpóra teológiának ezek alapján figyelembe kell vennie a keresztyén teológia interkulturális karakterét és implikációit ama kérdés mentén, hogy miben járulhat hozzá a közéleti teológia egy civil társadalom vitáihoz, amelyben a keresztyén hit kisebbségben van.⁴³ Ázsiai kontextusban „a keresztyén kisebbségi közösség és a nagyobb közösség közötti interakció”⁴⁴ a központi téma. Haire úgy látja, hogy a nyilvános teológia gondjai „már a keresztyénység kezdeteinek multikulturális kontextusában adottak”.⁴⁵ Az ausztrál, de Új-Zélandon élő és tanító teológus, Elaine M. Wianwright beszámol a PaCT (Public and Contextual Theology Strategic Research Center – Közélet és kontextuális teológia stratégiai kutatóközpont) munkájáról a Charles Sturt Egyetemen (Ausztrália), melynek konferenciáin rendszeresen találkoznak a különböző csendes-óceáni nemzetek képviselői. Ezek a rendezvények és publikációi „közéleti teológiává válnak, amennyiben emberek a diaszpórában lévő saját életükkel és az élet elképzelhetetlen kihívásaival és lehetőségeivel foglalkoznak.”⁴⁶

Amint a GEKE imént bemutatott tanulmánya, úgy én is fel szeretném venni és tovább vinni azt az impulzust, amely Ernst Lange és az osztrák lutheránus teológus, Wilhelm Danitne munkásságában is megtalálható. Amint már utaltam rá, Lange úgy írta le az egyház egzisztenciáját és létét, mint az összegyűjtés és szétszórás közötti játékot. Az összegyűjtésnél (Ekklesia) és a szétszórásnál (Diaspora) Lange szerint egymást felváltó és egymásra vonatkozó fázisról van szó, ahol ő a fázis-modelljét a gyülekezeti életre vonatkoztatja:

„Az összegyűjtés esetében eleve és kizárólag a hit kommunikációjáról van szó, természetesen abban a tágabb értelemben, amely révén a szót szeretnénk megérteni: végeredményben az egész valóság lesz a tárgyalás témája.

A szétszórásban a hívő abban reménykedhet, hogy ahol jelen van és elérhető, kommunikációt talál és a kommunikációban megtalálja az ígéret áttörését. [...]

Az összegyűjtés esetében arról van szó, hogy az ígéretet a valóság fényében vegyük komolyan. Ebben sok szem és fül lesz segítségünkre.

A szétszórásban pedig arról van szó, hogy a valóságot az ígéret fényében vegyük komolyan. Itt a hívő a saját szeméire és orrára van utalva.”⁴⁷

„A gyülekezeti élet problémája és egyben esélye, hogy a diaszpórafázis a gyülekezettel szemben az összegyűjtésben hallatlanul nagy kiterjedést és súlyt nyert. Az ekklesia a szabadidő egészen szűk területére lett kiszorítva. Ha a keresztyének elhagyják az összegyülekezést, akkor szó szerint világot váltanak, ugyanis min-

43 Vö. HAIRE: Öffentliche Theologie – eine rein westliche Angelegenheit?, 154.

44 I. m., 159.

45 I. m., 158.

46 WAINWRIGHT: „Texts@Context”, 146.

47 LANGE: Chancen des Alltags, 142k.

den átmenetnek a saját világában kell végbemennie.⁴⁸ Lange szerint „a kezeség terhe a diaszpórafázisban” kevésbé nehezedik a lelkészekre vagy más főállású munkatársakra, hanem sokkal inkább „teljes egészében a nem hivatalos keresztyénekre, az úgynevezett laikusokra.”⁴⁹

Lange fázismodellje abban úttörő, hogy a diaszpóra fogalmat nem szűkíti le a demográfiai kisebbségi helyzetre, hanem az egyház és gyülekezet szekuláris társadalmon belüli létére alkalmazza. Az összegyűlt gyülekezet és az elszigetelt keresztyének szembeállítását a diaszpórafázisban persze az egyház modern társadalomban való jelenlétéről szűk látókörű képet nyújt, mivel nem veszi figyelembe az istentiszteleten kívüli egyházi formákat és azok kapcsolódási pontjait az egyházon kívüli közösségi formákkal. Ezek a templomi kórustól kezdve a különböző gyülekezeti csoportokon és aktivitásokon, gyülekezeti ünnepeken és kulturális aktivitásokon át egészen az óvodáig terjednek. Figyelembe kellene itt tehát venni az összefüggést a gyülekezeti és a közösségi munka között.

Amiként Lange, ugyanúgy Wilhelm Dantine diaszpórateológiája is ökumenikus irányultságú. A már idézett 1959-ben megjelent írásában (*Protestáns kaland egy nem protestáns világban*⁵⁰) Dantine síkra száll egyháza 1945 utáni ébredéséért és teológiai újratevéséért. Alkalmadtán a diaszpóragyülekezetet „keresztyén partizáncsoportként” is megnevezhette volna.⁵¹ Ez olykor konfliktusba hozta őt saját egyházával, legalábbis annak hivatalos részével.

Dantine a szabadság bibliai üzenetét szerette volna hallatni egy olyan társadalomban, amelyre még mindig mélyen rányomta bélyegét az ellenreformáció és a bécsi kongresszus utáni restauráció öröksége. Az Isten által ajándékozott szabadságot ugyanolyan mértékben határolta el Dantine a hit privatizálására irányuló tendenciáitól, mint az individualizálás és tömegessé válás modern tendenciáitól. A szabadság intézményeként lehetne „a kisebbségben lévő protestantizmus kúriából hegyen épült várossá”, persze csak akkor, ha a protestáns egyház nem tekinti magát öncélúnak. A protestáns kaland, amelyről Dantine beszél, s amelyre egyházát bátorítja, abban áll, „hogy lemondva minden erőszakos térítésről, annak az országnak a javát keresse, amelyben él. [...] A hit és a szeretet kalandjáról van itt szó, amely nemcsak a saját javát keresi, hanem a fáradtakét, a tanácstalanokét és a hajszoltakét is.”⁵²

Szemben a közéleti teológia azon értelmezésével, amely ezt lényegében a szociál-etika egy formájának vagy az egyház szociális tanításának tartja, egy olyan fogalomhasználat mellett szeretnék érvelni, amely a dogmatikai kérdések területét is érinti. A közéleti teológiának mindig is létezett apologetikai feladata és missziói funkciója. A közéleti teológia egyben missziói teológia is. Ezt a témát nem szabad egyedül csak a szabadegyházakra, valamint evangélikál és karizmatikus körökre hagyni.

48 I. m., 149.

49 Uo.

50 Ld. fent, 21. lábjegyzet.

51 Idézet Ulrich Trinkstől. I. m. (22. lábjegyzet), 12.

52 DANTINE: Protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt (21. lábjegyzet), 46.

Amikor a teológia és az egyház párbeszédbe elegendik a modern világgal és a pluralisztikus társadalommal, az kihat a hit tartalmi meghatározására, más szóval a dogmatikára. És ezért értem úgy a közéleti teológiát, mint ami nem valamiféle transzmissziós övezete a helytálló teológiai-etikai alapmeggyőződéseknek, hanem egy társadalmi tanulóhely, amelyben éppen teológiai alapkérdéseket „egy eredményre nyitott diszkurzivitásban” újra lehet gondolni a nyilvánosságban. Hiszen az állami egyetemek is a nyilvánosság egy formájává válnak, nem pedig attól elvágott intézményekké. Ezzel azonban elérkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy nemcsak a szekuláris társadalom tud tanulni az egyháztól vagy egyházaktól, hanem az egyház és a teológia is a modern társadalomtól, a modern tudománytól, a modern jogtól, a művészetektől stb. Így a Bonhoeffer értelmében vett Krisztus valósága bizonyosan túlnyúlik az egyház határain.

A közéleti teológia feladataihoz, amelyhez közvetlenül hozzátartozik a bibliai alapon megszólaló Istenről szóló nyilvános beszéd, hozzásorolom a valláskritikát is. Alapjában véve a valóság egyetlen területe sem választható el az Isten területétől. Ebben az értelemben nincsenek teológiailag semleges zónák. A Nagy Kátéban Luther úgy magyarázza ezt, hogy a mi Istenünk az, akire a szívünket helyezzük, így a teológiának az a kritikus feladata a nyilvános térben és a különböző nyilvánosságokban, hogy rákérdessen, de facto kire bízzák az emberek a szívüket, és milyen következményei vannak ennek nem csupán az egyénre, hanem társadalom egészére nézve is. Természetesen a közéleti teológia Istenről való saját beszédét az első parancsolat értelmében állandó kritika és önkritika alá kell vetni, hiszen az Istenről szóló mindenféle beszéd – különösen is a teológiában és az egyházban – annak a veszélynek van kitéve, hogy politikai vagy más célokra instrumentalizálják és visszaéljenek vele.

A közéleti teológia mint a diaszpóra teológiája Európa új ökumenikus projektje és egy ökumenikus időjelzése lehetne. Nem a szekuláris világból való visszavonulásának a kifejezése, hanem éppen ellenkezőleg, bátorítás arra, hogy beavatkozzon ebbe a világba, és az Isten szeretetéről (agapéjáról és caritasáról) szóló evangéliumot szóban és tettben hirdesse. Ha kapcsolati eseményként értjük a diaszpórát, amint azt a GEKE-dokumentum teszi, a különböző felekezeti egyházak bibliai értelemben igaz egyháznak vallhatják magukat, ha „a felekezeti diaszpóra önmagában s éppen azzal, hogy diaszpóra az ökumenizmust [...] alapstruktúrájának teszi meg.”⁵³ A felekezeti identitás és ökumenikus távlatok nem zárják ki egymást. Helyesen értelmezve a diaszpóra fogalma hozzájárulhat a felekezeti identitás megújításához az ökumenikus nyitottságban, mert világossá teszi, hogy a saját identitás nem a másokkal való szembenézés és a velük való együttélés nélkül él, hanem megdermedt a tradicionalizmusban. Az élő identitás sohasem statikus, hanem dinamikus és változó, s ennél fogva állandóan Krisztusra az egyetlen és döntő tájékozódási pontra tekint.

53 DANTINE: Strukturen der Diaspora, 55.

Felhasznált irodalom

- ALBRECHT, Ch.–REINER, A.: *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des Christentums* (ThSt NF 4), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2017.
- BULTMANN, R.: *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ²⁰1978.
- DAN, J.: Diaspora II. Jüdische Diaspora, 2. Mittelalter und Neuzeit in ⁴RGG 2 (1999), 829.
- DANTINE, W.: Strukturen der Diaspora. Situation auf dem Hintergrund des österreichischen Protestantismus in *EvDia* 38 (1967), 37–56.
- DANTINE, W.: Protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt in uő., Bünker, M. (Hrsg.): *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Innsbruck–Wien–Göttingen, Tyrolia Verlag–Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 37–47.
- DOMSGEN, M.: Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren in uő.–Evers, D. (Hrsg.): *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 11–27.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): *Kirche im Umbruch. Zwischen demografischem Wandel und nachlassender Kirchenverbundenheit. Eine langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens der Universität Freiburg in Verbindung mit der EKD*, Hannover, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), 2019.
- FINCKE, A.: Kirche und Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland in *Materialdienst der EZW* 80 (2017/7), 243–249.
- FISCHER, M.–ROSE, M. (Hrsg.): *Theologie der Diaspora. Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa. Von der 8. Vollversammlung entgegen genommen*, Wien, Evangelischer Presseverband in Österreich, 2019.
- FLEISCHMANN-BISTEN, W.: Diaspora III. Christliche Diaspora in ⁴RGG 2 (1999), 830–831.
- HAIRE, J.: Öffentliche Theologie – eine rein westliche Angelegenheit?
- HÖHNE, F.–OORSCHOT, F. van (Hrsg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 153–171.
- HEMPELMANN, R.: Verschärfungen des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus in *MEZW* 79 (2016/1), 3–12.
- HERMELINK, J.–HAUSCHILDT, E.–WEYEL, B.: Keine Herde von Gleichgültigen. Einige Ergebnisse der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurden missverstanden in *Zeitzeichen* 15 (2014/6), 12–15.
- HÖHNE, F.: *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen* (Öffentliche Theologie 31), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- HUBER, W.: *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile* (Herder Spektrum 5867), Freiburg im Breisgau–Basel–Wien, Herder, 2007.
- KÖRTNER, U. H. J.: *Wohin steuert die Ökumene?. Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

- KÖRTNER, U. H. J.: *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- KÖRTNER, U. H. J.: *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- KÖRTNER, U. H. J. – ANSELM, R. – ALBRECHT, Ch. (Hrsg.): *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie* (ÖTh 39), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- KÖRTNER, U. H. J.: Kirche in der Diaspora. Ekklesiologische Perspektiven für eine Kirche, in Koeniger, K. – Monsees, J. (Hrsg.): *Kirche(n)gestalten. Re-Formationen von Kirche und Gemeinde in Zeiten des Umbruchs* (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 26), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 103–124.
- KNOTT, K. – McLoughlin, S.: *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, London – New York, Zed Books, 2010.
- KRECH, V.: *Georg Simmels Religionstheorie* (Religion und Aufklärung 4), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- LANGE, E.: Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart (Handbücher der Christen in der Welt 8), Gelnhausen–Stuttgart, Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus–Kreuz Verlag, 1965.
- LUCKMANN, Th.: *Die unsichtbare Religion* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 947), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- LUTHER, M.: Ennaratio Psalmi XC (1534/35), WA 40/3, 476–594.
- MAYER, R.: *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung* (Cultural Studies 14), Bielefeld, Transcript Verlag, 2005.
- POLLACK, D.: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- POLLACK, D. – WEGNER, G. (Hrsg.): *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie* (Religion in der Gesellschaft 40), Würzburg, Ergon Verlag, 2017.
- RAATZ, G.: Zwischen Entdifferenzierung und Selbstimmunisierung. Eine kritische Analyse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in DtPfrBl 114 (2014), 552–557.
- RAJAK, T.: Diaspora II. Jüdische Diaspora, 1. Antike in ⁴RGG 2, (1999), 827–829.
- WEGNER, G.: *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- RAHNER, K.: Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt (1954) in u.ö.: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck–Wien, ⁵1988, 13–47.
- RAHNER, K.: Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils in u.ö.: *Schriften zur Theologie*, Band 8, Zürich–Köln–Einsiedeln, Benziger, 1967, 409–425.
- RIESS, H.: „Abscondita est ecclesia et valde dispera“. Begegnungen mit einem Stichwort in EvDia 53 (1983), 81–97.
- RÖHRIG, H.-J.: *Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung*

sichtigung der Zeitschrift „Die evangelische Diaspora“ (Erfurter Theologische Studien 62), Leipzig, St. Benno Verlag, 1991.

- RÖHRIG, H.-J.: Diaspora in römisch-katholischer Sicht in *EvDia* 62 (1993), 81–100.
- RÖHRIG, H.-J.: Diaspora II–III in *3LThK* 3 (1995), 201–203.
- SCHLAG, Th.: *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie* (ThSt NF 5), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2012.
- TRACY, D.: Eine Verteidigung des öffentlichen Charakters der Theologie in HÖHNE, F.–OORSCHOT, F. van (Hrsg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 37–49.
- TRINKS, U.: „Offene Kirche“. Zum Erinnern an Wilhelm Dantine in DANTINE, W.–Bünker, M. (Hrsg.): *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Innsbruck–Wien–Göttingen, Tyrolia Verlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 9–22.
- WAINWRIGHT, E. M.: „Texts@Context“ ... um einen Ausdruck zu leihen. Ein Beitrag aus Ozeanien, in HÖHNE, F.–OORSCHOT, F. van (Hrsg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 145–152.
- XVI. BENEDEK PÁPA: Die Entweltlichung der Kirche in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2011. 09. 25., online elérhető: <http://www.faz.net/aktuell/politik/papst-besuch/papst-benedikt-xvi-die-entweltlichung-der-kirche-11370087.html> (utolsó megtekintés 2023. 10. 12.).

Fordította:
Kovács Krisztián

TANULMÁNYOK

LEDAN-MUNTEAN ISTVÁN

Orvosok és betegségek a hellenizmus, illetve a korai császárság korában

ABSTRACT

PHYSICIANS, DISEASES AND MEDICINE IN THE HELLENISTIC AND EARLY IMPERIAL PERIOD. In this study I outline the image of physicians and medicine in ancient Greco-Roman society, and I deal with the expectations society had of them as well. I will look also at the most common diseases and the cures the doctors used. The latter is particularly interesting because many analogies can be drawn between the miracle stories of the New Testament and the diseases and cures that were found in ancient medical practice.

Ebben a rövid tanulmányban azt vizsgálom, hogy milyen kép élt az orvoslásról/orvosokról az ókori emberben, a görög-római társadalomban a hellenizmus és a korai császárság korában; hogyan viszonyultak az emberek az orvosláshoz/orvosokhoz, milyen elvárások fogalmazódtak meg irányukban, valamint azt is, hogy melyek voltak a gyakrabban előforduló betegségek, és milyen gyógymódokat alkalmaztak azok gyógyítására. A betegségek és a gyógymódok esetében jelezni fogom az újszövetségi analógiákat is, mivel – miként látjuk majd – az újszövetségi csodatörténetekben és az ókori orvosi praxisban előforduló betegségek között jelentős átfedések vannak. Mi több, ritkábban ugyan, ám a gyógymódok között is találunk hasonlóságokat. Rövid áttekintésemet mintegy bevezetőnek szánom egy hosszabb tanulmányhoz, melyben orvosok sírfelirataiban vizsgálom meg, hogy az ókori gyógyítók miként szemlélték a halált, illetve a túlvilági életet.

1. Negatív kép az orvosokról

Az a tény, hogy az orvos nem ingyen gyógyított, talán soha semmilyen korban nem keltett megütközést. Aszklépiosz például igen komolyan vette a honorárium, avagy mondhatnák a *méltó a munkás a maga bérére* elvét (Lk 10,7; 1Tim 5,18). Egy vakot, aki nem volt hajlandó fizetni, újra megvakított. Valamilyen honoráriumot mindenkinek, még a nincstelének is fizetni kellett. Igaz, a pénztelenek irányában Aszklépiosz elnéző volt: egy kisfiútól elfogadta fizetség gyanánt annak egyik játékkockáját is.¹ Egészen más kérdés volt viszont a kapzsiság és a pénzsóvárság. E kettő mellett gyakran az enyveskezűséget is kifejezetten az orvosi szakmával

¹ HOFFMANN–T. HORVÁTH: *Antik medicina és farmakológia*, 116.

társították. Példának hozhatjuk fel Plutarkhosz anekdotáját Fülöp makedón király orvosáról. A humoros történet szerint Fülöp királynak egyik csatában eltört a kulcscsontja. Kezelőorvosának, aki naponta kezelte, és naponként kérte a fizetséget, egy ízben ezt mondta: „vigyél amennyit csak akarsz, hisz nálad van a kulcs!”² Martialis egyenesen lopással vádolt meg egy Herodes nevű orvost. Ha ez témává válhatott egy szatirikus epigrammában, akkor az orvosok alkalmi lopása aligha lehetett elszigetelt jelenség. Pontosabban az emberek gyakran gyanakodhattak arra, hogy a házukhoz jövő orvosok alkalomadtán meglopják őket. A tetten ért Herodes igen talpraesetten azzal vágta ki magát, hogy a beteg érdekében cselekedett. Az epigramma így szól:

Clinicus Herodes trullam subduxerat aegro:
Deprensus dixit „Stulte, quid ergo bibis?”³
*Herodes, az orvos lopótököt csent el betegétől,
ám rajtakapták. Erre ő: „te ökö, azért tettem, hogy ne vedelj!”*

Idősebb Plinius (Kr. u. 1. sz) ugyancsak pénzsóvárnak tartotta az orvosokat, akik akkoriban többnyire görög nemzetiségűek voltak. Szerinte ezek a görög orvosok azért gyógyítanak pénzért, hogy bizalmat ébresszenek maguk iránt, ugyanis a rómaiak vesztét akarják. Miként az irodalmuk, az orvoslásuk is tönkreteszi Rómát. Összeesküdtek, hogy elpusztítsanak minden idegent, főleg a rómaiakat, mivel ez utóbbiakat fokozottan gyűlölik, és különösen is barbár népnek tartják. Idős Plinius azt tanácsolta, hogy a római kerülje a (görög) orvosokat.⁴ Az orvosok ártó szándéka, a szándékos vagy éppen a hozzá nem értésből fakadó kár- vagy mondhatjuk kórokozás – Martialis csipős epigrammáinak tanúsága szerint – eléggé közmondásos lehetett az ókorban, főleg a római társadalomban. Mind a négy alább idézett epigrammában az a gondolat hangsúlyos, hogy az orvos nem gyógyítja, hanem okozza a betegséget, illetve az, hogy az orvos nem a halál esküdt ellensége, miként ez elvárható lenne, hanem valójában a szövetségese.

Nuper erat medicus, nunc est vespillo Diaulus:
Quod vespillo facit, fecerat et medicus.⁵

*Nemrég még orvos volt Diaulus, most halottszállító.
Amit most tesz, orvosként azt tette korábban is.*

Oplomachus nunc es, fueras ophthalmicus ante.
Fecisti medicus quod facis oplomachus.⁶

*Gladiátor vagy most, szemorvos voltál korábban.
Azt tetted orvosként, amit most gladiátorként teszel.*

2 A magyarul is működő szójáték alapja a κλεις szó, mely egyaránt jelenthet kulcsot és kulcsontot. Vö. PLUTARCH: *Moralia. Volume III*, (3–177k), 45, idézi: COTTER: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity*, 204.

3 JANIN (szerk.): *Oeuvres Complètes de M. V. Martial. II*, 104 (Ep. 9,96).

4 PLINY, the Elder: *Natural History. Volume VIII*, (29.7), idézi: COTTER: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity*, 205. *A továbbiakban: Nat. Hist.*

5 JANIN (szerk.): *Oeuvres Complètes de M. V. Martial. I*, 40 (Ep. 1,47).

6 JANIN (szerk.): *Oeuvres Complètes de M. V. Martial. II*, 26 (Ep. 8,74).

Languebam: sed tu comitatus protinus ad me
Venisti centum, Symmache, discipulis.
Centum me tetigere manus Aquilone gelatae:
Non habui febrem, Symmache, nunc habeo.⁷

*Gyengélkedtem. Rögvest nálam teremtél
Szümmakhosz, száz tanítványod kíséretében.
Száz északi szélről fagyos kéz érintett meg, –
Lázam nem volt, Szümmakhosz. Most már van!*

Lotus nobiscum est, hilaris cenauit, et idem
inuentus mane est mortuus Andragoras.
Tam subitae mortis causam, Faustine, requiris?
in somnis medicum uiderat Hermocraten.⁸

*Velünk fürdött, és vidáman megvacsorázott,
Ma reggel vizont holtan találták Andragorászt.
Hogy halhatott meg ily hirtelen? – kérded Faustinuszom.
Hát...Hermokrátésszel, az orvossal álmodott!*

Az orvos mint a halál szövetségese egy olyan vándormotívum, melyet görög epigrammákban is megtalálunk. Az alábbi ismeretlen szerzőtől származó epigrama akár mintául is szolgálhatott Martialisnak. A szöveg egyúttal arról is tanúsodik, hogy az orvosok iránti gyanakvás nem kizárólag a római társadalomra volt jellemző.

ἰητρὸς Κρατέας καὶ Δάμων ἐνταφιαστῆς
κοινὴν ἀλλήλοισ θεῖντο συνωμοσίην.
καὶ ῥ' ὁ μὲν οὐς κλέπτεσκεν ἀπ' ἐνταφίων τελαμῶνας
εἰς ἐπίδεσμεύειν πέμπε φίλῳ Κρατέα:
τὸν δ' ἀπαμειβόμενος Κρατέας εἰς ἐνταφιάζειν
πέμπεν ὄλους αὐτῷ τοὺς θεραπευομένους.⁹

*Kráteász az orvos és Dámon, a halottszállító
Közös vállalkozásba fogtak.
Dámon a halottas öltözetről elcsent övet
Barátjának küldte, hogy kötést csináljon azokból.
Kráteász viszonzásul a halottszállítóhoz
Küldte összes betegét.*

Az evangéliumok ugyancsak céloznak arra, hogy az orvosok szenvedést okoznak a betegnek, és túl sokba kerülnek. A vérfolyásos asszony sokat szenvedett az orvosoktól (Mk 5, 25), és minden vagyonát, éveken át, rájuk költötte, anélkül, hogy azok képesek lettek volna meggyógyítani őt (Lk 8,43).¹⁰

7 JANIN (szerk.): Oeuvres Complètes de M. V. Martial. I, 224 (Ep. 5,9).

8 JANIN (szerk.): Oeuvres Complètes de M. V. Martial. I, 293 (Ep. 6, 53).

9 BEBCKY. (Hrsg.): Anthologia Graeca. XI, 125.

10 A *De vita et miraculis sanctae Theclae* című, 5. századi iratban – mely csodás gyógyulásokról számol be – ugyancsak negatív képet találunk az orvosokról. Nemtörődömség és inkompetencia jellemzi őket. Ld. HORN:

Végül az orvosoknak azt is felrótták, hogy vadásznak a kliensekre, hirdetik és reklámozzák magukat. Epiktétosz azt írja, hogy korábban a betegek hívták magukhoz az orvost, vagy a betegek keresték fel őt. A jó orvos, akárcsak a jó filozófus, nem hirdette magát.¹¹ Ez talán Jézus korának Palesztinájában is elvárás lehetett. Nem kizárt, Jézus azért tiltja meg, hogy a betegek elbeszéljék gyógyulásukat, hogy ne keltsenek ezáltal rossz szemmel nézett hírverést számára.¹² Az is különös, hogy az evangéliumokban, néhány esetet leszámítva, a betegek vagy a hozzátartozók keresik meg Jézust, és nem maga Jézus ajánlja fel a gyógyulást.¹³ Az első és a második század fordulóján, Epiktétosz korában mindenestre eléggé általános vált, hogy az orvosok, kérés és hívás nélkül keresték meg a betegeket.¹⁴ A filozófus szerint ez egy igen visszatetsző gyakorlat.

2. Pozitív kép az orvosokról

A nagy gyógyító központok (Epidauros, Knidos, Kósz) megléte és azok összefonódása a kultusszal, illetve a híres-legendás orvosok (pl. Empedoklész) csodadoktorként való tisztelete¹⁵ jelzi, hogy az ókori ember az orvoslást alapvetően mégis az istenek ajándékának tekintette. Valószínűleg nem csupán az orvosok maguk gondolták úgy, hogy a különféle hathatós gyógyszerek az istenek kezeinek tekinthetők,¹⁶ hanem a maguk a betegek is az isteni érintéshez hasonló hatást tulajdonítottak a különböző készítményeknek, illetve isteni bölcsességet azok összeállítóinak. A kontárok, kuruzslók, „halotyszállító” orvosok mellett, akik semmiféle képzésben nem részesültek – amit egyébként meg sem követeltek tőlük – szép számmal voltak kiváló mestereknél képesítést szerző, művelt, igényes és tehetséges orvosok. Ezeket, főként a felsőbb osztályok, meg is becsülték. Olyan enciklopedikus művek születtek az orvoslás tudományáról, mint például Celsus munkája, melyben még az orvos külső megjelenéséről, ruházatáról, hajviseletéről, illetve modoráról is szó esik. Az orvosok, valamint az orvostudomány megbecsültségét jelzi továbbá az is, hogy városok, vagy Rómán belül a kerületek, orvosokat alkalmaztak, akik állami fizetést kaptak, és tartoztak azzal, hogy a szegényeket ingyen kezeljék. Rómában orvosokat osztottak be a tűzoltó kohorsok mellé, de külön és állandó orvosai voltak a gladiátorkaszárnyáknak, a collégiumoknak és persze a légióknak is.¹⁷ A légiók – miként ezt egy alább közölt sírfeliratból is látni fogjuk – még állatorvosokat is vittek magukkal, akik a sereg lóállományát gondozták. Sztrábóntól tudjuk, hogy

Nexus of Disability in Ancient Greek Miracle Stories, 116–143. 129. Vö. PSEUDO-BASILIIUS: Vita et miracula sanctae Theclae.

11 EPICETUS: The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments, (Diatribai, 3.23.27–28).

12 Vö. Mt 8,4; Mk 7,36; Mk 8,26; Lk 8,56.

13 Kivételek: Mk 3,1–5; Lk 13, 10–13; Lk 14, 2–4; Jn 5, 5–9.

14 Vö. COTTER: Miracles in Graeco-Roman Antiquity, 205.

15 A nagy ókori gyógyító centrumokról, híres ókori orvosokról részletesebben ld. HOFFMANN–T. HORVÁTH: Antik medicina és farmakológia, 110–120.

16 Marcellus orvos (Kr. u. 2. sz.) azt írta, hogy a gyógyszerek az istenek kezei. Ld. STADEN (ed.): Herophilus, 417, idézi: COTTER: Miracles in Graeco-Roman Antiquity, 203.

17 Ld. ÜRÖGDI: A régi Róma, 169–172.

még a provinciák is gondoskodtak arról, hogy a városaiknak saját orvosuk legyen, akiket részint magánemberek, részint pedig a kincstár fizetett.¹⁸ Felismerték, hogy főként a járványok megfékezésében óriási szerepük van az orvosoknak. Már egy Kr. e. 3. századi rendelet, mely elrendeli egy Xenothimosz nevű orvos aranykoszorúval való megkoszorúzását, az orvos járvány idején tanúsított önfeláldozását dicséri. A szövegben szó esik még a pandémia idején munkától elcsigázott vagy megbetegedett orvosokról, valamint arról is, hogy a mindvégig talpon maradó Xenothimosz egyáltalán nem tett különbséget a betegek között.¹⁹ A megkoszorúzást elrendelő városi tanács tudatában volt annak, hogy a járvány megfékezését az orvosi tudásnak, illetve a tudás mellett az illető orvos emberi kvalitásainak, önfeláldozó segítőkészségének és jellemességének köszönhette.

3. Gyakoribb betegségek és gyógy módjaik

A klasszikus hippokratészi elv úgy szól, hogy „amit a gyógyszer nem gyógyít, meggyógyítja a kés, amit a kés nem gyógyít, azt meggyógyítja az égetővas, amit az égetővas nem gyógyít, az gyógyíthatatlan”.²⁰ Természetesen az orvosi beavatkozás, illetve az orvosok által készített gyógyszerek mellett léteztek egészen hajmeresztő népi praktikák és gyógy módok is, melyeket olyan neves „természettudósok” is komolyan vettek és népszerűsítettek, mint például idősebb Plinius. A továbbiakban a leggyakoribb antik betegségek és gyógy módjaik vázlatos ismertetésére vállalkozom, egyúttal felvillantva az újszövetségi analógiákat is.

Az egyik gyakori problémát a fül különféle megbetegedései, illetőleg a sükettség jelentették. Sokféle népi remediumot ismertek a gyógyítására, melyek közül idősebb Plinius fel is sorol néhányat. Fülfájdalmakra és hallászervi megbetegedésekre alkalmas gyógyírnak tartották a vaddisznó vagy a nőstény kecske vizeletét, a róka heréjét vagy egy sertés/ökör epéjéből, citrus- és rózsaoaljból készült kenőcsöt.²¹ Az evangéliumi híradások szerint Jézus a süketséget is gyógyította. Egy dadogó süketet úgy gyógyított meg, hogy félrevonva a sokaságtól, ujját a süket fülébe dugta, majd ujjára köpve megérintett a dadogó nyelvét. Ezt követte az imádság és egy parancs, melynek a sükettség kénytelen volt engedelmessé válni (Mk 7, 32–34). Ebben az evangéliumi jelenetben Jézust mintha egyszerre látnánk karizmatikus orvosként (az ujj bedugása a fülbe, a nyelv megérintése, nyál használata) és csodadokorként működni. Ez utóbbi minőségében mintegy ráparancsol a betegségre (effata – nyíl meg), az pedig, mint egy Jézusnak alávetett erő, engedelmessé válik.

Nem volt ritka betegség a görög-római világban a vízkór sem. A már említett Celsus, Jézus kortársa, a *De Medicina* című mű szerzője úgy vélte, hogy ezt a betegséget leginkább mértékletes életmóddal lehet sikeresen gyógyítani. Celsus elmesél egy anekdotát is Antigonus király egyik barátjáról, aki közepes súlyosságú vízkórban szenvedett, és zabolátlan, mértéktelen életmódot folytatott. Egyik

18 STRABÓN: *Geographica*, 4.1.5 (C 180–181), idézi: COTTER: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity*, 206.

19 A teljes szöveget ld. HOFFMANN–T. HORVÁTH: *Antik medicina és farmakológia*, 119–120.

20 LLOYD (ed.): *Hippocratic Writings*, (Aphorisms 7.87)

21 *Nat. Hist.*, (28.48).

orvosa szerint éppen életmódja gátolta meg a gyógyulásban, sőt magának a betegségnek a mélyebb oka is személyiségében rejtett. Emiatt aztán hiába is itta rendszeresen (gyógyszerként) a saját vizeletét, egyenesen a vesztébe rohant.²² Lukács evangéliumában, talán nem is egészen véletlenül, egy előkelő házban tartott ebéden (lakomán) találkozunk egy vízkórban szenvedő beteggel, akit Jézus, egyébként kéretlenül, meggyógyított (Lk 14, 1–4). Mivel a következő fejezetben az elveszettség állapotáról, a kicsapongó életmódot folytató fiatalabb fiúról, egyáltalán Jézusnak a bűnösök iránti viszonyulásáról van szó, megkockáztathatjuk, hogy a lakomán árgus szemmel figyelő farizeusok arra (is) kíváncsiak, hogy mit tesz Jézus – és ráadásul szombaton – egy olyan beteggel, akinek szenvedését zabolátlan életmódja okozta, és természetesen nincs közvetlen életveszélyben. A gyógyítás úgy történt, hogy Jézus egy határozott mozdulattal maga elé rántotta a beteget (ἐπιλαβόμενος), majd felszabadította a betegség kötöttsége alól, amit úgy is érthetünk, hogy együttal bűnei alól is feloldozta (ἀπέλυσεν, vö. Lk 6,37; Mt 18,18).

Félelmetes, hátborzongató betegség, *morbis sacer* volt az epilepszia, melyről ugyanakkor azt tartották, hogy az epilepsziás roham alatt egy istenség szállja meg az embert. A legismertebb ókori személyiség, aki ebben a betegségben szenvedett, Iulius Caesar volt.²³ Hippokratész szerint a betegség kiváltó oka az, hogy az agy túl nyirkos és tele van váladékkal.²⁴ A betegségre léteztek népi gyógymódok is, úgymint a medve heréje, vaddisznó vizelete vagy a kancatej. Roham közeledtével, annak megelőzésére hasznosnak tartották, ha a beteg a számarkanca szagát lélegzi be. Ez különösen akkor használt, ha a kanca ellés után volt, és hímet ellett.²⁵ Celsus a rohamok megelőzésére azt ajánlotta, hogy a beteg kerülje a húst, főként a disznóhúst, a napfényt, a fürdőt, a hideg bort, a nemi életet, és minden stresszel járó foglalatosságot (pl. az üzleti ügyeket). Az Újszövetségben az epilepszia ugyancsak egyfajta *morbis sacer*, ám nem Istennel, hanem a démoni erővel hozták kapcsolatba. Epilepsziás tüneteket mutat Márk evangéliumában a néma lélektől megszállt fiú (Mk 9, 14–29), akinek habzik a szája, a földön fetreng, és végül megmerevedik. Máté evangélista egyenesen holdkórosnak (σεληνιαίς) nevezi a fiút (Mt 17,15). A gyógyítás abból állt, hogy Jézus ráparancsolt a tisztátalan lélekre, az pedig elhagyta a beteget. Különösen Márk és Lukács evangéliumában nyilvánvaló, hogy Jézus nem az epilepsziás rohamot enyhíti (hiszen a vele való találkozás még súlyosabbá is teszi azt, vö. Mk 9,26; Lk 9, 42), hanem végleges szabadulást nyújt. A gonosz lélek nem csupán ideig-óráig hagyja békén a beteget (vö. Lk 9,39b), hanem végérvényesen eltávozik a belőle. Az epilepszia végleges gyógyításának, azaz a tisztátalan lélek kiűzésének a kulcsa pedig az imádság, illetve a böjtölés (Mk 9,29; Mt 17,21).

A szembetegségekre (a vakság különböző fokozataira) ugyancsak léteztek szakszerű orvosi kezelések és népi gyógymódok. Hippokratész a szembetegségekre a különféle készítmények mellett ajánlotta a tiszta bor fogyasztását, illetve a fürdést

22 CELSUS: *On Medicine*. Volume I: Books 1. De Medicina, 3.21.2–3.

23 EVANS: *Word Biblical Commentary*. Mark 8:27–16:20, 51.

24 COTTER: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity*, 211.

25 *Nat. Hist.*, (28.63).

és a gőzölést is.²⁶ A népies gyógymód pedig a szem reggelenkénti (saját) nyállal való kenetése volt.²⁷ Természetesen ezek a gyógymódok inkább a szemgyulladásokra, illetve a részleges vakságra, látáskorosodásokra vonatkoztak. A vakság nyállal való gyógyítására az evangéliumi csodatörténetekben is találunk példát. Nyálával gyógyította meg Jézus a bétsaidai vakot, illetve miután a vak a nyállal való megkenés után csak részlegesen nyerte el/vissza a látását, Jézus meg is érintette a szemét. Az érintés után teljesen kitisztult a beteg látása (Mk 8, 22–26).

Különösen Róma városában szenvedtek az emberek a kízó láztól, melynek az volt az oka, hogy a város mocsaras, egészségtelen levegőjű területen feküdt. Főként nyaranta okozott ez problémát, és adott munkát az orvosoknak.²⁸ Aszklépiádész, a Kr. e. 1. században, Rómában praktizáló orvos úgy tartotta, hogy a lázbetegségben szenvedő beteget az első napokban nem szabad aludni hagyni, ébren kell tartani, és szomjaztatni kell. Aszklépiádész még a szájjá kiöblítését sem engedte meg.²⁹ Az Újszövetség Jézus egyik első gyógyításaként említi Péter láztól szenvedő anyósának a meggyógyítását. A gyógyítás úgy történt, hogy Jézus megfogva az asszony kezét, talpra állította. Lukács elbeszélése szerint Jézus ráparancsolt a lázra – mint ha az valamilyen testet megszálló démoni erő lett volna –, ami így az elhagyta az asszonyt (Mk 1, 31, Mt 8, 15, Lk 4,39).

Több bőrbetegségnek is gyűjtőfogalma volt a lepra, melyet a népi gyógyászat a böjti (ieiunius), azaz az éhgyomrú nyállal való folyamatos kenetéssel vélt orvosolni.³⁰ Hippokratész egyébként nem annyira betegségnek, mint inkább testi elváltozásnak tartotta.³¹ Az evangéliumokban feltehetően az ún. csomós lepráról van szó, mely testi deformálódást okozott.³² Jézus a beteg test érintésével vagy hatalmi szóval gyógyította meg a leprában szenvedőket, és ugyanakkor arra utasította őket, hogy mutassák meg magukat a pap(ok)nak, mivel csak a pap nyilváníthatta kultikusan is tisztának a leprást (Mk 1, 40–45 és párhuzamos helyek, Lk 17,11–14).³³

Végül említsük meg a halottak orvosok általi feltámasztását is, melynek érdekes szemléletét találjuk Apuleius egyik beszámolójában. Apuleius története szerint Aszklépiádész vidéki házából a városba tartva szembetalálkozott egy nagy temetési menettel. Megkérdezte, hogy kit temetnek, de senki nem válaszolt. Kíváncsian közelebb lépett, és azt látta, hogy a halott már be volt balzsamozva, és készen állt a halotti máglyára. Többször megtapogatta a halottat és észrevette, hogy pislákol még benne az élet. Ekkor felkiáltott: „É! Dobjátok el a fáklyákat, romboljátok le a máglyát, a halotti lakomát szolgáljátok fel a saját asztalán.” A tömeg ekkor morajlani kezdett. Egyesek azt mondták, hogy hinni kell az orvosnak, mások kigúnyolták a tudományát. Végül, noha a rokonok ellenállásába ütközött, akik már talán meg is kapták az örökséget, vagy csak nem hittek neki, meggyőzte őket, hogy halasszák

26 LLOYD (ed.): Hippocratic Writings, (Aphorisms 6.31).

27 Nat. Hist., (28.7), 37–38.

28 ŪRÖGDI: A régi Róma, 169.

29 CELSUS: On Medicine. Volume I: Books 1, (3.4.2–4).

30 Nat. Hist., (28.7).

31 HIPPOCRATES: Volume V, 35.

32 COTTER: Miracles in Graeco-Roman Antiquity, 218.

33 DAVIES–ALLISON: Commentary on Matthew VIII–XVIII, 15.

el a temetést. Aszklépiádész ezek után hazavitte a férfit, felélesztette, és lelkét, mely testének rejtett zugaiban rejtőzött, bizonyos gyógyszerekkel megerősítette.³⁴ Bár az elbeszélés több eleme is emlékeztet az evangéliumok feltámasztástörténeteire (temetési menet, gúny/kinevetés motívuma), nyilvánvaló, hogy Apuleius történetében valójában nem feltámasztás történik, hanem felélesztés. A férfi nem halt meg, csupán halottnak hitték. Celsus is úgy gondolta, hogy a halottak „feltámasztása” azt példázza, hogy az orvos is tévedhet, és hozzáteszi, hogy a tévedés nem az orvostudomány, hanem az orvos számlájára írható.³⁵ Az ilyen esetekben nem feltámasztás történik, hanem egy téves orvosi diagnózis helyesbítése és „felülírása”. Ezzel szemben az evangéliumi feltámasztástörténetek hangsúlyozzák, hogy a halál csakugyan beállt, Jézus pedig a halálból hozta vissza Jairus leányát vagy a naini fiatalembert (Mk 5, 35–43 és párhuzamos helyek, Lk 7, 11–15). A lélek nem megbújt valahol a test valamelyik zugában, hanem eltávozott, Jézus beavatkozására pedig visszatért (Lk 8,55). A halál beálltának minden kétségen felüli valóságága még nyilvánvalóbb Lázár feltámasztásának történetében, ahol a holtak már szaga is van (Jn 11, 39). Csupán Eutikhosz esetében olvasunk arról, hogy noha Pál hallgatósága halottnak hitte a fiút, még benne volt a lélek (ApCsel 20, 9–12). Természetesen az evangéliumi feltámasztástörténetek nem csupán egyszeri csodaesemények, hanem jelzik, hogy Jézus közelében élet vár az emberre ott, ahol halálra számítana.³⁶ Ezért aztán ezek a történetek valójában túlmutatnak önmagukon.

Összegzés. Kiértékelés

Tanulmányomban vázoltam, hogy milyen kép élt az orvoslásról/orvosokról az ókori emberben és a görög-római társadalomban, hogyan viszonyultak az emberek az orvosláshoz/orvosokhoz, milyen elvárások fogalmazódtak meg irányukban, valamint azt is, hogy melyek voltak a gyakrabban előforduló betegségek, és milyen gyógymódokat alkalmaztak azok gyógyítására.

Több ókori szerzőnél is negatív képet találunk az orvoslásról, illetve az orvosokról. Leggyakrabban a pénzsóvársággal, szándékos károkozással, hozzá nem értéssel vádolták meg őket, illetve azzal, hogy páciensek után vadásznak. Az ókori emberek, illetve a görög-római társadalom ennek ellenére alapvetően pozitívan viszonyult mind az orvosláshoz, mind pedig az orvosokhoz. Jó példa erre a nagy gyógyító központok (Epidauros, Knidosz, Kóosz) megléte és azok összefonódása a kultusszal, valamint a híres-legendás orvosok (pl. Empedoklész) csodadoktorként való tisztelete, miként az is, hogy a városok vagy Rómában a városrészek igyekeztek saját orvost foglalkoztatni. A művelt, igényes és tehetséges orvosok igen nagy megbecsülésnek örvendtek.

Ami a gyakrabban előforduló betegségeket és alkalmazott gyógymódjaikat illeti, észre kellett vennünk a szembeszökő átfedéseket az újszövetségi csodatörténetek-

34 APULEIUS: *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, 207–208.

35 CELSUS: *On Medicine. Volume I: Books 1, 2.6.16–18.*

36 Vö. LEDÁN M.: *A halál mint álom*, 171–178.

ben, illetve az ókori orvosi praxisban előforduló betegségek és esetenként azok gyógy módjai között. Az ókori orvos leggyakrabban a fül, a szem megbetegedéseivel, epilepsziával, vízkórral, leprával, lázzal találkozhatott, de megesett az is, hogy holtat támasztott fel, vagy legalábbis a halál torkából hozott vissza embereket.

Felhasznált irodalom

- APULEIUS, L.: *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, Oxford, Clarendon Press, 1909,
- BEBCKY, H. (Hrsg.): *Anthologia Graeca. I–XVI*, (1–4), München, Ernst Heimeran Verlag, 1957–1958.
- CELSUS, A. C.: *On Medicine. Volume I: Books 1–4*, (Eredeti címe: *De Medicine, Vol. 1*, [é. n.]), (1/3), (Loeb Classical Library 292), London–Cambridge, William Heinemann–Oxford University Press, 1935.
- COTTER, W., C. S. J.: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, Routledge, London–New York, Routledge, 1999.
- DAVIES, W. D.–ALLISON, D. C.: *Commentary on Matthew VIII–XVIII. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume II*, (1/3), (International Critical Commentary), London–New York, T&T Clark, 2004.
- EPICETUS: *The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments*, (2/2), (Loeb Classical Library), Cambridge–London, Harvard University Press–William Heinemann, 1928.
- EVANS, C. A. : *Word Biblical Commentary. Mark 8:27–16:20*, (2/2), (Word Biblical Commentary 34B), Dallas, Word Books, 2002.
- HIPPOCRATES: *Volume V. Affections. Diseases 1–2* (Loeb Classical Library 472), William Heinemann, London, 1988.
- HOFFMANN, Zs.–T. HORVÁTH, Á.: *Antik medicina és farmakológia*, Szeged, JATEPress, 2019.
- HORN, B. C.: Nexus of Disability in Ancient Greek Miracle Stories: a Comparison of Accounts of Blindness from Asklepieion in Epidaurus and the Shrine of Thecla in Seleucia, in Laes, Ch.–Goodey, Ch.–Rose, M. Lynn (eds): *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies. A Capite ad Calcem* (Mnemosyne, Supplements, History and Archaeology of Classical Antiquity 356), Leiden–Boston, Brill, 2013.
- LEDÁN M., I.: *A halál mint álom. Az újszövetségi álom-eszkatológia az ógörög sírfeliratok tükrében* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékének Kiadványai 1), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszéke, 2021.
- LLOYD, G. E. R. (ed.): *Hippocratic Writings* (Penguin Classics), Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- JANIN, J.: *Oeuvres Complètes de M. V. Martial. I*, (1/2), (Bibliothèque Latine-Française 40), Paris, Garnier Frères, 1864.
- JANIN, J.: *Oeuvres Complètes de M. V. Martial. II*, (2/2), (Bibliothèque Latine-Française 41), Paris, Garnier Frères, 1864.

- PLINY, the Elder: *Natural History*. Volume VIII. Books. 28–32, (Loeb Classical Library 418), Cambridge, Harvard University Press–William Heinemann, 1963.
- PSEUDO-BASILIIUS, S. von: *Vita et miracula sanctae Theclae. Leben und Wunder der heiligen Thekla. Griechisch-deutsch* (Fontes Christiani 5), Berlin, Verlag Herder, 1921.
- PLUTARCH: *Moralia. Volume III. 172 A–263 C, (3/15)*, (Loeb Classical Library, 245), Cambridge–London, Harvard University Press–William Heinemann, 1961.
- STADEN, H. von (ed.): *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- STRABÓN: *Geographica*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1977.
- ÜRÖGDI, Gy.: *A régi Róma*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1963.

KIS KLÁRA

A mediáció lehetőségei a „békéltetés szolgálatában”

„Istenünk, köszönjük, hogy nemcsak a bé-
kesség, de a béke is nálad van. És köszön-
jük, hogy mindkettőt nekünk tartogatod.”

(Az imádság elhangzott
a DRHE 2023. március 4-i reggeli áhítatán)

REZÜMÉ

Mediation ist eine Methode zur Konfliktbeilegung, in der ein neutraler Dritter auf freiwilliger Basis zwischen zwei oder mehr Parteien vermittelt und sie darin unterstützt, gemeinsam eine interessen-gerechte Lösung zu erarbeiten. In Mediation werden Konflikte auf eine konstruktive und strukturierte Art und Weise bearbeitet. Das Ziel ist es, dass die Parteien gemeinsam mit der Unterstützung des/der Mediator/in den Konflikt einer Lösung zuführen, die die Interessen und Bedürfnisse beider Konfliktparteien befriedigt. Aber wie ist das Interesse an diesen Art Frieden schaffen? Hat das etwas mit dem „Versöhnung“ im biblischen Sinne (2Kor 5,19) zu tun? Hat die Mediation eine Theologie? Oder ist die Mediation einer Art praktische Versöhnungstheologie?

1. Békéltetés bibliai aspektusból

„Szeretném rátok terhelni az Igét. Nincs értelme semmiféle vallásoskodásnak, ha nem oldjátok meg az igaz emberi kérdéseket. A vallás gyakorlása nem más, felekezettől függetlenül, mint hogy beteg lelkek, meg nem oldott problémákkal imádják az Istent: legalább valami kis malasztot, ha már a problémákat nem tudom megoldani. Ezzel szemben mondjuk ki, hogy nem tűri az Isten annak a beteg léleknek a hódolatát, aki a problémák megoldásának nehezebb útja helyett a vallásoskodás könnyebb útját választja. Hagyjátok abba a vallásoskodást, menjetek az emberek után, akik kínlódnak, mégpedig miattatok kínlódnak. Jézus nem vallásoskodásra szólít, hanem elküld az emberekhez, nem a templomba szölongat, hanem egy-mással való rendezetlen ügyeink rendezésére hív. Őrizkedjete a vallásos megoldásoktól, amikbe belemenekültök az engedelmesség elől, mert könnyebb Jézust imádni és az Igét tanulmányozni, mit rendezetlen dolgainkat rendezni.”¹

Farkas József² szavainak szembesítő karaktere józanságra int. A vallásos hitgyakorlatban oly gyakran megjelenő *spirituális bypass* jelenségének veszélyére hívja fel a figyelmet, amely az emberi élet különböző színterein előfor-

¹ STEINBACH: Farkas József „eretnek evangéliuma”, 54l.

² „Az 1914-es születésű Farkas József református lelképásztor tanulmányai és segédlelkészége után, 1948-ban lett a Gyulai Pál utcai gyülekezet – hivatalos nevén a Budapest-Klauzál téri Református Egyházközség – lelkesze, ahol haláláig szolgált. A Gyulai Pál utcai gyülekezetben teljesedett ki teológiai és gyülekezetformáló tevékenysége, és közben a Reformátusok Lapjába is írt. Rövid időre egyházkerületi főjegyző is volt. 1987-ben vonult nyugdíjba, de haláláig (1999) hirdette az örömhírt.” Vö. FARKAS: A világ tele van Istennel, 20l. Igehirdetéseit meghatározó alapelvek: „Jézus Krisztus van a Biblia felett, Ő minden írásértelmezés alapja. Tágas nyitottság más tudományok felé, a világ nem vallásos része felé, mert Isten az egész világ Ura. Az egyház tanítása nem

duló problémákat bizonyos keresztyén ideálok okozta sürgető harmóniatörekvés okán elemeli a valóságtól, és konkrét megoldások helyett valamiféle életidegen, nagy, lelki igazság zsákutcájába tereli. Elkerülve a hasonló megoldási kísérleteket, úgy szeretném az *emberi konfliktusok problematikáját* a „békéltetés szolgálatának” fényköréhez tartani, hogy annak vertikális és horizontális dimenziói is a helyükön kezelve jelenjenek meg.

Hogy miben áll ez a bibliai kifejezés; a „békéltetés szolgálata” (διακοιμία τῆς καταλλαγῆς), arról a második Korinthusi levélben ezt olvashatjuk: ⁸*Mindez pedig Istentől van, aki megbékéltetett minket önmagával Krisztus által, és nekünk adta a békéltetés szolgálatát.* ¹⁹*Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és ránk bízta a békéltetés igéjét.* ²⁰*Tehát Krisztusért járva követségben, mintha Isten kérne általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg Istennel!* (2Kor 5,18–20)

Pál szép foglalatát adja itt az Újszövetség megbékélés teológiájának, de nem itt beszél erről először a Szentírás. Az Ószövetség paradigmatorténetei már a Biblia első lapjain elének tárják az emberi együttélés alapvető mintázatait, a bűn és megbékélés változatait (Káin és Ábel, Jákób és Ézsau, József és testvérei...). De az Újszövetség egyes példázata is megjelenítik ezt a témát, még ha éppen a megbékélés elutasíthatósága szempontjából is (A tékozló fiú példázata, Lk 15, 11–32; A gonosz szolga példázata, Mt 18,21–35; A hamis sáfár példázata, Lk16,1–8). Ha a Bibliában leírt, vagy jelképesen megjelenő megbékélési folyamatokat áttekintjük, látnunk kell, hogy a Szentírásban létezik egy *jogi* szempontú megközelítés, amelyben az emberek egymás közötti megegyezése dominál. Létezik egy *kultikus* szempont is, amelyben a megbékélés mint engesztelési cselekmény, a „bűnhődés” felől értelmezendő, s végül létezik a *krisztológiai* szempont, amelyben a megbékélés mint Krisztus emberekért végzett munkája jelenik meg.³

A *békéltetés, békítés* munkáját tehát elsősorban Isten végezte el Jézus Krisztus által a tőle elszakadt világ és önmaga között, ami alapja lett minden pozitív változásnak. Ebbe a munkába vonja be Isten az övéit, rájuk bízva a „békéltetés szolgálatát,” ami egyrészt egy vertikális irányultságú feladat, melyben Isten és ember kapcsolatának helyreállítása a cél. Ennek a „békítő munkának” az emberi közreműködés mellett is Isten marad a végső alanya, megvalósulásában pedig nélkülözhetetlen a transzcendens faktor.

„Addig, ameddig Isten haragja rajtunk van, semmilyen lehetőség nincs arra, hogy természetünk romlottságában bármilyen változás történjék. Viszont, ha ez a harag elfordul felőlünk, amint a Káté mondja, »újból megbékülünk Istennel«, akkor ebben a megbékélésben, Istennek újra felénk forduló szeretetében élve elnyerhetjük azt az ajándékot, hogy lényünk legbelső lényegében másokká leszünk, mint amik magunkban voltunk és volnánk. Rövidre fogva: az Istenhez való viszonyunk, vagy-

foglalható egy zárt rendszerbe. A régi tartalmakat új edénybe kell tölteni. A jelen és a jövő fontosabb, mint a múlt értékes hagyományai. Több az élet, több az ember, mint bármelyik igazság, ezért a keresztyénség nem lehet embertelen, hanem vigasztalást nyújtva reménységre biztat. Az ígéhirdetés a gyülekezettel való együttgondolkodás, egy teológiai szellemi műhely.” Vö. STEINBACH: Farkas József „eretnek evangéliuma”, 535.

³ KLEIN: Bosszú helyett megbocsátás, 55.

is jobban mondva: Istennek hozzánk való viszonya az elsődleges kérdés; hozzá képest másodlagos kérdés az, hogy milyen állapotban van az életünk.⁴

De a 2Kor 5,18–20-ban szereplő „békéltetés szolgálatát” az emberekért és a világegyetért való szolgálatként is értendő, amelyben földi „életünk állapota” is szempont, a „megbékélést” pedig egyetemes és nemcsak belső egyházi szempontja szerint kell értenünk. Más deuteropáli helyek (Kol 1,20kk, Ef 2,16) Krisztust szintén nem csupán Isten és az emberek közötti megbékéltetőként jellemzik, hanem az emberek és a népek közötti megbékéltetőként is. Ebből az következik, hogy a megbékélést ugyan a gyülekezetben éljük meg, de az nem korlátozódik csupán a keresztények belső körére.⁵

A megbékélés horizontális dimenziója nem mellérendelődik a dogmatikai szempontokhoz (megbékélés Istennel, embertársakkal, önmagunkkal) mint „etikai alkotóelem”, hanem közvetlenül összefügg azzal. Az embertársakkal való megbékélést értjük alatta, melynek Istennek az emberekkel való megbékéléséről nyert hitbeli bizonyosság az alapja. Az emberek egymás között végbemenő megbékélési cselekedetében egy már Isten által megteremtett valóság realizálásáról van szó, a bibliai intelmek alapkánonja szerint: „légy, ami vagy!” Azaz: Isten megbékéltetési tette alapozta meg a mi feladatunkat arra, hogy megbékéljünk, és Isten megbékéltetési tette teszi szükségessé a mi békéltetési szolgálatunkat is. (2Kor 5,19)⁶ Vertikális és horizontális dimenzió tehát egymástól nem elválasztható. Käsemann szerint „az evangélium felvizezése zajlik mindenhol, ahol szétválasztják a testet és a lelket, az üdvösséget és a [...] földi segítséget.”⁷

Jézus nemcsak hogy egyben tartja ezt a két dolgot, de meg is cseréli az illő sortrendet, amikor az emberi ügyet elébe helyezi Isten ügyének.

„Zsidó fülek számára elképesztő dolgot mond, amikor a Mt 5,23–24-ben azt kéri; előbb embertestvéreddel rendezd el dolgadoit, és akkor jöjj, hogy keresd az Istennel való szövetség és békesség útját. [...] Ha a békességet egyszóval csak vele keressük, és kihagyjuk belőle az embert, ez a béke nem lehet valódi, mert Isten nem attól függetlenül ad nekünk békét, hogy mi adunk-e békét a másoknak, és törődünk-e a másik megzavart világának békéjével. A világban való rend helyreállítását ránk bízta az Isten, és nem menekülhetünk el ez elől a templom, az áldozat (úrvacsora) világába.”⁸

A horizontális békéltetés (mediáció) és a bibliai értelemben vett „békéltetés” szerves egységét a két legnagyobb üdvtörténeti esemény is megerősíti. Az egyik az ószövetségi exodus, a másik pedig az újszövetségi húsvét, a feltámadás eseménye. A két hatalmas szabadítástörténetet az különbözteti meg a vallástörténet egyéb megváltásmítoszaitól, hogy az embert nem ragadja ki történelmi kontextusából,

4 VICTOR: Victor János kátémagyarázata, 6.

5 KLEIN: Bosszú helyett megbocsátás, 116.

6 I. m., 79.

7 KÄSEMANN: Isten eszkatológikus országa. Előadás Melbourne-ben, idézi: SZATHMÁRY: Teológiai antropológia dióhéjban, 141.

8 SZATHMÁRY: Teológiai antropológia dióhéjban, 141.

hanem meghagyja földi valóságában. Vagyis ennek a világnak az eseményeit nem lehet leértékelni. Bonhoeffer szavaival: „az evilágit nem lehet idő előtt érvénytelennek nyilvánítani.” Ilyen értelemben a resztoratív konfliktuskezelés módszerei vagy a helyreállító igazságszolgáltatás is lehetnek olyan megfeleltetési pontok, amelyekhez az egyház és teológia odakapcsolja a maga felismerési és szakmai kompetenciáit.⁹

2. A mediáció esélyei Magyarországon

Hogy van-e kimutatható összefüggés a mediációs eljárás mint módszer meghonosodása és az azt fogadó közösség, akár nemzet gondolkodása, cselekvési kultúrája között, arról vizsgálatok hiányában nincsenek adataink. De érdekes gondolatkísérlet lehet, hogy akár nemzetkarakterünket leíró irodalmi szemelvények alapján vegyük fontolóra, milyen esélyei vannak/lehetnek közöttünk egy együttműködést és párbeszédet támogató kommunikációs technika beépülésének. Egy csokorra való a legérdekesebb irodalmi, szociológiai idézetekből.

Reginó apát (889): „mindig később cselekedni, mint szavaival kérdezni.” Bölcs Leó (904, a hadi taktikáról): „ez a nép pompa és jólét helyett arra törekszik, hogy ellenségeit férfias bátorsággal legyőzze.” Rónay (1847, Jellemisme): „Hibáit nem ismeri el, tévedései felett nem búslakodik; hibáiért, veszteségeiért mást okol; lemaradásáért a körülmények és mások a felelősek.” Ady (1909, Magyar viték bíborban) „Magyar dölyffel fölrugom, /Hogyha bánt és nem ért meg, /A világot.” Prohászka (1935, Vándor és bujdosó): „a rejtőzködés a védekezés, a biztonság keresése és megőrzésére való készítés, ezekből alkotja meg a passzív rezignáció és ellenállás, az ellenzékiesség és párttűzés, mint magyar magatartások színes csokrát.” Bibó: (1939, A magyar jellemről): „Nagy nemzeti cselekményekre, fellendülésekre a magyar majdnem mindig csak megháborítások, sértések alapján szánta el magát.” Hankiss (1999): „A nemzetet egyfajta traumatikus-diszkriminatív szemlélet jellemzi, amely nemzeti ellenségeskedést és egyre erőtejesebben megmutatkozó véres harcokat eredményez.” Tölgyessy (2009): „A konszenzusos alapértékek hiányában csak a másik fölött aratott totális győzelem jöhet számításba a konfliktus lehetséges megoldásaként.”¹⁰

De a nemzetkarakterológia sokak által megkérdőjelezett megállapításain túl tudományos igényű vizsgálati eredmények is születtek a magyar lelkiállapotról, melyek következtetni engednek a mediáció mint konfliktusrendezési módszer megtapadásának lehetőségeire. A Geert Hofstede, holland szociálpszichológus által kidolgozott („kultúra mint mentális szoftver”) modell leírása alapján a leg-erősebb magyar attitűd a *bizonytalanságkerülés* (az élet állandó fenyegetettség, magas stressz- és szorongásszint, menekülés a kétes helyzetektől akár kockázatos magatartás árán is, idegengyűlölet, erős a nacionalizmus veszélye, eltérő nézeteket képviselő emberek nem lehetnek személyes barátok). A bizonytalanságkerülés

9 FAZAKAS: A Krisztus áldozatára való emlékezés és a kiengesztelődés társadalmi relevanciája, 40.

10 FERENCZI: Konfliktus, ami összeköt, 49–85.

kultúrájában pedig konfliktus esetén a legbiztonságosabb menekülési útvonal befelé van, a *sérelem, a sértettség valóságába*. Ez mindenestre megnehezíti a mediációt, az utat az *én-től a mi-be*.¹¹

A mediációt, a módszer meghonosodását a demokratikus átalakulás tette lehetővé Magyarországon. Ennek során ugyanis a társadalmi kommunikáció számos jellegzetessége megváltozott. Például a hatalom és az emberek érintkezésében új szabályok lettek érvényesek:

- új közvetítő funkciójú csoportok léptek be (civil és érdekvédő szervezetek)
- az egyezkedő felek státusza megváltozott (választott vezetők – választópolgárok)
- központi utasítás helyett párbeszéd, tárgyalás, érdekegyeztetés működőképes.¹²

A rendszerváltás generálta pozitív társadalmi várakozások és személyes váradalmak azonban magukban hordozták a csalódás lehetőségét, ami nem is maradt el. A 20 évvel a váltás után lefolytatott vizsgálatorozatban (Hungarostudy 2002, 2006) a magyar lelkiállapot,¹³ az életesélyek és belső erőforrások minősége negatív tendenciát mutatott. A társadalmi bizalmi tőke elapadása¹⁴ és az anómia jelensége csökkentette a keresletet a párbeszéd mint kommunikáció lehetősége iránt, és megerősítette a mélyben ható, kibeszéletlen történelmi traumák okozta bizalmatlanság, frusztráció és elkeseredett passzív agresszió pszichológiáját és viselkedésbeli mintázatait.

S azóta több külső tényező is növelte a magyar társadalom *radikalizálódásnak* való kitettségét (2008. gazdasági válság, 2015. migrációs válság, 2020–21. Covid-19 pandémia, 2022. orosz-ukrán háború, 2023. arab-zsidó konfliktus kiújulása). A világ egyre átláthatatlanabb és félelmetesebb, ami George E. Sorel (1847–1922) francia filozófus „jóslata” szerint¹⁵ a XX. századi (XXI. századi is!), a világot nem értő, csak használó emberiségben felkelti a primitív kultúrákhoz való vonzódást. Ez pedig lehetővé teszi, hogy a világot az a jól szervezett kisebbség irányítsa majd, amelyik a legegyszerűbb és megnyugtatóbb mítoszokat (ál-realítás!) tudja felkínálni magyarázatul a világ bonyolultsága miatt szorongó embereknek. „Egy ilyen konstellációban békés és jó szándékú emberek tömegei válnak belsőleg (később esetleg külsőleg is...) mozgósíthatóvá. Látva a világ aggasztó képsorait, félelmeikkel egyedül maradván, elképzelt katasztrófa forogatókönyvekkel a fejükben, hiteles *információk híján* úgy érzik; nincs mire várni, valamit tenni kell! És gondolkodás nélkül csatlakoznak azokhoz, akiknél ott van a mindent magyarázó, hézagtalan világkép.”¹⁶ Ennek a lehetőségnek a szellemi-ideológiai hátterét látszik megteremteni az az utóbbi években egyre inkább tapasztalható jelenség, amit az európai politikai filozófia antimodernista fordulataának nevezhetünk.

Bizonyos politikai erők már nem a megszokott politikai diskurzusok, demokratikus folyamatok struktúráját veszik igénybe, hanem valami egészen mást: spirituális-

11 I. m., 90–91.

12 BARCY–SZAMOS: „Mediare necesse est”, 2.

13 KOPF (szerk.): Magyar lelkiállapot 2008.

14 KOPF–SKRABSKI: A bizalom mint társadalmi tőke, 188–195.

15 FRIDERIKUSZ MOST: Popper Péter a hétköznapi fasizmusról, 2007.

16 KRONE–SCHMALZ: Respect geht anders, 53.

szakrális háborúra van szükség, amelynek során a saját politikai hitüket egyetemes érvényűnek tekintve szeretnék megszabadítani az emberiséget (de legalábbis saját közösségüket) az erkölcstelen, beteges, gonosz és romlott, s ebbéli tulajdonságai miatt az igazakra állandó fenyegetést jelentő ellenségtől. Az ellenségnek egyfajta esszencializálása, vagy másképpen kifejezve „a politikai ellenség konstruálása”,¹⁷ az ellenséggel való rögeszmés foglalkozás, s arra való folyamatos hivatkozás a fennálló és állandósuló fenyegetettséget szándékozik eltúlozni legfőképpen azért, hogy mintegy racionalizálja az ellenséggel szembeni drákói lépések megtételének szükségességét és elkerülhetetlenségét, s igazolást nyerjen a megszokottól és konszenzuálisan elfogadottól eltérő eszközök igénybevételére. Politikai szándékok metafizikai síkra emelése, vagy üdvtörténeti keretbe állítása olyan „szupraracionális legitimációs törekvés, amely a magasabb rendű értékek védelméről lévén szó, végző soron mindent igazol, mindent megengedhetővé tesz akár még a konszenzuális elveken nyugvó demokratikus szabályok megkérdőjelezését, megkerülését, vagy „szükséghelyzetben” felrúgását is.”¹⁸

Ez a politikai paradigma először a kommunikáció szintjén teremt lehetetlen helyzetet. Mivel képviselői a politika tereit Jók és Gonoszok harcának dichotómiájában látják, a „Jó” oldalon állva, megkérdőjelezhetetlen igazságok birtokában eleve nincs, miről tárgyaljanak, egyeztessenek bárkivel is. „Kritikának, érveknek nincs helye; a Gonosszal egy fundamentalista nem folytat párbeszédet.”¹⁹ Mivel a szemléletmódokat világok választják el, az esély az értelmes diskurzusra a nullához konvergál. Kommunikációjukat a mögötte levő attitűd a közlés paródiájává teszi, ahol a szavak nem hidakat, hanem falakat építenek, jelentésük elhajlik, értékük devalválódik, s összemocskolt csomagolópapírjaivá válnak a bennük lappangó rettenetnek. A beszéd demagógiák tárházává válik, primitív jelszavakká egyszerűsödik, vagy eldurvul, de a hangerő növelése mellett is süketek párbeszéde marad, egyfajta verbális hidegháború színtere.

Nos, a fentiekből kiderül, hogy mi magyarok nem tartozunk a kifejezetten békülékeny karakterek közé, s a fentebb felsorolt nehezítő körülmények komoly kihívások elé állítják a mediáció szakembereit, népszerűsítőit. De ha ránézünk a magyarországi helyzetre a mediáció gyakorlatát számokban is kifejezve, akkor lehetünk bizakodóak.

A rendszerváltás után meghonosodó mediáció segítő szakembereinek képzésében nagy szerepet vállaló egyik vezető mediációs képző központ²⁰ legutóbbi (2022) piackutatásának néhány adata szerint:

1. A célcsoport (a megkérdezettek) háromnegyede nem kér segítséget külső személytől konfliktus esetén. (44% megbeszéli, 25% elkerüli, 10% bírósághoz fordul, 9% pszichológus segítségét kéri, 5% mediátorhoz, 4% coach-hoz fordul, 3% egyéb)

17 EDELMANN: Politikai ellenségek konstruálása, 88–123.

18 BUDA–GÁBOR: Metafora és küldetésstudat, 34–35.

19 BUDA: Spirituális politizálás és fundamentalizmus, 117.

20 A számok és százalékok egy mediátorképzés keretében hangzottak el 2023 februárjában. Az adatok tájékoztató jellegűek, belső statisztikák eredményei, elsősorban a különböző témákban való megkeresések arányát hivatottak prezentálni.

2. A mediátor segítségét potenciálisan igénybe vevők között felülreprezentáltak a férfiak, a felsőfokú végzettséggel rendelkezők és a budapesti lakosok.
3. A 30 év alattiak szignifikánsan magasabb arányban fordulnak pszichológus szakemberhez, míg a 30–39 évesek körében a coach és a bíróság felülreprezentáltak.
4. Összességében a férfiak és a magasabb végzettséggel rendelkező, fiatal korosztály affinisabb a mediációs eljárásra. Ezzel szemben az 50 év feletti korosztály, az alacsony végzettségűek, a falun és a keleti országrészben élők a legkevésbé fogékonyak arra, hogy konfliktuskezelés céljából segítséget kérjenek.
5. Leggyakrabban gazdasági ügyek, illetve válások miatt kerül sor mediációs eljárásra való részvételre.
6. Az internet és a mediátor a két legjelentősebb tájékoztató forrás.

Vannak olyan országok, amikhez képest a magyarországi mediációs gyakorlat gyerekcipőben jár (Olaszország, Görögország, Románia, USA stb.), és vannak, amelyeknél előbbre tartunk, a tendencia mindenképpen emelkedés.

A képző munkatársak saját praxisaiban családi (kamasz-szülő, párkapcsolat, felnőtt gyerek-szülő), válással kapcsolatos és iskolai konfliktusokat hordozó helyzetek mutatnak egyértelműen növekvő esetszámot. De növekvő terület a gazdasági szférában a generációváltós cégeké is, illetve hatalmas potenciál és szükség van/ lenne még a „szomszédok, társasház” témában is.

Az Európai Unió országaiban változatlanul folynak viták a használhatóság különböző területeiről, és hatóköréről, különösen mivel, érthető okokból, eleinte mindenhol nagy a jogászok ellenállása. Ehhez járul azonban a hatékonyság szempontja; nem elég megnyerni egy pert, annak végrehajtása is kell, hogy sikerüljön az ügy végleges lezárásához. A nemzetközi gyakorlat azt mutatja, hogy csak részlegesen hajtják végre a bírói döntéseket. Az embereknek is meg kell szokniuk, hogy nem nyerni vagy elégtételt venni kell, hanem megállapodni és kölcsönösen jól járni.²¹

„A tárgyaló felek érdekei részben átfedik egymást, részben ellentétesek, ezért befolyásolniuk kell egymást. A cél azonban nemcsak az, hogy saját érdekeink teljesülhessenek, és hogy mindenki elmondhassa a magáét, de az is, hogy mindenki megérthesse, hogy a többiek miként értékelik a helyzetet.”²²

S ha a mediációs folyamat a másik nézőpontjának legalább a tudomásulvételére, vagy a másik narratívájának megszakítás nélküli végighallgatására megtanít, akkor ez már önmagában is komoly társadalmi haszonnal járó szociális aktus.

Azt mindenestre kimondhatjuk, hogy bármilyen témában veszik is igénybe a mediátor segítségét, csak azok az esetek mediálhatók, melyekben a felek rendelkeznek a belátás, az önkorrekció, a nézőpontváltás és az együttműködés készségével. Azaz meg akarják oldani konfliktusukat. Keresik a megoldási lehetőségeket, készek saját felelősségüket is felismerni a kialakult helyzetben, valamint saját elhatározásból és önként vesznek részt a folyamatban.

²¹ BARINKAI–HERCZOG–LOVAS: Nemzetközi közvetítői gyakorlat, 64.

²² BARCY: Konfliktusok és előítéletek, 176.

3. A mediáció dinamikájáról, és konkrét gyakorlatáról

A mediáció gyakorlatában először a jogszolgáltatás látott lehetőséget, kiváltandó a hosszú időt, nagy létszámú hivatali apparátust, komoly anyagi ráfordítást igénylő, és igen megterhelő jogi procedúrákat, évekig tartó pereskedéseket. De a mediációs eljárások az élet egyéb területein keletkező konfliktusok esetén is *alkalmazhatók*, ha a felek között nyílt konfliktus alakul ki, amelyet nem tudnak konstruktív módon és belátható időn belül megoldani, és a kapcsolat fenntartása a továbbiakra nézve is fontos. A konfliktus belső környezetére pedig jellemző, hogy az egyik fél egyenlőtlennek érzi a küzdelmet, esetleg korábbi sérelmei, rossz tapasztalatai okán rosszhiszemű, nem bízik egy pozitív kimenetelben, illetve megmerevedett hadállások, játszmák, egymás megbüntetésének szándéka nehezíti a közös nevező megtalálását.

A körülmények legelőnyösebbek, ha

- a fennálló kapcsolatok fontosak;
- a résztvevők a végeredményt illetően meg akarják tartani az irányítást;
- nincs jelentős hatalmi különbség a vitázók között;
- az idő lényeges elem;
- fontos a bizalom;
- mindkét félnek szüksége van a ventilálásra;
- a felek nem kommunikálnak/-tak és felkészültek arra, hogy egy harmadik közvetít közöttük;
- a feleknek sem kedve, sem képessége nincs egy hatékony tárgyalás/egyeztetés végig viteléhez;
- a résztvevők nem találnak megoldást a vitára, de igénylik annak elrendezését;
- esetleg más megoldásokkal is próbálkoztak, de ebben a pillanatban a mediációt tartják a legalkalmasabb fórumnak vitájuk rendezéséhez;
- a vita rendezetlensége elfogadhatatlan mindkét fél számára;
- egyik fél személyes biztonsága sem függ a vita kimenetelétől;
- a felek a mediátort elfogulatlannak ítélik;
- az érintettek személyesen és önként vesznek részt a folyamatban;
- a problémák speciálisak és a résztvevők alkalmasak testre szabott megoldások kidolgozására.²³

A mediáció alapját múltban lejátszódó események, múltban szerzett tapasztalatok adják ugyan, de minden részletében jövőorientált folyamat. A résztvevőkkel szembeni korrekt eljárásban magától értődő a titoktartás és a felek közötti egyensúly fenntartása, ami esélyt ad a vita jellegének megváltoztatására, és olyan megoldás megtalálására, amely reális és működőképes megegyezések mentén valósulhat meg.²⁴

²³ I. m., 9–12.

²⁴ A Mediation UK Training Manual in Community Mediation Skills, Bristol, 1995 alapján, in BARCY: Konfliktusok és előítéletek, 10.

A mediációs folyamat elemei:

1. a probléma megfogalmazása
2. az álláspontok közelítése
3. az egyezkedés folyamatának lépésekre bontása
4. az empátikus kommunikáció fejlesztése
5. alternatív megoldások keresése
6. közös cél kialakítása
7. a beszűkülés, bizalmatlanság, merev attitűdök kialakulásának megakadályozása

A mediáció folyamata:²⁵

- előkészítő szakasz, (kapcsolatfelvétel, igények tisztázása)
- mediáció indítása (a mediációs folyamat ismertetése, a mediátor szerepe)
- megszakítás nélküli idő biztosítása (álláspontok ismertetése)
- eszmecsere – problémák felderítése, feldolgozása (felekkel egyetértésben meg-
egyezés elősegítése)
- megállapodás (a felek közösen kidolgozzák a megoldást, megfogalmazzák a
megállapodást)
- lezárás (a mediátor lezárja a megbeszélést, megköszöni a részvételt)

„A mediátoroknak tudatában kell lenniük, hogy a megoldáshoz kevés a tények tisztázása. A *tények* – még ha megalapozottak is – nem tudják a problémát megoldani. A problémát csak az *emberek* képesek megoldani.”²⁶

„Vagyis a mediátor a tárgyalóasztalnál ülőket önálló egyéneknek kell, hogy tekintse, nem pedig cégek, intézmények vagy országok képviselőinek csupán. Bármit is képviseljenek a tárgyaló felek a közvetítés során, ők önálló személyek maradnak, s viselkedésüket, életszemléletüket egyéni énképük és önbecsülésük határozza meg. Ha a mediátor elfogadja minden résztvevő e tulajdonságait, hamarabb feltárhathatja a vitatkozó felek rejtett indítékait és mélyebb szándékait. [...] Gyakran meg-
esisik, hogy a felek nem ismerik fel, hogy az igazi ellentét egész másban rejlik, mint amit megfogalmazznak. Talán nem értik, vagy nincsenek tudatában saját burkolt indítékaiknak: esetleg azt hiszik, csupán elégtételt, kárpótlást szeretnének, valójában azonban haragjuknak és megbántottságuknak adnak hangot, s arra vágnak, hogy a másik felet megbüntessék, vagy megalázzák.”²⁷

Ennek a hozzáállásnak másik oldala, amikor „a felek teljesen azonosulnak saját álláspontjukkal, presztízs kérdést csinálnak belőle, s már nem a problémát akarják megoldani, hanem önmagukat védik. Ilyenkor minden kritikát, vagy az övéktől eltérő javaslatot személyük elleni támadásként érzékelnek és visszavernek.”²⁸ Ezért nem tekinthető a mediáció csupán ügyes tárgyalástechnikának, ahol lelkizés nélkül a tárgyra térhetünk; „Lássuk, kinek milyen követelései vannak, ki mit tud vállalni?” Mert lehet, hogy történik valamiféle megállapodás. De ha közben a sebek,

²⁵ A Gurin Eszterrel folytatott magánlevelezés anyaga alapján.

²⁶ LOVAS–HERCZOG: Mediáció, avagy a fájdalommentes konfliktuskezelés, 78.

²⁷ STRASSER–RANDOLPH: Mediáció, a konfliktusmegoldás lélektani aspektusai, 44–45.

²⁸ LOVAS–HERCZOG: Mediáció, avagy a fájdalommentes konfliktuskezelés, 77.

sérelmek kezeletlenül maradnak a felszín alatt, akkor a felek együttműködése sérülékeny marad, ami az első feszültséggel terhelt szituációban robbanásveszéllyel fenyeget. Ha azonban a kapcsolat megépül, és a párbeszéd megindul, még rettenetes előzmények után is lehetségessé válik a kiengesztelődés és kooperáció (Dél-Afrika – Nelson Mandela, Ruanda).

„A mindennapi élet számtalan nézeteltérését, ütközését mindig érdekeink szem előtt tartásával igyekszünk megoldani. A baj csak az – ami ugyanakkor természetes is –, hogy ezekben a vitákban többnyire azzal az alapállással veszünk részt, hogy nekünk van igazunk, a másíknak pedig nincs.”²⁹

Pedig „minden olyan erő, amit a másik elleni harcra fordítunk, a kiegyensúlyozottságtól, a megértéstől, a szeretettől, egy szóval a jobb élettől rabolja el az energiát. A tapasztalatok azt mutatják, hogy a küzdelemben a támadó fél is súlyos, sokszor gyógyíthatatlan sérüléseket szerez.”³⁰

A mediátor személyén sok múlik, hiszen nemcsak felkészült és empátikus kommunikációs szakembernek (olykor facilitátornak, moderátornak, animátornak, segítő szakembernek) kell lennie, de fontos, hogy tudatosan, vagy tudattalanul a befogadás és a biztonság légkörét is megteremtse a mediációs térben.

„A biztonságos légkör nem azt jelenti, hogy a mediációs helyzetben nincsenek indulatok, heves érzelmek, hangos szó, sírás. A konfliktusok érzelmi és viselkedésbeli kísérőjelenségei itt is megtalálhatók. Bár a mediációban fontos, hogy tisztában legyünk a felek lelkében lejátszódó folyamatokkal, az érzelmek kifejezése kétélű fegyver. Egyrészt csökkenti a feszültséget, levezeti a megállapodás útjában felgyűlt indulatokat. Másrészt egy hajszál választja el az érzelmek kifejezését a másik fél megtámadásától. A mediátornak mindkét félre folyamatosan figyelnie kell, és ügyelnie, hogy egyik se sérüljön meg. Vannak, akik az érzelmek ösztönös, nyers kifejeződésétől megriadnak, elutasítónak válnak, az érzelmi kitörések inkább blokkolják őket, és sem megértésüket, sem együttérzésüket nem növelik.”³¹

A mediátornak alapos érzelmi intelligenciával és önreflexiós képességgel is rendelkeznie kell, mert a folyamatban önmagát is teszteli. Nem vonódhat be annyira, hogy elszabadult érzelmeinek befolyása alá kerüljön, józannak kell maradnia és a legvégsőig pártatlannak.

„A mediátor semlegessége (pártatlansága) azonban nem azt jelenti, hogy nincsenek érzelmei, értékei és véleménye a felekről vagy a felek közötti konfliktusról. De vannak. Éppen ezért a mediátornak ismernie kell saját előítéleteit, értékeit és véleményét. Folyamatosan kell ellenőriznie viselkedését és viszonyulását a felekhez vagy az általuk mondottakhoz. A semlegesség nem pókerarcot jelent, de jelent egyfajta fegyelmeyzettséget, jelenti a másság elfogadását, jelenti azt, hogy a mediátor nem a saját értékeit és ítéleteit akarja rákényszeríteni vagy elfogadtatni a résztvevőkkel. A mediátor is csapdába eshet, hibázhat, elfogulttá válhat.

29 BARINKAI–HERCZOG–LOVAS: Nemzetközi közvetítói gyakorlat, 79.

30 I. m., 78.

31 I. m., 95.

A jól képzett szakember azonban ezt idejekorán észreveszi, korrigálja tévedését, és mindent megtesz, hogy visszatérjen a semleges attitűdhöz.³²

A mediátor semlegessége tehát nem érzelemmentességet, sokkal inkább *ítéletmentességet* jelent. A pszichoterápia nagyrészt annak köszönheti hatását, hogy ítéletmentes. Mindannyian szomjazzuk az életet, a másokkal való élő és szabad kapcsolatot. Arra vágyakozunk, hogy elfogultságtól mentesen, közvetlenül és ne erkölcsi tanítások, tudományos elméletek, vagy orvosi diagnózisok szemüvegén keresztül lássanak bennünket. Hiszen nem így tekint-e ránk Isten is?³³

Az ítékezés mindig rombol. Nem nehéz belátni, hogy mennyi mindentől fosztja meg az emberiséget az ítékezéstől való félelem. Ez minden konformizmus forrása, amely felszínessé tesz, és személytelen viselkedést kényszerít az emberekre. Ha láttunk már embert, aki az el- és befogadás légkörében kivirágzik, akkor értjük meg igazán az ítékezés lélekölő hatását. Akinek nem kell többé félnie a permanens kritizálástól, arról kiderül, hogy vannak jó ötletei, hogy spontán és kreatív is tud lenni, hogy jó a humora, de el meri mondani kellemetlen tapasztalatait is, nem szégyenli többé az érzéseit, felszabadultan viselkedik mások társaságában és újra imádkozik, amit már régóta nem tett...

A mediátor nyitottsága, korrekt szituációkezelése és ítéletmentessége teremti meg azt a biztonságos teret, amelyben nemcsak tényekről, de megelékekről, érzésekről is beszélni lehet, felszínre kerülhetnek az érzelmek mögött rejtőző szükségletek és lelepleződhetnek azok a hamis interpretációk, megfellebbezhetetlen belső vagy külső ítéletek, amelyek a megegyezés ellenében hatnak.³⁴

4. A láthatatlan negyedik

A mediációs eljárás személyiséget érintő rétegeit vizsgálva olyan mélyáramlatokat is tudatosítanunk kell, mint például a folyamatban „negyediként” megjelenő *ellenség*, aki nem feltétlenül azonos a másik széken ülő ellenféllel, haragosunkkal vagy vitapartnerünkkel, és nem feltétlenül az ügy hívta életre. Tulajdonságai egyik pillanatban vitapartnerünkével azonosak. Máskor meg olyan, mintha vitapartnerünk hordozná az ő karakterét. De hogy kerül képbe ez a hivatlan vendég? Honnan érkezik? Hol születik az ellenség?

Freud megállapítása szerint a gyermek és a felnőtt életében is felmerülnek olyan kellemetlen élmények, vágyak, amelyek egyrészt ellentétesek a társadalmi normákkal, másrészt az önmagunkról alkotott ideális elképzeléseknek sem felelnek meg. Ezek a megelékek félelmet és szégyenérzést indukálva mozgósítják önünk elhárító mechanizmusait, köztük is a leggyakoribbat, az elfojtást. Az elfojtott, tőlünk *idegennek* megélt rosszat aztán egy másik elhárító mechanizmus segítségével törekszünk megfékezni. Ezeket a tudattalan negatívumokat kivetítjük a másokra, *bűnbaknak*, *ellenségnek* kiáltva ki őt. Saját belső ellenségünket vetítjük ki másokra,

32 LOVAS–HERCZOG: Mediáció, avagy a fájdalommentes konfliktuskezelés, 89–90.

33 TOURNIER: Igaz és hamis bűntudat, 130.134.

34 BLOHORN–BRENNER–NAGY: Mediáció mindenkinek Magyarországon, 46.

hogy harcolhassunk ellene. Mario Erdheim pszichoanalitikus *A saját és az idegen* című tanulmányában (1992) írja, hogy az *ellenség/idegen* képe a szubjektumban majdnem egy időben jön létre a számunkra legotthonosabb képpel, az anyáéval. Az idegen legrimitívebb formájában minden, ami „a nem anya”, vagy „az anya fenyegető távolléte”, ami félelmet kelt. A félelem többé-kevésbé mindig az idegennel, a *másikkal* asszociálódik. [...] Saját rossznak tartott kívánságainkkal is ez történik: ezek nem a mieink, hanem a többieké, az idegeneké, és ők csálnak, lopnak és fenyegetnek. Így az idegen reprezentánsa egyfajta szörnygyűjteményévé fejlődik mindannak, amit önmagunkban rossznak tartunk. A nyereség tekintélyes: mi leszünk a jók, az idegen pedig a rossz. [...] Úgy tűnik, nincs más választásunk, mint hogy saját fájdalomunkat, áldozatélményünket kivetítsük, s önmagunkon kívül keressünk és találjunk áldozatokat – idegenek, kisebbségek, másként gondolkodók, más értékeket vallók, egyszerűen csak „a mások”/„a másik” formájában –, akik ellen harcolhatunk.³⁵

„Kutatások bizonyítják, hogy agyunk úgy alkot képet egy jelenségről vagy személyről részinformációk alapján, hogy a hiányzó pontokat, korábbi tapasztalataink, vagy beállítódásaink alapján, személyiségünk, érzéseink alapján kipótolja, és azokat tényként kezeli. Nem olyannak látjuk a dolgokat, amilyenek, hanem amilyenek mi vagyunk.”³⁶ Williard Gaylin (1984) így fogalmaz: „Nagyon kevés ember él a valóságos világban. Észleleteink világában élünk, azokban, amelyek látványosan eltérnek egymástól, személyes tapasztalataink eltérése miatt. Haragot észlelhetünk ott, ahol nincs. A torzítás mértéke akkora is lehet, hogy úgy érezhetjük: ellenségek között élünk, amikor barátok vesznek körül.”³⁷ Érzékelésünk saját személyiségünk foglya, a valóságról csak konstrukcióink vannak, ez pedig igen erősen védtelenné, manipulálhatóvá teszi az embert.

Mit jelent ez a mediáció folyamatára nézve? Milyen mértékben hívja elő a bennünk élő „ellenséget” a *másik* fél, a *másik* nézőpont, egy *más* érdek, a tőlünk *idegen* értékrend, egy *másmilyen* vérmérséklet, ízlésvilág, stb. . . Mennyiben terheli le, esetleg lehetetleníti el a folyamatot ez a jelenség? Tud-e, kell-e kezdenie ezzel valamit a mediátornak? Van-e a mediációs folyamatnak olyan szegmense, ami felülírhatja ennek a pszichológiai jelenségnek a hatását? Képes-e a mediáció dinamikája előmozdítani ennek a belső hordaléknak a levonulását mielőtt feltorlódik?

Akár egy személyközi mediációs helyzetről, akár társadalmi megbékélési folyamatról van is szó, egyetlen olyan momentum van, amely elősegítheti az ellenségkép differenciálását, támogatva az érzelmek pozitív irányú elmozdulását is. Ez pedig az, hogy valamennyi érintett fél elmondhassa *az általa megélt történetet*. Mi történt? Hogyan hatottak az események rá és a környezetére? Mit gondolt akkor? Mit érez most? Volt-e olyan pont, ahol máshogy dönthetett volna? Mi volt a legnehezebb a számára akkor? Mi a legfontosabb számára most? Mire lenne szüksége, mi lenne az, ami megnyugtató? Mit tehet ő maga egy élhetőbb jövőért?

Itt nem a válaszok a fontosak, hanem a megszakítás nélküli meghallgatás lehetősége. Minden érintett beszélhet; anélkül, hogy beleszólnának, hogy magya-

35 FERENCZI: Konfliktus, ami összeköt, 104–106.

36 FRIEDMAN-GELL–BARRON: Örökölt sebeink gyógyítása, 18.

37 BECK: A gyűlölet fogságában, 127.

rázkodnia kellene, anélkül, hogy igazolnia kellene bármit is, anélkül, hogy tetteit morálisan értékelnék. Amikor valaki ilyen módon „alkothatja meg” élettörténetét, átgondolva a folyamatokat, összefüggéseket, döntéseit, motivációit, a sorsára befolyással bíró referenciaszemélyek hatását, akkor tulajdonképpen *újradefiniálja* önmagát a történetmesélés eszközeivel. Ivor Goodson az életútinterjú alapú módszer kidolgozója írja le ennek a folyamatnak az egyénre gyakorolt gyógyító és integritást fejlesztő hatását. Lehetséges, hogy egy ilyen beszélgetés valakinek élete első, vagy utolsó alkalma, hogy önmaga lehessen. Hogy ne kelljen „megmagyaráznia,” mit miért tett, hogy ne kelljen elvárásoknak megfelelnie, pozicionálnia magát konfliktusoktól terhelt terekben, hanem egyszerűen saját érzéseit, gondolatait szedheti sorba, hogy újra kapcsolatba kerüljön önmagával. Ilyenkor a mesélő azt érzi, hogy története úgy érvényes, ahogy ő elmondta. *Erre az élményre* van szüksége ahhoz, hogy a későbbiekben elképzelhető legyen számára bárki más történetének a meghallgatása és meghallása. Ahol a szükségletek megfogalmazhatók, az érzések szégyen nélkül kifejezhetők, a kérdések büntetlenül feltehetőek, ahol az egyetértés sem kötelező, mert a közeg elbírája, ott „a másiktól, a „más”-ból, az ellenségéből újra ember lesz.³⁸

Ha meghalljuk min ment keresztül a másik, ha emberként kapcsolódni tudunk hozzá, az lehet talaja a sértetthez való odafordulásnak, esetleg olyan szavak kimondásának, mint „sajnálom”, „nem gondoltam, hogy...”, „bocsáss meg...”.! A megbocsátás és elengedés megtörténhet akkor is, ha nem történik bocsánatkérés és a tettekért való felelősségvállalás. Ezek megtörténte nélkül is sokan döntenek a megbocsátás mellett, mert így tudnak továbblépni, így tudják visszavenni életük felett a kontrollt. Így tudják megakadályozni, hogy haragjuk, keserűségük, neheztelésük jövőjüket is elvegye. Szép példája ennek a bibliai József története, aki minden felindultsága ellenére sem akkor próbálkozott először a megbocsátással, amikor az életére törő, őt mindenéből kiforgató és rabszolgasorba taszító testvéreit 27 év után viszontlátta. Az elengedés, a kiengesztelődés mozzanatait látjuk már korábban is, amikor Egyiptomban született fiainak nevet ad; Manasssé és Efraim. A nevek jelentése, ami sokat elárul a benne zajló folyamatokról; „elfeledtette velem az Úr minden nyomorúságomat és atyám egész házát” (1Móz 41,51), és „megszaporított engem az Úr bujdosásom földjén”(1Móz 41,52). Megdöbbenő, hogy az elengedés gesztusa felülírja a múltat is, és nem a múlt meghamisítsa értelmében: „Ti ugyan gonoszt gondoltatok ellenem, de az Úr azt jóra fordította. Ő küldött el engem előttetek, hogy megtartástokról gondoskodjam” (1Móz 50,20).

Most pedig hadd osszak meg egy személyes vallomást egy gyakorló mediátortól, aki hivatását hitéhez igazítva a következőképpen látja.

„A mediáció számomra azt a színteret jelenti, ahol az ember a »Szeressétek ellenségeiteket!« felszólításnak eleget tehet. Ez a mondat ugyanis gyakorlatilag az ellenséggel való személyes viszony kialakítására mutat rá. Csak a személyes találkozás során számolható fel a konfliktus megoldásának útjában álló két legfőbb akadály: annak illúziója, hogy nincsenek ellenségeink vagy ellenfeleink, és az a meggyőződés, hogy ártatlanok vagyunk. Meglátásom szerint ezért mondja Jézus, hogy

38 FELLEGI: Horzsolás és gyógyulás, 224–225.

»...aki téged egy mérföldre kényszerít, menj el vele kettőre.« (Mt 5,41) A törvény szerint ugyanis egy római katona megparancsolhatta a hódoltságban élő polgárnak, hogy vigye a felszerelését egy mérföldön át. Ám amíg az ember a törvény hatálya alatt cselekszik, nem fog összebarátkozni ellenségével, és nem lép vele személyes viszonyra. Addig összeszorított foggal és zsigeri gyűlölettel csak azt számolgatja, mennyi van még hátra abból az átkozott mérföldből. Aztán leteszi a terhet, és marad a harag, a fájdalom, a veszteség. Menj el vele kettőre, vidd két mérföldön át a felszerelését! – mondja a Biblia megközelítésével a mediátor is. A második mérföldön ugyanis elkezdődhet a beszélgetés köztem és az ellenségem között. A szembenálló felek szóba állhatnak egymással, és a konfliktusban érintettek viszonya átalakulhat. Lehetőség nyílik a konfliktusban megváltozott azonosságok közös újraalkotására, ezáltal kiút mutatkozik abból a szorongató helyzetből, hogy az ember a másik embert ellenségévé nevezi ki. Ezen a szintéren, a második mérföldön az igazságosság elve fölé helyeződhet a kapcsolat – hiszen a mediációban nem az a kérdés, hogy kinek van igaza.³⁹

„A szaktudomány számára a megbékélés olyan jelenség, amely mindig ebben a világban, a saját személyiségünkben, vagy emberek és embercsoportok között megy végbe. A keresztyén tanítás ezt a »jelenséget« elsősorban Isten jelenlétében vizsgálja és a döntő szerepet Istennek a Krisztusban elvégzett megbékélési tettnek tulajdonítja, aki által az emberek közötti megbékélés is lehetővé vált és válik. Az emberek megbékélési cselekedeteiben megjelenő pszichológiai folyamatok és törvényszerűségek ismerete ugyanakkor segítséget nyújt, mivel ez által a kommunikáció fontos eszközeinek jutunk birtokába, amelyekkel »Isten gyermekei« a konfliktusok leküzdésének feladatát elvégezhetik: »Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak nevezetnek (Mt 5,9).«⁴⁰

Felhasznált irodalom

- BARCY, M.–SZAMOS, E.: *„Mediare necesse est”. A mediáció technikái és társadalmi alkalmazása*, Budapest, Animula Kiadó, 2002.
- BARCY, M.: *Konfliktusok és előítéletek. A vonzások és taszítások világa*, Budapest, Oriold és Társai Kiadó, 2012.
- BARINKAI, Zs.–HERCZOG, M.–LOVAS, Zs.: Nemzetközi közvetítői gyakorlat in Sáriné Simkó, Á. (szerk.): *A mediáció. A közvetítői tevékenység*, Budapest, Hvg-Orac Lap- és Könyvkiadó, 2006.
- BECK, A. T.: *A gyűlölet fogságában. A harag, az ellenségesség és az erőszak alapjai gondolkodásunkban* (Eredeti címe: Prisoners of Hate. The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence, 1999), (Lélek-kontroll 1), Budapest, Háttér Kiadó, 1999.
- BLOHORN-BRENNEUR, B.–NAGY, M.: *Mediáció mindenkinek Magyarországon*, Budapest, LHarmattan Kiadó, 2021.

39 TÓTH: „A konfliktus egy közösen megélhető történeti alakul”.

40 KLEIN: Bosszú helyett megbocsátás, 122.

- BUDA, P.: Spirituális politizálás és fundamentalizmus: „a racionalitás elvesztése” in Buda, P.–Gábor, Gy. (szerk.): *A politika szolgátlánya*, Budapest, Pallas Kiadó, 2009, 83–138.
- BUDA, P.–GÁBOR, Gy.: Metafora és küldetéstudat in Buda, P.–Gábor, Gy. (szerk.): *A politika szolgátlánya*, Budapest, Pallas Kiadó, 2009, 13–37.
- EDELMANN, M.: Politikai ellenségek konstruálása in Szabó, M. (szerk.): *Az ellenség neve* (Jószöveg Könyvek), Budapest, Jószöveg Műhely Kiadó, 1998, 88–123.
- STEINBACH, J.: Farkas József „eretnek evangéliuma” in uő.: *„Istenből szólunk”. Homiletikai tanulmányok igetanulmányokkal és szakmai publikációs jegyzékkel (1990–2015) hálát adva huszonöt esztendőért Jézus Krisztus Igéjének szolgálatában*, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2016, 535–546.
- FARKAS, J.: *A világ tele van Istennel. Három evangelizáció* (Magyar református ígehirdetők 3), Budapest, Kálvin Kiadó, 2022.
- FAZAKAS, S.: A Krisztus áldozatára való emlékezés és a kiengesztelődés társadalmi relevanciája in Balogh, L. L.–Valastyán, T. (szerk.): *Az áldozat reprezentációi* (Cultura Animi Kultúratudományi Sorozat 2), Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó–Debrecen University Press, 2016, 25–41.
- FELLEGI, B.: Horzsolás és gyógyulás. Gondolatok a párbeszéd lehetséges szerepéről a sérelmek feloldásában in Balogh, L. L.–Valastyán, T. (szerk.): *Az áldozat reprezentációi* (Cultura Animi Kultúratudományi Sorozat 2), Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó–Debrecen University Press, 2016, 203–237.
- FERENCZI, A.: *A konfliktus, ami összeköt. A mediáció mint a bizalomépítés eszköze. Doktori értekezés*, Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 2010, online elérhető: <https://pea.lib.pte.hu/bitstream/handle/pea/15365/ferenczi-andrea-phd-2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (utolsó megtekintés: 2023. 11. 01.).
- FRIEDMAN-GELL, L.–BARRON, J.: *Örökölt sebeink gyógyítása. Interaktív könyv a transzgenerációs traumák felismeréséhez és a gyógyuláshoz* (Eredeti címe: Intergenerational Trauma Workbook. Strategies to Support Your Journey of Discovery, Growth, and Healing, 2020), Budapest, Kulcslyuk Kiadó, 2023.
- KLEIN, Ch.: *Bosszú helyett megbocsátás. A megbékélés kultúrájának teológiai alapvetése* (Eredeti címe: Wenn Rache der Vergebung weicht. Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung, 1999), Budapest, Kálvin Kiadó–Luther Kiadó, 2003.
- KOPP, M. (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008. Esélyerősítés és életminőség és a mai magyar társadalomban*, Budapest, Semmelweis Kiadó, 2008.
- KOPP, M.–SKRABSKI, Á.: A bizalom mint társadalmi tőke. A társadalmi tőke változásai Magyarországon in Ekler, A.–Rosonczy, I. (szerk.): *Az év esszéi 2009* (Az év esszéi), Budapest, Magyar Napló Kiadó, 2009, 188–195.
- KRONE-SCHMALZ, G.: *Respect geht anders: Betrachtungen über unser zersplittertes Land*, München, Verlag C. H. Beck, 2020.
- LOVAS, Zs.–HERCZOG, M.: *Mediáció, avagy a fájdalommentes konfliktuskezelés*, Budapest, Múzsák Kiadó, 1999.
- Popper Péter a hétköznapi fasizmusról, 2007. /// *Friderikusz Archív 37.*, online elérhető: <https://www.youtube.com/watch?v=yiMqMQ7o1cA&t=16s> (utolsó megtekintés: 2023. 11. 01.).

- STRASSER, F.–RANDOLPH, P.: *Mediáció. A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai* (Eredeti címe: Mediation. A Psychological Insight into Conflict Resolution, 2004), Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2005.
- SZATHMÁRY, S.: *Teológiai antropológia dióhéjban. Az emberről szóló keresztyén tanítás* (Ars Docendi 3 – Nemzetközi Theológiai Könyv 72), Budapest, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 2008.
- TOURNIER, P.: *Igaz és hamis bűntudat* (Eredeti címe: Vrai ou fausse culpabilité, 1958), Budapest, Harmat Kiadó, 2017.
- TÓTH, Zs.: „A konfliktus egy közösen megélhető történeté alakul” – A mediációról beszélgettünk Dr. Ferenczi Andreával, online elérhető: <https://pszichoforyou.hu/mediacio/> (utolsó megtekintés: 2023. 11. 01).
- VICTOR, J.: Victor János kátémagyarázata. Az elégtétel gondolata in *Az Út* 47 (1950/3), 6.

DOKTORANDUSZOK KUTATÁSAI

BOHUS-KISS INGRID

Az ószövetségi zsoltárok traumairodalmi megközelítése

Általános áttekintés

A 20. századtól kezdve a „traumakérdés” egyre meghatározóbbá vált. Az 1990-es évektől számos tudományos és nem tudományos kutatás tárgya lett, amely nem is csoda, hiszen a 20. század tragikus történelmi eseményei (I. és II. világháború, holokauszt, vietnámi háború), az általuk felvetett kérdések, új és szokatlan élethelyzetek, veszteségek, testi és lelki sérülések egyaránt táplálták a trauma iránti széleskörű érdeklődést.¹ A „traumakérdés” azonban a 21. századra sem vált elavult témává, sőt ekkor válik újra relevánssá és időszerűvé, hiszen úgynevezett „trauma lavina”² indult el: terrortámadások, tömeges migráció, gazdasági világválság, a világjárvány különböző hullámai, és a háború viszontagságai is ismerős jelenségeként hatják át a mindennapokat.³ A trauma tehát nem egy távoli, ismeretlen fogalom, hanem köztünk élő, megtapasztalható valóság, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni, elválasztani mindennapjainktól, hiszen, ahogyan Oliver Milman fogalmaz nagyon találóan, olyan időket élünk, ahol a krízis, a válság az „új normális”.⁴

A „trauma” a görög seb kifejezésből származik, ezért elsősorban az orvosi szaknyelvben használták a fizikai sebek megnevezésére. Innen került át a pszichológia és a pszichiátria területére, ahol már a lelken ejtett sebek megnevezésére szolgál. Ugyanis úgy határozta meg a traumát, mint ami több a puszta szenvedésnél, egy speciális szorongásélmény, amelyben a „minden visszafordíthatatlan” érzés az uralkodó,⁵ hiszen alapjaiban rendíti meg és roncsolja az egyén vagy a közösség életét. Ezt a meghatározást kiegészíthetjük azzal, hogy a trauma egy olyan meghatározó esemény, vagy tapasztalat, amely az egyént, vagy a közösséget a tehetetlenség, és a megalázottság állapotában hagyja, mindeközben tudat alatt befolyásolja az érintettek érzelmeit és emlékeit, és az esetek többségében ez kihat az egyének szokásaira, kapcsolataira is.⁶

1 VERDE: Trauma, Poetry and the Body, 208.

2 BOND—CRAPS: Trauma, 2.

3 NÉMETH: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament, 761.

4 MILMAN: A New Breed of Resilience.

5 TAYLOR: Trauma Therapy and Critical Practice, 2.

6 STRAWN: Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness, 144. Ehhez ld. még: HERMAN: Trauma and Recovery, 32–34. 51. 94; CARUTH: Recapturing the Past: Introduction, 151–157; TARANTELLI: Life within Death, 915–928.

Az 1990-es évek mérföldkőként vannak jelen a traumakutatás történetében, hiszen ekkor kezdett kibontakozni az irodalmi traumakutatás, mint új kutatási irányzat, amely a „sebek és a szavak kapcsolatát vizsgálja.”⁷

A bibliatudományok is átvették és alkalmazzák a módszert, és a trauma „szemüvegén” át kezdték el vizsgálni azt, hogy az ókori izraeliták és a korai keresztyének által elszenvedett nyomorúságok, milyen hatással voltak a biblikus irodalom alakulására.⁸ A témában jeles kutató, David Carr fogalmazza meg, hogy tulajdonképpen mind az Ószövetség, mind az Újszövetség olyan kríziseken alapul, amelyek veszélyeztették egy adott közösség (zsidó- vagy keresztyén) identitását. Ezek a válságok, mindamelllett, hogy számos negatív következményt hordoztak, építő jellegűek is lehettek, olyan tekintetben, hogy rákényszerítették a közösséget, hogy újraértelmezze önmagát, illetve az Istennel való kapcsolatát, ami jól követhető a Szentírás lapjain.⁹ A bibliakutatás bár hosszú ideje foglalkozik már a szenvedés, fájdalom Bibliában is gyakran felbukkanó jelenségével, mégis azt tapasztalhatjuk, hogy a trauma, mint értelmezési szempont csak későn, a 21. században kezd elterjedni.¹⁰ A traumaelméletek bibliai szövegekre való alkalmazás a század második évtizedében kezdett el fellendülni, leginkább angolszász területeken kezdtek el megjelenni jeles művek a témában.¹¹ Már a vizsgálat előtt érdemes leszögezni, hogy bár a trauma, mint „értelmezési szemüveg” a bibliai szövegek megértésének egy új, eddig ismeretlen dimenzióját kínálja és ígéri, mégis látnunk kell ennek az értelmezési módszernek a veszélyeit, vagy talán helyesebben a korlátait. A traumaelmélet, és maga a traumakutatás „nyugati” jellegéből fakadóan kizárólag körültekintően alkalmazható közel-keleti kontextusban született és formálódott bibliai szövegeken. Óvatosságra int az a tény is, hogy az ókori társadalmak nem, vagy csak a különbségek pontos meghatározása után hasonlíthatók össze a jelen társadalmakkal, különben könnyen beleesünk abba a hibába, hogy egy „általános trauma-élményről” kezdünk értekezni, s ezzel elvitatjuk az adott közösségek, esetünkben az ókori közel-keleti népek egyéni történetét és tapasztalatait.¹² Figyelembe kell vennünk tehát azt, hogy a traumaelméletek és maga a traumakutatás a maga szókészletével viszonylag újkeletű dolog, az ókori ember pedig más szavak és fogalmak mentén fejezte ki a szenvedést és a fájdalmat.¹³ Másodsor, talán a legnagyobb akadályként áll előttünk a tény, hogy bár a bibliai szövegeket ismerjük, de nincs lehetőségünk megismerni a szerzőket, lelki állapotukat, érzéseiket, gondolataikat.¹⁴ Harmadszor pedig azt is folyamatosan szem előtt kell tartanunk, hogy bár a trauma, mint jelenség a mindenkori ember életének velejárója, mégis szókészlete, nyelvi és képi reprezentációja nem csak koronként, hanem kultúránként és irodalmi műfajonként is

7 HARTMAN: Trauma Within the Limits of Literature, 259.

8 Így MARKL: The Babylonian Exile as the Birth of Monotheism, 1–25; SONNET: Writing Disaster, 349–357.

9 CARR: Holy Resilience, 9.

10 Ezt a késői megjelenést bizonyítja az is, hogy a régebbi tanulmányokban, lexikonokban nem találunk erre vonatkozó utalásokat, ld. MARKL: Trauma/Traumatheorie.

11 Ehhez ld. bővebben: CAR: Holy Resilience; GARBER: Trauma Theory and Biblical Studies; BOASE–FRECHETTE: Bible through the Lens of Trauma.

12 SMITH-CHRISTOPHER: Reading War and Trauma, 269.

13 NÉMETH: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament, 763.

14 MARKL: Trauma/Traumatheorie; NÉMETH: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament, 765.

változhat.¹⁵ Mindezeket figyelembe véve David Janzen találóan fogalmazott 2012-es monográfiájában, hogy a traumaelmélet bibliatudományok területén való alkalmazása még „gyerekcipőben” jár.¹⁶ E megfogalmazás óta azonban sok minden történt a kutatásban, és meglehetősen széles körben elfogadottá vált, hogy a trauma és az irodalom, akár a bibliai irodalom közötti kapcsolat jól kimutatható, ahogyan azt több már megjelent kutatás is bizonyítja. Mert bár a trauma legfőbb tulajdonsága, hogy kimondhatatlan, olvashatatlan és ábrázolhatatlan, az irodalmi nyelv mégis lehetőséget biztosít arra, hogy a seb érzékelhetővé, a csend pedig hallhatóvá váljon.¹⁷ Egyfelől beszélhetünk már meglévő irodalmi szövegekről, amelyek a trauma túlélőinek nyújtanak segítséget abban, hogy általuk kifejezhesse mindazt, amire nincsenek szavai, ami számára kimondhatatlan.¹⁸ Az újabb kutatások ilyen értelemben fogalmazzák meg azt, hogy a bibliai szövegek úgy általában, a Zsoltárok könyve pedig különösen is úgynevezett terápiás funkciót töltött be mind a szerzők, mind a korabeli olvasók, de talán a mai olvasók számára is.¹⁹ Másfelől, léteznek azok az irodalmi alkotások, amelyek a trauma túlélőinek tollából születtek és magukban hordozzák a traumatizáló tapasztalatok nyomait, és tanúságot tesznek róluk.²⁰ A trauma-fókuszú bibliakutatás tehát már szilárdabb alapokon áll, azonban még számos, a téma szempontjából releváns kutatás várat magára.

A Zsoltárok könyve a trauma tükrében

Az irodalmi műfajok jelentősége a traumakutatásban

Az eddig elmondottak fényében egyre több bibliai könyvre tekintenek úgy, mint trauma-irodalomra, hiszen tartalmuk, szókészletük, hangulatuk a szenvedés tapasztalatát tükrözi.²¹ Az így keletkezett prózai vagy költői alkotásoknak abban van igazán jelentős szerepük, hogy elősegítik a gyógyulást és az ellenállást, rezilienciát,²² ahogyan arról később részletesebben is értekezünk.

Különösképpen azok a bibliai könyvek kapnak jelentős figyelmet, amelyek az asszír és a babiloni hódításokról és azok következményeiről adnak tudósítást.²³ Ez nem véletlen, hiszen az ókori ember számára a legnagyobb tragédiát, traumatikus élményt a természeti katasztrófák mellett a nagy birodalmak erőszakos hódításai jelentették.²⁴ Láthatjuk tehát, hogy bár a traumakutatás újszerű jelenség, maga a trauma és a traumatikus események felismerhetőek már az ókortól kezdve,

15 VISSER: Trauma in Non-Western Contexts, 124–139.

16 JANZEN: The Violent Gift, 238.

17 HARTMAN: Trauma Within the Limits of Literature, 257–274.

18 POSER: No Words, 30.

19 VERDE: From Healing to Wounding, 345.

20 DICKIE: The Intersection of Biblical Lament and Psychotherapy, 892.

21 RÖMER: The Hebrew Bible as Crisis Literature, 159–177.

22 FRECHETTE–BOASE: Defining Trauma as a Useful Lens, 10–11.

23 NÉMETH: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament, 762.

24 MARKL: Trauma/Traumatheorie.

hatásuk pedig megmutatkozik többek között a bevett nyelvi struktúrák megváltozásában, töredezettségében.²⁵

Elsőként a prófétai könyvek kerültek a bibliai traumakutatás középpontjába. Így vált a vizsgálat tárgyává Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel próféta könyve, ugyanakkor a kispróféták közül is többen úgy, mint Náhúm, Mikeás, vagy Jóel. A kutatók ezekre a könyvekre összpontosítva fogalmazták meg elsőízben, hogy a próféciaák értelmet adtak a megrázó eseményeknek, és így segítettek az embereknek megküzdenni a traumával.²⁶

Az utóbbi időben azonban a traumakutatás más bibliai könyvekre is kezd kiterjedni,²⁷ különösképpen a költői szövegekre. Nem ok nélkül, hiszen a költői szövegek számos olyan tulajdonsággal rendelkeznek, amelyek alkalmasabbá teszik őket a traumatizált emberek segítésére, mint a narratív szövegek. Hiszen míg a prózai elbeszélések többnyire lineáris történetvezetést követelnek, addig a költői szövegek teret biztosítanak a képek, érzelmek, gondolatok rendezetlen együttállásának. Ez a kifejezőmód sokkal inkább megfelel a traumatizált ember lelki világának. Egy vers nem követeli meg az események koherens előhívását, hanem teret enged a traumatizált beszélő, kavargó érzelmeinek.²⁸ Továbbá, mivel a költészet alapvetően képekkel, metaforákkal dolgozik, ezért különösen is alkalmas, hogy szavak helyett színek, alakzatok segítségével alkossa meg a traumatikus esemény képét, a trauma kiváltó okát.²⁹ Ezekkel a metaforákkal, ha szavakba nem is tudja önteni az érintett az őt traumatizáló eseményeket, de új képekkel, új értelmezési lehetőségekkel gazdagodik beszűkült valósága.³⁰ Jill Middlemas egész konkrétan a Kr. e. 6. századi eseményekkel kapcsolatban fogalmazza meg, hogy a Héber Biblia kétféle szándékkal számol be a babiloni hódításról és annak következményeiről: hogy rögzítse azt, illetve, hogy elsirassa azt.³¹ Ehhez pedig segítségül hívja mind a költői, mind a prózai szövegalkotás eszköztárát. A prózai elbeszélésekre általában az a jellemző, hogy tudósítanak a bekövetkezett eseményről és megnevezik annak okát, valamint következményeit, teszik ezt leggyakrabban úgy, hogy a beszámoló illeszkedjen a történelmi kontextusba. A költői szövegek merőben másak, egyfelől azt is mondhatjuk, hogy a prózai szövegek ellentétei, hiszen a konkrét eseményeket illetően szűkszavúak, elvontak és ebből következik, hogy nehezen illeszthetők történelmi keretbe.³² Ezen túl abban is kimutatható a különbség a prózai és a költői szövegek között, hogy az előbbi mindig törekszik arra, hogy a kronológiai sorrendre odafigyelve tudósítson az eseményekről, jól elkülönítve a múlt, jelen és a jövő dimenzióit. Ezzel ellentétben a költői szövegek a pillanat megragadására törekszenek, lényegében úgy, hogy kizárólag a jelenre fókuszálva függetlenítik az adott

25 MÓRICZ: Traumák a zsoltárokbán, 85.

26 EYERMAN: Social Theory and Trauma, 41; KIM: Psalms of Communal Lament, 531. A prófétai könyvek traumairó-dalmi megközelítéséhez ld. bővebben: GARBER: Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet; GERTZ: Military Threat and the Concept of Exile; SMITH-CHRISTOPHER: Ezekiel on Fanon's Couch; STIPP: The Concept of the Empty Land.

27 GARBER: Trauma Theory and Biblical Studies, 25.

28 DICKIE: The Intersection of Biblical Lament and Psychotherapy, 894.

29 BREWIN: A Cognitive Neuroscience Account of Posttraumatic Stress Disorder and its Treatment, 373–393.

30 DICKIE: The Intersection of Biblical Lament and Psychotherapy, 896.

31 MIDDLEMAS: The Templeless Age, 28.

32 VALENTINE: The Prose and Poetry of Exile, 345.

eseményt az ok-okozati történelmi magyarázattól.³³ Friedrich Schlegel az első között említhető, aki felismerte a próza és a költészet közötti döntő különbséget: a prózai szövegek csupán közölni, míg a költői szövegek ábrázolni akarnak.³⁴ Móricz Nikolett disszertációjában rámutat egy új megközelítésre is, amely szerint nem tehetünk éles különbséget a két műfaj között, hiszen ahogyan a prózai szövegek, úgy a költői szövegek is alkalmasak a történetmondásra.³⁵

Jelen tanulmányban a költői szövegek, ezen belül is a zsoldárok traumairódmalmi megközelítésének lehetőségeit, s a témában eddig elért eredményeket ismertetjük. A Zsoldárok könyve, mint költészeti alkotás is rendelkezik a fent említett tulajdonságokkal, lehetővé téve, hogy új látásra, változatos gondolkodásmódra inspirálja az olvasót.³⁶ Ezen túlmenően talán a legerőteljesebben a Zsoldárok és a Sirkalmak könyvében jelenik meg a krízis, a válság témája és problematikája. Különösen igaz ez a panasz-zsoldárokra, melyeknek nyelvezete és szóhasználata rendkívül hasonlít ahhoz a szépirodalmi beszédmódhoz, amelyet ma „traumapoétikának” nevezünk. A traumapoétika, az általános elképzeléssel ellentétben, nem kizárólag a szomorúságnak, bánatnak ad hangot. A traumapoétika képi nyelvezetére általánosan jellemző, hogy negatív érzelmek széles skáláját közvetíti: magány, szomorúság, elhagyatottság, félelem, reménytelenség, rémület, düh. Ugyanakkor jellemző ezekre a költeményekre a pusztítást ábrázoló képek erőteljes használata, és az egyén vagy a közösség életveszélyes tapasztalatának ábrázolása. E jellemzők következtében egyes zsoldárok trauma-versként való vizsgálata a zsoldárok traumairódmalmi megközelítésének egyik, ha nem a legoptimálisabb módja, hiszen ez a szempont arra ad lehetőséget, hogy a megfigyelhető és elemzés alá vonható költészeti eszközöket vizsgáljuk, nem pedig a számunkra ismeretlen, távoli korban élt zsoldárirók lelki világát kényszerülünk pszichológiai vizsgálat alá vetni.³⁷

A Zsoldárok könyvét egyre többen úgy is tartják számon, mint amely olyan imádságoknak a gyűjteménye, amelyek az egyéni vagy kollektív traumák nyomait viselik magukon, s vallási szövegek révén olyan alkotásokként tekintenek rájuk, mint amelyek egyfajta „túlélőcsomagként” funkcionálnak a traumából való felépülésben.³⁸ A bibliai traumairódmalom kutatása talán nem véletlenül kezdte el a fogás témájával foglalkozó költői szövegeket – kiemelt figyelmet fordítva a Zsoldárok könyvére – úgy emlegetni, mint a „trauma lexikonát”.³⁹

33 Walter Benjamin a pillanatnak erre a fajta megragadására az „empty time” kifejezést használja, amely alatt azt az „üres időt” érti, amelyet a „jelen”, a „most” tölt ki. Vö. BENJAMIN: On the Concept of History, 7.

34 SCHLEGEL: Geschichte der europäischen Literatur (1803/1804), 48, idézi MÓRICZ: Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst, 58.

35 A költői szövegekben történő elbeszélést a következő jellemzők alapján határozza be: erőteljesen sűrűsödő eseménysorozatok, társadalomtörténeti kérdések helyett pszichológiai folyamatokra való összpontosítás, a szimultán elbeszélés gyakori használata, performatív beteljesedés. Vö. MÓRICZ: Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst, 59.

36 DOBBS-ALLSOPP: Psalms and Lyric Verse.

37 A költészetnek egy olyan ága, amely különféle traumák áldozatainak, egyéni vagy kollektív panaszát, átéltszenvedését, identitásának megkérdőjelezését szövegezzé meg. VERDE: Trauma, Poetry and the Body, 216–217.

38 VERDE: From Healing to Wounding, 345.

39 VALENTINE: The Prose and Poetry of Exile, 351.

A panasz mint a trauma „nyelve”

A Zsoltárok könyve talán a „legnépszerűbb” bibliai könyv, hiszen az ember által megtapasztalható, csaknem összes lelkiállapotot tükrözi és szavakba önti. A zoltárok traumairodalmi vizsgálatát mégsem kezdhethük másképp, mint azzal a fontos ténnyel, hogy ezekre a költeményekre nem tekinthetünk úgy, mint amelyek egy összefüggő szövegben tárják elénk a szenvedés-tapasztalatokat. A zoltárszövegeken át betekintést nyerünk a szenvedés bizonyos aspektusaiba, hiszen ezekben a költeményekben nemzedékek tapasztalatai vannak összegyűjtve és időről-időre újragondolva.⁴⁰

Ezek a költemények megszólaltatják az örömet, de sokkal kevésbé népszerű érzéseket, tapasztalatokat is, mint a bánatot, a fájdalmat, a szenvedést, a veszteség érzését, a szégyent, az elhagyatottságot, s teszik ezt a panasz nyelven. A panasz tehát a szenvedés nyelve, amely az emberi élet velejárója és nem mentes ez alól az Istennel szövetségben élő nép, vagy ember sem, jól tükrözi ezt az is, hogy a panasz, az egyéni- és kollektív panaszének formájában szerves részét képezi Izrael istentiszteletének.⁴¹ A zoltárokon keresztül olyan emberek imádságait olvashatjuk, akik bátran öntik ki szívüket Isten előtt. Panaszkodnak, de nem az embereknek, hanem Istennek, s így ezek a zoltárok, s egyáltalán az imádság, mint műfaj a traumából való gyógyulás egy fontos eszköze lehet. Feltevésemet megalapozza, hogy a témában szakértő Judith Herman a traumából való felépülés kihagyhatatlan elemeként tartja számon az „igaz-mondást”, más szóval a trauma „leleplezését”, amikor az érintett visszaemlékszik az igazságra, és kendőzetlenül számol be a szörnyű eseményről. Igaz ugyan, hogy számol a trauma kimondhatatlanságával, de nem elfogult ezzel a kimondhatatlansággal, reálisan szemléli s így fogalmazza meg, hogy bár az atrocitásokat letagadni nagy kísértés a traumatizált egyén/közösség számára, a felépüléshez vezető út egyik fontos kihívása, hogy az egyén meggyőződjön arról, hogy a tagadás nem segít.⁴² James W. Pennebaker szintén úgy véli, hogy az őszinte leleplezés, azaz a traumatikus eseményről szóló írott, vagy szóbeli beszámolónak számos jótékony hatása van az egyén fizikai és mentális egészségére.⁴³ Larry VandeCreek úgy tekint az imádság műfajára, mint az őszinte önfeltárás egy lehetséges formájára⁴⁴, amelyet egyszerre jellemezhet az elnémulás és a szókimondás. A zoltárookban gyakran követhető nyomon az a folyamat, hogy a zoltáros elkezdi szavakba önteni fájdalmas tapasztalatát, zsákutcába jut, megtorpan, majd újakezdi. Ezekben a próbálkozásokban fedezi fel azokat a lehetőségeket, amelyeken keresztül megfogalmazhatja, kimondhatja traumatikus tapasztalatait.⁴⁵ A panasz műfaja, s maguk a panasz-zsoltárok olyan utakká válnak a traumatizált személy vagy közösség számára, amelyek elvezetnek önmagukhoz,

40 MÓRICZ: *Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst*, 107.

41 DICKIE: *God Responds to the Psalmist*, 741.

42 HERMAN: *Trauma and Recovery*, 1. 175.

43 PENNEBAKER: *Opening Up*, 37–38.

44 VANDECREEK: *Praying about Difficult Experiences*, 139–142.

45 A beszéd megszakítását és a lírai én újbóli megszólalását számos zoltárszövegben megtalálhatjuk: Zsolt 22,2–3.16; 38,12–16; 39,3–4.10; 88,2–3.10.14. Vö. MÓRICZ: *Beszédes hallgatás*, 134.

eddig fel nem tárt történetükhöz. A panasz-zsoltárok így nyitnak utat az ismeretlen felé, s így öntik szavakba a kimondhatatlant,⁴⁶ ráadásul úgy, hogy ezeken az alkotásokon belül az Isten előtt elhangzó panasz nincs korlátok közé szorítva.⁴⁷ A zsoltárok ma is jelentős funkciója, hogy beszélnek, amikor mi képtelenek vagyunk rá, s mindeközben felmutatják azt, hogy egyéni sorsunkkal nem vagyunk egyedül, már a bibliai korban is voltak olyanok, akik hasonló tapasztalatokkal küzdöttek.⁴⁸ Láthatjuk tehát, hogy a panasz-zsoltárok olyan imádságok, amelyek bár erőteljesen traumatikus képeket használnak és megengedik a traumatizált ember önkifejezésének minden szintjét, mégsem maradnak meg a szenvedésnél, hanem tágabbra nyitják a perspektívát, felmutatják Istent, akiben lehet bízni, mert van hatalma arra is, hogy igazságot szolgáltatson, és ezáltal változást hozzon.⁴⁹ Éppen ez az utóbbi jellemvonás emeli ki a bibliai panasz-zsoltárokat más „trauma-gyógyító” módszerek közül, hogy teret biztosít arra, hogy az áldozat számára valósággá váljon az igazságtétel. Azzal a mozdulattal ugyanis, hogy a panaszkodó lírai én átadja Istennek a bosszúállás és igazságszolgáltatás jogát és lehetőségét, elismeri, hogy ha ő és a környezete nem is képesek arra, hogy igazságot szolgáltatassanak, van „Valaki”, aki elég hatalmas ahhoz, hogy megtegye.⁵⁰ Ez a spirituális dimenzió teszi a panasz-zsoltárokat a fájdalom, szenvedés kifejezésének egyedülálló lehetőségévé,⁵¹ amelyet az újabb kutatások is relevánsnak tartanak, hiszen a szenvedés kifejezésének azon lépései és folyamatai, amelyeket leginkább a panasz-zsoltárok tárnak elénk, szinte maradéktalanul megtalálhatóak a ma használatos traumaterápiákban: stabilizálás, kommunikáció, bizalom.⁵² A bibliai költészet, ezen belül a Zsoltárok könyve az említett szemponton túl is hozzájárulhat a traumatizált ember gyógyulásához, hiszen a jobb agyfélteke, amely a költői szövegekkel való foglalkozás során aktív, a vallásos élmények során szintén működésbe lép.⁵³ Tehát akár a már meglévő zsoltárok, akár a saját fájdalom-tapasztalatból született költemények, imádságok aktív szerepet játszhatnak a trauma-élmény rekonstrukciójában.⁵⁴

David A. Bosworth megállapítja, hogy minden panasz-zsoltárban megjelenik az a motívum, hogy a panasz feltárásával megerősödik a kapcsolat Isten és a panaszos, illetve a szenvedő között.⁵⁵ A traumaelmélet ezt, a feltáruló bizalmat nevezi a döntő első lépésnek, amely a traumatizált ember gyógyulásához vezet, hiszen elmondja saját verzióját a történekről.⁵⁶ A keresztyénség az idők során szívesen olvasta és idézte az Istent dicsőítő bibliai sorokat, akár zsoltárokat, erőt merítve ezekből a nehéz időkben. Az ettől eltérő hangvételű szövegeket viszont háttérbe

46 BIELER: Verletzliches Leben, 220.

47 BRUEGGEMANN: Old Testament Theology, 29.

48 MÓRICZ: Beszédes hallgatás, 134.

49 I. m., 137.

50 WESTREMAN: Praise and Lament in the Psalms, 80–81; ZENGER: A God of Vengeance, 79.

51 DICKIE: The Intersection of Biblical Lament and Psychotherapy, 898.

52 SPRINGHART: Gespürte Wunden, vergängliches Leid, verjagte Angst vor den Ängsten, 209–329.

53 HUG: A Neuroscience perspective on psychodrama, 234.

54 LYON: The Spiritual Implications of Interpersonal Abuse, 238.

55 BOSWORTH: House of Weeping, 5. 12.

56 HERMAN: Trauma and Recovery, 155.

szorította, vonakodva kezelte, hiszen tabunak számított az Isten iránt tanúsított harag, kétely, csalódottság kifejezése. A bibliai könyvek traumairodalmi megközelítése azonban abban is újat hoz, hogy rámutat arra, hogy nincs ember, aki ne szembesült volna az említett negatív érzésekkel, sőt a Biblia, különösen a Zsoltárok könyve ilyen őszinte imádságok egész repertoárját tárja elénk, amelyekben minden érzelem teret kap.⁵⁷ Felmerülhet a kérdés, hogy miben gyökerezik az Isten iránti harag, düh? Az Istennel szembeni harag az esetek túlnyomó részében akkor jelentkezik, ha az egyén saját tragédiáját, vagy szereteteinek szenvedését igazságtalannak véli.⁵⁸ Eddig legfőképpen amerikai kutatások mutattak rá arra a tényre, hogy az emberek többsége, amikor krízisekkel, válságokkal néz szembe, akkor a vallásban és az Istennel való kapcsolat szorosabbra fűzésében látja a megküzdés lehetőségét.⁵⁹ S míg első gondolatunk talán az, hogy az Isten felé kimondott harag egy negatív megküzdési mechanizmus lehet, addig a szakirodalmak mélyebb vizsgálatra ösztönöznek. Richard Beck volt az, aki úgy kezdte szemlélni Isten és ember kapcsolatát, amelyben nagy jelentőséggel bírnak az érzelmek, sőt amelyben az érzelmek dinamikája is jól kimutatható. Az „Istennel való közösség” és az „Isten elleni panasz” kulcsfogalmak mentén négy kapcsolattípust határoz meg. Az első típus az „alacsony közösségi szint – alacsony panaszszám”, amely egy Istennel való felszínes kapcsolatot mutat, amelyből ugyan hiányzik a feszültség, de a meghittség is. A második kategória az „alacsony közösségi szint – magas panaszszám”, amelyben a tagok úgy viselkednek, mintha külső szemlélők lennének, a kapcsolatot nem jellemzi meghittség, a kommunikáció a szigorú kritikában nyilvánul meg. A következő kategória, „magas közösségi szint – alacsony panaszszám”, azoknak az embereknek az istenkapcsolatára jellemző, akik szeretnek Isten közelében lenni, viszont saját bölcsességükre támaszkodnak, és így „panasz-mentesek.” Az utolsó, Beck által ideálisnak meghatározott kapcsolat az, amelyben magas a közösségi szint és ugyancsak magas a panasz szintje is, hiszen ez a kapcsolattípus a megfelelő intimitás keretei között teret biztosít a panasz megfogalmazásának is.⁶⁰ Egy ilyen magas minőségű kapcsolatban a panasz negatív hatásai helyett sokkal erőteljesebben kimutatható annak pozitív aspektusa. Ebben az esetben a panasz célja a probléma megoldása, s a tény, hogy a panasz megfogalmazásra és kimondásra került a kapcsolaton belüli bizalomnak, nyitottságnak és biztonságnak a jele. Ez a gyógyító istenkapcsolat-ábrázolás legerőteljesebben a panasz-zsoltárokra jellemző.⁶¹

57 McMinn–Bufford: *Resolving Anger toward God*, 3.

58 I. m., 6–7.

59 McMinn–Bufford: *Resolving Anger toward God*, 4, idézi: Schottenbauer–Klimes-Dougan–Rodriguez et al.: *Attachment and affective resolution following a stressful event*.

60 Beck: *The winter experience of faith*, 68–78. Ezt a jelenséget a „winter experiences” terminussal illetik, melynek megalkotója Martin Marty keresztyén tudós volt, és a kifejezés alatt az Isten számára teljesen elkötelezett ember által megélt negatív tapasztalatokat (csalódás, feszültségek) érti. Vö. Beck: *Communion and complaint*, 43–52.

61 McMinn–Bufford: *Resolving Anger toward God*, 10.

A bosszú igénye mint a trauma „nyelve”

Ahogy már említettük is, a zsoltárok, különösen a panasz-zsoltárok általános jellemzője, hogy a szenvedés hangján szólalnak meg, s ezzel együtt a szenvedésből való szabadításért kiáltanak, bízva Isten irgalmában, kegyelmében, várják életük helyreállítását. Nagyon gyakori, hogy a zsoltárokban visszhangzó egyéni vagy kollektív szenvedésnek az ellenség az okozója. Ebben az esetben a szabadulásért való könyörgés, csaknem minden alkalommal összekapcsolódik a bosszúért való kiáltással.⁶² Erre reagálva a traumaelmélet és a hozzá kapcsolódó kutatások elmennek egész odáig, hogy nem csupán az Isten elé tárt panasznak emelik ki a pozitív, segítő hatásait, hanem a legújabb tanulmányok abba az irányba mutatnak, hogy a panasz-zsoltárok olykor erőszakos nyelvezete, a lírai én bosszúért, az ellenség megbüntetéséért való kiáltása is bírhat gyógyító erővel mindazok számára, akik traumatikus események áldozatai voltak. E megállapítás után két dolgot mindenképp fontos kiemelni. Először azt, hogy a gyógyulás, vagy a gyógyuláshoz vezető út kezdete nem annak a függvénye, hogy valóban megtörténik-e a megtorlás, azaz valóban megtörténik-e az ellenséggel mindaz, amit az áldozat imádságában kifejez és kér Istentől. A panasz-zsoltárok szókészletét megismerve arra gondolhat az olvasó, hogy a traumatizált ember akkor találhat csupán békét, ha támadóját megbüntetik, valójában azonban az ellenségen végrehajtott elégtételnek sokkal inkább szimbolikus szerepe van. Másodszor pedig azt, hogy gyógyulás alatt nem a trauma hatásainak azonnali elmúlását értjük, hanem azt, hogy a panasz-zsoltárok a maguk nyelvezetével különös módon járulnak hozzá a traumatikus emlékekkel való szembesüléshez és azok feldolgozásához.⁶³

Mielőtt közelebbről is megvizsgálánánk a panasz-zsoltárok traumára rezonáló, olykor erőszakos nyelvezetét, határozzuk meg, hogy mit is értünk trauma, traumatikus esemény, traumatizált ember alatt. Ehhez két jeles pszichológus-professzor, Judith Herman és Peter Levine meghatározását vesszük alapul. Utóbbi szerint akkor beszélhetünk traumáról, amikor fizikailag vagy lelkileg azt érzi az ember, hogy csapdába esett, s az így kialakult tehetetlenség következtében megbénul és/vagy összeomlik.⁶⁴ Herman szintén úgy fogalmaz, hogy traumát akkor él meg az ember, amikor tehetetlenségbe taszítják, melynek következtében megjelenik a kontrollvesztés, a félelem, a megsemmisülés fenyegetésének érzése.⁶⁵ Általában a zsoltárokat, különösképpen pedig a panasz-zsoltárokat olvasva, láthatjuk, hogy a leírtakhoz hasonló eseményekben az ókori Palesztinában élő embernek is gyakorta része lehetett. A zsoltárok szerzői a kifejezések színes palettáját használják arra, hogy körülírják az ellenség személyét, tetteit, s azokat a negatív tapasztalatokat, amelyek a pusztító tettek következményeiként hátra maradtak. A zsoltárokat tanulmányozva több mint száz olyan kifejezéssel találkozunk, amely az ellenséget, illetve a

62 Bár a szenvedés, legyen az egyéni vagy kollektív és a bosszú igencsak gyakori téma a zsoltárokban, mégis azt láthatjuk, hogy konkrétan a szenvedésre (הניע) és a bosszúra (בקרן, למג, שלם) használt héber kifejezések nem kimondottan gyakoriak a zsoltárszövegekben. Vö. VAN ROOY: Suffering and Vengeance in the Psalms, 622. 625.

63 FRECHETTE: Destroying the Internalized Perpetrator, 71–72. 76.

64 LEVINE: In an Unspoken Voice, 48.

65 HERMAN: Trauma and Recovery, 33–34.

traumatizáló eseményt hivatott leírni. Othmar Keel kilencvennégy olyan kifejezést vizsgált, amelyek segítségével a zsoltárok az ellenséget megnevezik.⁶⁶ Christopher Frechette ezt a listát olyan igékkel bővítette, amelyek az ellenség tetteire, a traumatikus eseményekre vonatkoznak. Ezek közül most csak néhány példát említünk: leselkedni/lesben állni (Zsolt 10,9; 59,4; 10,8; 56,7), üldözni (Zsolt 7,2; 31,16; 71,11 stb.), csapdába ejteni (Zsolt 9,16; 7,16), körülvenni (Zsolt 17,9; 18,6; 55,11; 59,7 stb.), legyőzni (Zsolt 18,18; 142,7), megragadni (Zsolt 10,2; 71,11), megrémíteni (Zsolt 54,6; 86,14), elnyomni (Zsolt 56,2; 89,23), széttépni (Zsolt 7,3; 17,12), gúnyolódni (Zsolt 42,11; 55,13; 89,51).⁶⁷ Az említett kifejezések és az ezekre válaszként megfogalmazott bosszúvágy gyakori előfordulása arra utalhat, hogy az imádságban megszólaló emberben az eseményekre való visszaemlékezés még mindig fájdalmat, dühöt, haragot vált ki. A düh természetes jelenség, a dühkezelés módja viszont kétirányú lehet: pozitív és negatív. Ennek a természetes és jogos lelkiállapotnak a megélése akkor vesz pozitív irányt, ha a düh biztonságos, kontrollált kifejezésére kerül sor. Ekkor a traumatizált személy haragját szimbolikusan vetíti ki az elkövető felé, azaz nem áll szándékában valós kárt okozni. Ettől megkülönböztetendő a bosszú-fantázia, amely azt tartja szem előtt, hogy a bekövetkezett tragédia helyrehozható azzal, ha bosszút állnak az elkövetőn, vagy ha az elkövető ugyanazt éli meg, mint korábban az áldozat. Ez utóbbi nem segíti elő a felépülést, nem hoz felszabadulást a poszttraumás tünetektől, sőt egyes esetekben még komolyabb zavarokat idéz elő. A panasz-zsoltárok olykor erőszakos képi világa azonban nem ez utóbbi kategóriába sorolható, hiszen számolhatunk egy döntő különbséggel: a zsoltárokban megszólaló lírai én nem önmaga szeretne bosszút állni, hanem a bosszúállás jogát átengedi Istennek. A traumatizált egyén, jelen esetben a zsoltáros biztonsággal fejezheti ki érzéseit, hiszen tudatában van annak, hogy Isten hatalmasabb az elkövetőnél, és képes igazságot szolgáltatni.⁶⁸ A legjelentősebb különbség tehát a bosszú-fantázia és a düh kontrollált kifejezése között az, hogy míg az első az áldozatot, addig a második Istent látja és látta cselekvő ágensként. Ez a drámai ábrázolás pedig biztosítja az áldozatot arról, hogy Isten nem hagyta el őt, hanem válaszol a segélykiáltásra és igazságot szolgáltat.

A panasz-zsoltárok mint a kulturális trauma, a transzgenerációs trauma és a választott trauma hordozói

A fent említett „gyógyító hermeneutika” után érdemes még egy szempontra figyelni a panasz-zsoltárokkal kapcsolatban. Egészen új megközelítések szerint a zsoltárok nem kizárólag „terápiás” hatásúak, hanem kettős funkciót töltenek be: gyógyítanak és sebeznek. Ennek értelmében a zsoltárok szerzőinek célja lehetett az is, hogy a múltbeli katasztrófák okozta sebek emlékét megismerje a következő nemzedék is, így alakítva Izrael kollektív identitását. Ha ezt a szempontot is figyelembe vesszük, akkor megismerhetjük a zsoltárok társadalmi funkcióját, amelyről

66 KEEL: Feinde und Gottesleugner, 93–131.

67 FRECHETTE: Destroying the Internalized Perpetrator, 78–79.

68 I. m., 80–81.

eddig keveset beszéltek a bibliakutatók.⁶⁹ Ezen a ponton fontos tisztázni egy kulcsszót, a kulturális trauma fogalmát. Jeffrey Alexander úgy fogalmaz, hogy akkor következik be kulturális trauma, ha a közösség tagjai úgy érzik, hogy olyan szörnyű tapasztalatokat éltek meg, amelyek maradandó nyomokat hagytak emlékezetükön és visszafordíthatatlan módon változtatták meg jövőbeli identitásukat.⁷⁰ Alexander (kulturális)trauma értelmezése abban tér el a klasszikus traumaértelmezésektől, hogy szerinte a traumát kulturális szinten nem maguk az események váltják ki, még akkor sem, ha azok kimondhatatlanul borzalmasok. Ahhoz, hogy kulturális traumává váljanak, a kollektív katasztrófákat úgy kell tovább adni, hogy az áldozatok meg legyenek győződve arról, hogy teljes mértékben ők a kiszolgáltatottak és az igazságszolgáltatásra szorulók. Fontos hozzátenni, hogy ez nem azt jelenti, hogy a kulturális traumakutatás tagadná a traumatikus események valóságát és tragikus voltát.⁷¹ Ez az új perspektíva hozzájárul annak megértéséhez is, hogy a héber Biblia szövegei, jelen írásban különös figyelmet fordítva a zsoltárokra, hogyan képviselték és formálták Izrael kollektív, sérült identitását.⁷² Danilo Verde mindezeket szem előtt tartva egyik legújabb tanulmányában azt vizsgálja, hogy a második és a harmadik zsoltárkönyv panasz-énekei (különös tekintettel a Zsolt 44, 60, 74, 79, 89), hogyan járultak hozzá a kollektív trauma kulturálissá tételéhez.⁷³ Egy kollektív traumát hordozó és átadó meta-narratívának három fő komponenssel kell rendelkeznie. Először is hordoznia kell a fájdalom jellegét, azaz választ kell adnia arra a kérdésre, hogy „mi történt?”; másodsor ismeri az áldozatokat, azaz választ ad a kérdésre, hogy „kik ők?”; harmadik elemként pedig a felelősségre vonás motívuma is szükséges. A felsorolt elemek jelenlétét vizsgáljuk a következőkben az említett panasz-zsoltárokban. A fájdalom, a szenvedés kiváltó okát tekintve azt láthatjuk ezekben a közösségi siralmakban, hogy erőteljesebben fókuszálnak a babiloniak által végzett katonai támadásra, a város és a templom elpusztítására, mint magára a fogságra. Az is szembetűnő, hogy ezek a zsoltárok nem osztanak meg részleteket a pusztítást illetően, beszámolóik középpontjában az áll, hogy ez az esemény több síkon is megrendítette Izrael kollektív identitását.⁷⁴ S ha Todd Madigan szavaival élünk, akkor éppen ez a tény tette a Kr. e. 6. századi eseményeket traumatikussá, hiszen úgy fogalmaz, hogy egy esemény akkor traumatikus, ha nem illeszkedik bele egy adott csoport, illetve az érintett csoport kollektív identi-

69 VERDE: *From Healing to Wounding*, 346.

70 ALEXANDER: *Trauma: A Social Theory*, 19.

71 SMELSER: *Psychological Trauma and Cultural Trauma*, 37.

72 Izrael életében a Kr. e. 6. századi babiloni pusztítás lehet a kulturális trauma mintapéldája, hiszen a bibliai források egyértelműen úgy mutatják be az említett eseményeket, és az ezt követő babiloni fogságot, mint amely vízvázlatos esemény volt Júda életében társadalmi, politikai, gazdasági és vallási síkon egyaránt. A babiloni fogságról és annak értelmezéséről ld. bővebben: ALBERTZ: *Israel in Exile*; BEN ZVI: *Total Exile, Empty Land and the General Intellectual Discourse in Yehud*.

73 Bár ezeknek a zsoltároknek a keletkezési ideje nem azonosítható be olyan egyértelműen, mint a 137. zsoltár, amely kétszer is megemlíti Babilont, mégis ha figyelmesen elolvassuk az említett zsoltárokat, majd összehasonlítjuk őket más fogság korabeli vagy fogság utáni szövegekkel, akkor egyértelművé válik, hogy ezeknek a zsoltárokban a szerzője vagy a zsoltárkönyvek szerkesztője a babiloni fogsághoz kötötte ezeket a kompozíciókat. VERDE: *From Healing to Wounding*, 347–348.

74 VERDE: *From Healing to Wounding*, 350–351.

tásába.⁷⁵ Ami a második elemet, az áldozatok jellegét illeti, arra figyelhetünk fel, hogy az említett zsoltárokban szinte kivétel nélkül a közösség hangja szólal meg, tehát azokra a tragikus eseményekre összpontosít, amely az egész közösséget sújtotta. Néhány alkalommal találunk E/1-ben megszólalókat is, azonban ezekben az esetekben is a beszéd központjában mindig a közösség áll, mint a babiloni trauma áldozata. A felelős keresése talán a legizgalmasabb kérdés, hiszen nem nevezik meg egyértelműen az elkövetőket, nem olvashatjuk sehol Nebukadneccar nevét, de még Babilon sem kerül említésre. A kutatók egyre inkább hajlanak afelé, hogy az ellenség konkrét megnevezésének elmulasztása azt a célt szolgálja, hogy az imádság értelmet nyerjen más emberek számára is, akik a leírtakban felismerik saját elnyomóikat. Ronald Hendel ezt retorikai stratégiának nevezi, melynek célja, hogy egy esemény értéket nyerjen minden idők áldozatai számára.⁷⁶ A panasz-zsoltárok tehát a felvázoltak alapján kettős feladattal bírnak. Nem csupán kimondhatóvá teszik a babiloni traumát, hanem felejthetlenné is, biztosítva azt, hogy az átélt szenvedés minden egyéni vagy közösségi felolvasáskor élénken jelen legyen a közösség tudatában. Ehhez a drámai képek és az erőteljes metaforák eszközt használja a zsolttáros: a Jeruzsálemet körülvevő vér képe (Zsolt 79,3); a király vereségének és megalázásának képe (Zsolt 89,44–46). A szemléletes képeken és metaforákon túl a panasz-zsoltárok kedvelt eszköze a megrázó érzelmek, mint a megaláztatás, vagy a kigúnyolás kifejezése. Ez a hármas módszer nem csupán arra szolgál, hogy a babiloni traumát szavakba öntse és gyógyítsa, hanem, hogy a traumát, annak erőteljes emlékét tovább adja.⁷⁷

Chwi-Woon Kim egyik legfrissebb tanulmányában szintén egy új, de az előzőtől némileg eltérő szempontból közelíti meg a bibliai panasz-zsoltárokat. Kutatásában úgy mutatja be ezeket a zsolttárokat, mint amelyek a transzgenerációs trauma átadásának egyik legjelentősebb eszközei. Kutatásának alapját Vamik Volkan munkássága adja, aki a téma szempontjából két releváns fogalmat alkotott meg. Az egyik a transzgenerációs trauma, amelyen keresztül a kollektív traumák tapasztalatát úgy mutatja be, mint egy meghatározó folyamatot, amely egy csoport identitását megtartja, formálja és javítja. A másik fontos fogalom a választott trauma, amelyet Volkan úgy határoz meg, mint egy olyan esemény mentális reprezentációját, amely által egy közösség drasztikus veszteségekkel szembesült, megaláztatott, tehetetlennek, áldozatnak érezte magát. Azt is hozzáteszi, hogy a választott trauma legfontosabb ismérve az, hogy jellemzően abban az esetben alakul ki, ha az ősöknek nem volt lehetőségük az őket ért veszteségek feldolgozására, tehát egy megrekedt gyászfolyamatot ruháztak át a következő generációra.⁷⁸ Volkan fogalmai a babiloni fogság értelmezésére vonatkoztatva csak akkor válnak relevánssá, ha elfogadjuk Mark Brett megállapítását, miszerint Volkan elméletét meg kell különböztetnünk a bibliai szövegekre alkalmazott klasszikus traumaelmélettől.⁷⁹ Kim

75 MADIGAN: *Theories of Cultural Trauma*, 51.

76 HENDEL: *The Exodus in Biblical Memory*, 601–622.

77 VERDE: *From Healing to Wounding*, 355–357.

78 E fogalmak bővebb magyarázatához ld.: VOLKAN: *Bloodlines* (1997); uő.: *Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas*, 79–97; uő.: *Blind Trust*.

79 BRETT: *Location of God*, 80–82.

klasszikus trauma-hermeneutika alatt a David Garber által alkalmazott módszert tekintti, amely a bibliai szövegekben megjelenő bűnvallást, önvádat úgy értelmezi, mint a traumára adott választ. Ez tehát azt feltételezi, hogy az áldozatok nagy hangsúlyt fektetnek a szenvedésért való felelősségükre.⁸⁰ Ez a „klasszikus” séma azonban nem alkalmazható valamennyi bibliai könyvre, hiszen számos példánk van arra a panasz-zsoltárok között is, ahol nem jelenik meg a bűnbánat motívum. Ezekre az esetekre kínál egy alternatív értelmezési keretet Volkan választott trauma fogalma, amelyben az önvád és bűnbánat motívumot felváltja az isteni haraggal való küzdelem, a fogság tapasztalatából fakadó negatív önértékelést pedig a társadalmi felsőbbrendűség érzése.⁸¹ Az Elohista zsoltárokra, különösen pedig a második és a harmadik zsoltárkönyvre jellemző, hogy magukban hordozzák az isteni harag motívumot, azaz Istent úgy ábrázolják, mint egy haragos, „dühöngő” Istent. Vannak olyan panasz-zsoltárok, amelyek konkrétan tartalmazzák az isteni harag terminológiát: חָרַף – haragudni (Zsolt 60,3; 79,5; 85,6); חָרַף – harag (Zsolt 74,1; 85,4); דָּוָה – düh (Zsolt 79,6; 89,4). Más panasz-zsoltárok nem ennyire konkrétak, szóhasználatukban ugyan nem jelenik meg az isteni harag motívuma, mégis ezeknek az imádságoknak a kontextuális olvasata egy „dühöngő Isten” képét állítja elének (Zsolt 44; 80). Az isteni harag képe azokban a közösségi panasz-zsoltárokból, amelyekben megjelenik a bűnbánat motívuma, általában az Izraelt érintő nemzeti katasztrófák kontextusában érhető tetten. Ezekben az imádságokban a tragédiáért leggyakrabban az engedetlen Izrael tűnik fel, mint a történelemért felelős személy. Azokra a panasz-zsoltárokra, amelyek a bűnbánat motívuma nélkül használják az isteni harag képét (Zsolt 44; 60; 74, 80; 83; 89)⁸², az a jellemző, hogy a bekövetkezett tragédiáért soha nem a közösséget vonják felelősségre, hanem vagy Isten, vagy pedig a környező népek lesznek a felelősek. Ebben az esetben a zsoltáros nem ismeri el az isteni harag jogos voltát, hanem két általános reakcióval válaszol. Egyfelől tiltakozik, lázad ellene. A tiltakozás nyelvi kifejezője nagyon gyakran a sürgető kérdések sorozatában nyilvánul meg: „meddig?” (Zsolt 74,1–11; 80,13), „miért?” (Zsolt 74,10; 80,5), illetve abban, hogy Istent azonnali beavatkozásra sürgetik.⁸³ Másfelől, igyekszik átirányítani az isteni haragot az ellenséges népre, azaz úgy tekintenek ezek a zsoltárok az isteni haragra, mint az ellenségen való bosszúállás elérhető eszközére. S ezen a ponton kapcsolódhatunk ismét Frechette megállapításához,

80 Ehhez ld. bővebben David Garber vonatkozó műveit: GARBER: *Traumatizing Ezekiel*; uő.: *Trauma, History and Survivor*.

81 Kim: *Psalms of Communal Lament as a Relic of Transgenerational Trauma*, 546–547.

82 Claus Westermann felismerésével egyetértve fontos hangsúlyozni, hogy nem választhatók egyértelműen külön azok a zsoltárok, amelyekben nem jelenik meg a bűnbánat-motívum azoktól, amelyekben megtalálható, hiszen jól látszik a felsorolt zsoltárokból is, hogy némelyekben mindkét jelenség megtalálható. Westermann széles körben elfogadott tézise az, hogy mivel a bűnbánat-motívum csak a fogság utáni korban, a deuteronomista teológia hatására válik uralkodóvá, ezért a zsoltárok kapcsán azt állapítja meg, hogy ahelyett, hogy a panasz és a bűnbánat jelenségre ne úgy tekintsünk, mint egymást felváltó tényezőkre, hanem sokkal helyesebb, ha folyamatként értelmezzük, amelyben egyik nem zárja ki a másikat. Vö. WESTERMANN: *Praise and Lament*, 154–156.171–172. Ugyanígy vélekedik Boda is. Vö. BODA: *Form Criticism in Transition*, 197. A 79. zsoltárban egyaránt jelen van a panasz, a vádló kérdések és a sürgető kérések sorozata (Zsolt 79, 5–6.9.12), azonban megjelenik a bűn megvallása is (Zsolt 79,8–9).

83 Kim: *Psalms of Communal Lament as a Relic of Transgenerational Trauma*, 550–551.

miszerint a zsoltárok és azoknak olykor erőszakos, bosszúért kiáltó nyelvezete hozzájárulhat a traumatizált egyén vagy közösség felépüléséhez, amennyiben e szavak megfogalmazása és kimondása révén az áldozat biztonságra talál az isteni igazságszolgáltatásban, s így megfelelő tér nyílik a gyászra, emlékezésre és a traumatikus események újraértelmezésére.⁸⁴ Így az isteni harag zsoltárokban használt motívumára tekinthetünk úgy, mint irodalmi megküzdési stratégiára.

Egy szintén újabb kutatásban, Christina Landman azt hangsúlyozza, hogy kapcsolat, vagy ahogyan ő fogalmaz párbeszéd mutatható ki a zsoltárok szenvedésre megalkotott reakciója és a narratív terápia módszerei között. A narratív terápia kifejezés alatt, amely a pasztorálpszichológia egy meglehetősen új módszere, tulajdonképpen egy olyan folyamatot értünk, amelynek főbb elemei a következők: a múlt feltérképezése, a probléma „kívülre helyezése”, a problémával szemben való megerősödés, az alternatív történetek gazdagítása.⁸⁵ E folyamat lépései nyomon követhetők a zsoltárok, különösen a panasz-zsoltárok tartalmi felépítésében is. A zsoltár-költemények nagy százaléka kezdődik azzal, hogy a zsoltáros feltárja azt az életkörülményt, amelyben traumatizáló hatások érték: testi és/vagy lelki szenvedés, Istentől és emberektől való elhagyatottság érzése, magány, félelem, gúny, megalázottság és így tovább. A következő lépés a probléma „kívülre helyezése”, amelyet a zsoltáros úgy old meg, hogy igyekszik negatív szavait, panaszait ellensúlyozni azzal, hogy „kapaszkodókat” készít magának, azaz időről-időre emlékezteti magát arra, hogy Isten igazságos, hatalmas, kész és képes segíteni. A harmadik lépés ennek a következménye, hiszen a zsoltáros azzal vértézi fel magát a vele szemben álló probléma ellen, hogy segítségül hívja Istent, meghívja őt élethelyzetébe, hogy küzdjön az ő oldalán és mentse meg őt. A zsoltárok végére kialakulnak az alternatív történetek, hiszen Isten számtalan módon képes megmenteni az övéit, melynek következtében a zsoltáros Istenbe vetett bizalma megerősödik, dicsérni és félni kezdi Őt, sőt annak a reménye is megfogalmazódik, hogy az Isten dicsérete és imádata kozmikus méreteket ölt majd. Így, a traumatizált olvasót végig vezetve a panasz-zsoltárokban jól nyomon követhető fázisain, segítve a saját élethelyzetre való alkalmazást, válhatnak a zsoltár-imádságok a traumatikus hatás utáni gyógyulás hathatós eszközeivé.

A trauma szókinccse a zsoltárokban

Danilo Verde három olyan kategóriát határozott meg, amelynek okvetlenül meg kell jelennie egy zsoltárban ahhoz, hogy azt a „trauma szemüvegén” át vizsgálhassuk: 1. Az életveszélyes helyzetre való utalások; 2. Az egyéni vagy a közösségi életet ért károkra, veszteségekre tett utalások; 3. A tehetetlenség érzése, valamint annak a megvallása, hogy egyedül képtelenek megbirkózni az őket ért nehézségekkel, és nem képesek egyedül a gyógyulásra, továbbléésre. Ezeket a tulajdonságokat,

84 I. m., 552; a témához ld. még FRECHETTE: Destroying the Internalized Perpetrator; KATÓ: „Örül az igaz, mikor látja a bosszút, mikor lábát a gonoszok vérében mossa.”

85 LANDMAN: Healing the Wounded, 663.665.

illetve a traumapoétika további jellemzőit figyelembe véve Verde a következő zsoltárokat sorolja a „trauma-zsoltárok” kategóriába: Zsolt 6; 7; 22; 31; 35; 38; 39; 44; 55; 57; 59; 69; 74; 80; 83; 88; 89; 102; 109; 137; 142; 143. Az említett zsoltárok mindegyike valamilyen szélsőséges, negatív élményről számol be: háborúról, katonai vereségekről és azok következményeiről. Megállapításához azt is hozzáteszi, hogy a „trauma-zsoltárok” listáját a teljesség igénye nélkül állította össze, s meglátása szerint ez a lista bővíthet, sőt bővülni fog.⁸⁶ Adele Berlin és az ő tanulmánya nyomán Samuel Balentine egy rövidebb listát állított össze, amelyeket a traumairodalom szempontjából vizsgálatra javasol: Zsolt 44; 69; 74; 102; 137.⁸⁷ Az általuk Jeruzsálemet sirató zsoltárokként (*Jerusalem laments*) emlegetett költemények valahány darabja megtalálható a Verde által „trauma-zsoltárként” meghatározott költemények sorában. Ami mindenképp összeköti ezeket a zsoltárokat egyfelől az, hogy olyan szélsőséges negatív élményekről tesznek vallomást, amelyek az áldozat/áldozatok életét veszélyeztetik, legyen szó akár katonai vereségről, háborúról (Zsolt 44; 74; 79; 80; 83), súlyos vagy halálos betegségről (Zsolt 38), elnyomásról, üldöztetésről (Zsolt 7,2; 22,17; 39,11). Másfelől az is összeköti ezeket a költeményeket, hogy az áldozatokat nem úgy ábrázolják, mint akik átmeneti nehéz időszakot élnek meg, hanem a bekövetkezett károknak hosszútávú hatásai és következményei vannak. A 74. zsoltár úgy mutatja be a város és a templom lerombolását, mint olyan drasztikus eseményt, amely a jövőt is megkérdőjelezi. A 79. zsoltár szintén végzetes pusztításról számol be, melynek kifejezéséhez olyan erőteljes képeket használ, mint az állatokkal megetetett holttestek és az egész Jeruzsálemet elöntő vér (Zsolt 79,2–3). Az egyéni traumáknak hangot adó zsoltárokból pedig érzékelhetünk egy fontos dolgot: a traumatikus esemény következtében sérül az áldozat világról alkotott képe. A „trauma-zsoltárok” tehát azt hangsúlyozzák, hogy a tragikus esemény nemcsak fizikai károkat eredményez, hanem a szétszakítottság több síkon is megnyilvánul. A fizikai sérülésen túl, vagy amellett az áldozat világképe, egzisztenciája, társadalmi kapcsolatai, sőt önmagával és Istennel való kapcsolata is sérül. Szintén a „trauma-zsoltárok” jellemzője az is, hogy az áldozatok életük helyreállítását illetően tehetetlenek, egyetlen eszközük az imádság. A legtöbb zsoltárban megfogalmazásra kerül a hit megvallása, hogy bármilyen helyzetben is vannak az áldozatok, bizalommal kiáltanak Istenhez, akiről meggyőződésük, hogy képes és kész segíteni. Ebben a hitvallásba azonban érzékelhetjük, hogy akár kimondva, akár kimondatlanul, de ott van annak a megvallása is, hogy önerőből nem képesek a gyógyulásra, újrakezdésre, vagy nevezzük úgy, hogy a trauma feldolgozására.⁸⁸

Ahogy már utaltunk is rá, a trauma irodalomban való megjelenése kultúránként és irodalmi formánként változhat. Ennek fényében a zsoltároknak is rendelkezniük kell olyan kép és szóhasználattal, amely a továbbiakban a zsoltárok trauma-nyelvezeteként határozható meg. Az Ószövetség egészére jellemző, hogy előszeretettel használ szomatikus képeket, a Zsoltárok könyvében azonban még koncentráltabban jelennek meg a testrészekre vonatkozó kifejezések, valamint a

86 VERDE: *Trauma, Poetry and the Body*, 217.

87 BERLIN: *Psalms and the Literature of Exile*, 213–228; BALENTINE: *The Prose and Poetry of Exile*, 352.

88 VERDE: *Trauma, Poetry and the Body*, 218–220.

szomatikus nyelvezet⁸⁹, különösen igaz ez az egyéni panasz-zsoltárok esetében.⁹⁰ A zsoltárok trauma-nyelvezete tehát a testre és az egyes testrészekre vonatkozó utalásokban bontakozik ki, melynek oka a közel-keleti kultúrában keresendő. Az ókori Izrael kultúráját erős testorientált gondolkodás jellemezte, így nem meglepő, hogy az emberi tapasztalatokról, akár a traumatikus eseményekről való beszéd is a test-képek bevonásával történt.⁹¹ Érdekes, hogy az egész testet jelölő kifejezés (כָּשָׁר) nem túl gyakori, ugyanakkor egy másik szó, amely szintén az egész testre vonatkozik (גְּבֹלָה) kizárólag egy alkalommal jelenik meg a Zsolt 79,2-ben, azonban figyelembe kell vennünk, hogy ez a kifejezés nem az élő testre vonatkozik, kizárólag holttestet jelölhet. Az egyes testrészekre való utalások sokkal gyakoribbak, bár azt is látnunk kell, hogy vannak „népszerűbb” testrészek, s vannak olyanok, amelyek csak elvétve, vagy egyáltalán nem jelennek meg a zsoltárszövegekben. A leggyakrabban a szívet (לֵב), a csontokat (עֲצָמִים) és a vért (דָּם) említik a zsoltárok, azonban számos utalást találunk a következő testrészekre is: fej (רִאשׁוֹ), arc (פָּנָיו), szem (עֵינָיו), fül (אָזְנוֹ), száj (פֶּה), ajkak (שֵׁפָתַי), íny (מְלִקוֹתַי), fogak (מְלִתְעוֹתַי), jobb kar/kéz (יָמִינִי). A nyak/torok héber kifejezése (שֵׁרֶרֶץ, שֵׁרֶרֶץ) azonban egészen ritkán fordulnak elő, s olyankor is általában a személy legbenső énjére, azaz lelkére utal. Danilo Verde a zsoltárokból megjelölt testrészeket, illetve az általuk alkotott testképeket öt fogalmi kategóriára osztotta. Vannak képek, amelyek az elnyomottak sérült testét, az elnyomók ártó testét, az áldozatok könnyörgő testét, majd a megmentett testet ábrázolják.⁹² Hasonló felosztással találkozunk a szintén krízis-központú és test-orientált Sirmak könyvében is, amely többek között erőteljesen hangsúlyozza a különböző testrészek eltérő funkcióit. A Zsoltárok és a Sirmak könyvében egyaránt hangsúlyos szerepet játszó „fej” képe is utalhat az ellenség győzelmére: „Szorongatóink fejje lettek...” JSir 1,5 valamint lehet a megalázottság és a gyász jele is: „...port hintenek a fejükre...lehorgaszítják fejüket...” JSir 2,10. A „száj” és a „kéz” képeinek használata is több jelentéssel bírhat, attól függően, hogy kivel kapcsolatban alkalmazzák. Beszélhetnek ezek a képek az ellenség elnyomó kezéről, hatalmáról és veszélyt sugárzó arcáról, nyitott, támadásra kész szájáról, ugyanakkor utalhatnak ezek a képek az áldozat segítségért kinyújtott kezére, megalázott arcára, panaszra nyíló szájára.⁹³ Láthatjuk, hogy a krízisre fókuszáló bibliai költészet előszeretettel használja a szomatikus nyelvezetet, melynek egyik jelentős oka lehet az, hogy mind az egyén, mind a közösség ebben a formában találta meg a trauma szavakba öntésének egyik lehetséges módját.⁹⁴

Az eddig „trauma-zsoltárként” meghatározott költemények között nem szerepel a 78. zsoltár, mégis említjük, hiszen újabb szempontokat figyelembe véve, egyes feltevések szerint a bibliai traumairodalom egyik jeles példája lehet. A 78. zsoltár több szempontból is kitűnik a zsoltárok közül. Már az elhelyezkedése is figyelemre méltó, hiszen a Zsoltárok könyvének nagyjából a közepén található, s a maga 72

89 GILLMAYR–BUCHER: *Body Images in the Psalms*, 303.

90 COTTRILL: *Language, Power and Identity*, 29–32.

91 BOASE: *The Traumatized Body*, 193–209.

92 VERDE: *Trauma, Poetry and the Body*, 221–223.

93 NÉMETH: *Testképek a Sirmak könyvében*, 30–33.

94 BOASE: *The Traumatized Body*, 194–195; NÉMETH: *Testképek a Sirmak könyvében*, 38.

versével a második leghosszabb zsoltárként tarthatjuk számon. Ezen túlmenően azonban más ismertetőjelet is hordoz, hiszen a bibliakutatók között még most sem született konszenzus a zsoltár keletkezéséről, valamint a műfaját sem lehet egyértelműen meghatározni. Ez a sok szempontból „problémás” zsoltár mégis elhanyagolhatatlan a bibliakutatás, pontosabban fogalmazva a bibliai traumakutatás szempontjából. Újabb felvetések ugyanis azt bizonyítják, hogy a „problémás” részek éppen a zsoltár traumairodalmi megközelítésében nyerik el értelmüket. Ha számunk egy kis időt a zsoltár keletkezésének ideje körüli dilemmára, akkor láthatjuk, hogy az elsődleges akadályt az jelenti, hogy a zsoltár szövege nem ad egyértelmű támpontot arra nézve, hogy mikor keletkezhetett. Vannak, akik a Kr. e. 10. századra datálják a zsoltárt, ők Saul király vereségének teológiai magyarázatát látják benne. Mások a Kr. e. 8. századra datálják, és az északi királyság bukásának részleteit sejtik a zsoltár szövegében. De még a legkorábbi keletkezési lehetőség is több száz évvel későbbre tehető, mint a szövegben emlegetett pusztai vándorlás. Mindezek ismeretében és a traumakutatás „szemüvegét” használva arra következtetésre juthatunk, hogy a zsoltárnak talán nem is az a célja, hogy egy megnevezett tragikus eseményt közöljön, hanem sokkal inkább az állhat a 78. zsoltár fókuszában, hogy a múltbeli szenvedés kollektív emlékezetét hordozza.⁹⁵ A következő vitatott pont a zsoltár műfaja, hiszen elsőre talán ösztönösen azt mondanánk, hogy a történelmi jellegű költeményekkel mutat rokonságot, viszont az első versek hamar elbizonytalanítják az olvasót, ugyanis megegyeznek a bölcsességirodalom jellemvonásaival. Sokan feltették már a kérdést, hogy miért áll ebben a zsoltárban egymás mellett a két említett műfaj? A zsoltárban megmutatkozó műfaji keveredés traumairodalmi indoklása Judith Herman kutatásában gyökerezik. Megállapította ugyanis, hogy a traumából való felépülésnek három fontos szakasza van: a biztonság helyreállítása, a múltba való emlékezés és a gyász megélése, majd pedig a jelenhez való visszakapcsolódás.⁹⁶ Ha ezt a gondolatot alkalmazzuk a 78. zsoltárra, akkor értelmet nyerhet a műfajok keveredése, váltakozása, és tekinthetünk úgy a költeményre, mint a traumából való felépülést segítő eszközre. A traumakutatások bizonyítják, hogy bármilyen traumatikus esemény, legyen az katonai, társadalmi, természeti vagy lelki, bizalmatlanná teszi az embert vagy a közösséget, amelyet érint, más szavakkal bármilyen típusú katasztrófa-élmény elvezetheti az egyént vagy a közösséget arra a pontra, hogy megkérdőjelezze hitének alapjait.⁹⁷ Éppen ezért Judith Herman szerint a gyógyuláshoz vezető út nem kezdődhet el anélkül, hogy stabilizálódna a biztonságérzet. A 78. zsoltárban ezt a funkciót tölti be az a néhány vers a költemény elején, amely bölcsességirodalmi jellemzőket mutat. A zsoltáros négy versen keresztül igyekszik a biztonságos és bizalmi légkört megteremteni: a zsoltáros úgy mutatja be magát, mint megbízható személyt, aki kellő tapasztalattal, tudással és empátiával rendelkezik, akár egy bölcs tanító, vagy egy gondoskodó szülő. A bizalom stabilizálását az is elősegíti, hogy a zsoltáros irányítás helyett együttműködést kínál, jól jelzi ezt az is, hogy a harmadik verstől az E/1 igéket felváltja a T/1 használata. Az emlékezésre és az elbeszélésre való bátorítás pedig

95 POE HAYS: Trauma, Remembrance and Healing, 191–192.

96 HERMAN: Trauma and Recovery, 155.

97 REYES: International Disaster Psychology, 1–3.

azt a célt szolgálhatja, hogy a traumatizált egyén/közösség visszanyerje a kontrollt érzelmeik, gondolataik, akaratuk felett.⁹⁸ A bölcsességi elemek tehát tökéletesen alkalmasak a bizalmi légkör megteremtésére, annál is inkább, mivel a bölcsességi zsoltárokra általánosan jellemző, hogy egy tökéletesen rendezett világot tükröznek, amelyben nincs félelem vagy bizonytalanság.⁹⁹ A bölcsességi bevezetőt, a bizalom megalapozását követi egy hosszabb történelmi áttekintés, amelyben felfedezhetjük a Herman által meghatározott gyógyulási folyamat másik két lépését. A 9–66. versek teret biztosítanak az emlékek felidézésére és meggyászolására. A 67–72. versek pedig a jelenhez való újra kapcsolódásnak a reménységét hordozzák, azaz lehetőséget biztosítanak arra, hogy a traumatikus emlékek átalakuljanak, és segítő módon épüljenek be a túlélő élettörténetébe. A traumatikus esemény előtti emlékek felidézése pedig azért fontos, mert erőforrássul szolgálhatnak.¹⁰⁰ A zsoltár záró versei hangsúlyozzák, hogy van élet a trauma után, viszont ehhez elengedhetetlen két dolog: elfogadni a múltbeli trauma valóságát és felmutatni a jövő reménységét, amely jelen esetben megegyezik az Isten szeretetének jelenben is megnyilvánuló valóságával, amely nem csupán az élet folytatását engedi meg, hanem új esélyt is kínál: bölcsebben folytatni az életet, mint ahogyan azt az ősök tették (Zsolt 78,8).¹⁰¹

George Steiner az Auschwitzban történt borzalmak hatására fogalmazza meg, hogy a holokauszt és a hasonló katasztrófák olyannyira nem önthetők szavakba, hogy még a költészetet is elnémítják.¹⁰² Ha azonban szem előtt tartjuk a zsoltárok szövegeit, s a zsoltárszövegekre épülő kutatások fentebb vázolt eredményeit, akkor nem érthetünk egyet maradéktalanul Steiner megállapításával, hiszen ezek az imádságok, költői szövegek egyáltalán nem hallgatnak, sokkal inkább az jellemző rájuk, hogy minden fájdalmat kifejező hangnak nyílt teret adnak, amely gyakran eredményez látszólagos ellentmondást és logikai zavart. Steiner megállapítása azonban mégis releváns olyan tekintetben, hogy a vizsgált zsoltárok nem a traumatikus esemény, jelen esetben Jeruzsálem és a templom lerombolásának napjaiban születtek. A traumára adott első válasz csaknem minden esetben a némaság. Ez a „beszélni nem tudás” válhat idővel „beszélni vágyó” költeménnyé.

Összegzés

A zsoltárok tehát nem csupán azok számára jelenthetett segítséget a trauma feldolgozásában, akik megfogalmazták ezeket az imádságokat, hanem a mindenkori traumatizált olvasó, vagy hallgató számára is. A zsoltárok úgymond „forgatókönyvet” adnak azok kezébe, akik még nem tudnak szembenézni traumáikkal és nyíltan beszélni róluk. A zsoltárszövegek a zsoltáros ön-feltárása által olyan speciális, mondhatni szakszavakat adnak a traumatizált olvasó birtokába, amelyek

98 POE HAYS: Trauma, Remembrance and Healing, 197–198.

99 BRUEGGEMANN: The Message of the Psalms, 25–26.

100 HERMAN: Trauma and Recovery, 175.

101 POE HAYS: Trauma, Remembrance and Healing, 203.

102 STEINER: Language and Silence, 123.

segítségével meg tudja fogalmazni saját traumatikus élményeit és ennek következtében kialakult érzéseit.¹⁰³ Az „elveszett” nyelv megtalálása döntő lépés az identitás újjáépítése felé.¹⁰⁴ A zsoltárok s azok terjedelmes beszámolóí tehát nem csupán a zsoltáríró és kortárs olvasói számára voltak gyógyító jellegűek, hanem mindazok számára, akik bármikor a zsoltárok szavaival imádkoznak. Ezért nem idejét múlt ezeket az ókori szövegeket elővenni és egy új perspektívába helyezni. Láthattuk, hogy a zsoltárok traumairodalmi megközelítése az új kutatási szempontok bevonásával már eddig is számos új, innovatív meglátást, tanulmányt és monográfiát eredményezett. A zsoltárok traumairodalmi vizsgálata azonban, ahogyan írásunk kezdetén is említettük, még „gyerekcipőben” jár, vagy talán már „serdülőkorát” éli, azonban a számos kiaknázatlan kutatási terület még mindig lehetőséget kínál arra, hogy a jövőben tovább bővüljön a bibliakutatás trauma-fókuszú zsoltárexegézisének repertoárja.

Felhasznált irodalom

- ALBERTZ, R.: *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (Eredeti címe: *Die Exilszeit*, 2001), (SBL – Studies in Biblical Literature 3), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, online elérhető: https://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/PDF/AlbertzIsrael%20inExile.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
- ALEXANDER, J. C.: *Trauma. A Social Theory*, Cambridge – Malden, Polity Press, '2012.
- AUGST, K.: *Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis* (Praktische Theologie heute 121), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2012.
- VALENTINE, S. E.: The Prose and Poetry of Exile in Kelle, B. E.–Ames, F. R.–Wright, J. L. (eds.): *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL – Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, 345–363.
- BECK, R.: Communion and complaint: Attachment, object-relations, and triangular love perspectives on relationship with God in *Journal of Psychology and Theology* 34 (2006/1), 43–52.
- BECK, R.: The winter experience of faith: Empirical, theological, and theoretical perspectives in *Journal of Psychology and Christianity* 26 (2007/1), 68–78.
- BENJAMIN, W.: *On the Concept of History. Theses on the Philosophy of History*, online elérhető: https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Concept_History_Benjamin.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
- BEN ZVI, E.: Total Exile, Empty Land and the General Intellectual Discourse in Yehud in Ben Zvi, E.–Levin, Ch. (eds.): *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin–New York, De Gruyter, 2010, 155–168, online elérhető: <https://sites.ualberta.ca/~ebenzvi/chapters%20articles/Ben%20Zvi%20Total%20Exile%20Empty%20Land%20General%20Discourse.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).

103 STRAWN: Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness, 155.

104 AUGST: Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie, 189.

- BERLIN, A.: Psalms and Literature of Exile: Psalm 137, 44, 69 and 78 in Flint, P. W.–Miller, P. D. (eds.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Supplements to Vetus Testamentum 99), Leiden, Brill, 2005, 65–86.
- BIELER, A.: *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 90), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- BOASE, E.: The Traumatized Body. Communal Trauma and Somatization in Lamentations in Becker, E. M.–Dochlom, J.–K. Holt, E. (eds.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond* (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 193–209.
- BODA, M.: „Form Criticism in Transition: Penitential Prayer and Lament, Sitz im Leben and Form” in Boda, M.–Falk, D. K.–Werline, R. A. (eds.): *Seeking the Favor of God. Volume 1. The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, (SBL – Ancient Israel and Its Literature 21), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, 181–192.
- BOND, L.–CRAPS, S.: *Trauma*, London–New York, Routledge, 2020.
- BOSWORTH, D. A.: *House of Weeping. The Motif of Tears in Akkadian and Hebrew Prayers* (Ancient Near East Monographs 24), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2019, online elérhető: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8013/1/house-weeping-motif-tears-akkadian.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
- BRETT, M. G.: *Locations of God. Political Theology in the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press, 2019.
- BREWIN, Ch. R.: A Cognitive Neuroscience Account of Posttraumatic Stress Disorder and its Treatment, in *Behaviour Research and Therapy* 39 (2001/4), 373–393.
- BRUEGGEMANN, W.: *The Message of the Psalms. A Theological Commentary* (Augsburg Old Testament Studies), Augsburg–Minneapolis, Augsburg Publishing, 1984.
- BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme and Text*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- CARR, D. M.: *Holy Resilience. The Bible’s Traumatic Origins*, New Haven–London, Yale University Press, 2014.
- CARUTH, C.: Recapturing the Past. Introduction in Caruth, C. (ed.): *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore–London, Johns Hopkins University Press, 1995, 151–157, online elérhető: https://artforces.org/wp-content/uploads/2010/01/caruth_recapturingpast.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
- COTTRILL, A. G.: *Language, Power and Identity in the Lament Psalms of the Individual* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 493), New York–London T & Clark, 2008.
- DICKIE, J. F.: The Intersection of Biblical Lament and Psychotherapy in the Healing of Trauma Memories in *Old Testament Essays* 32 (2019/3), 885–907, online elérhető: <https://www.scielo.org.za/pdf/ote/v32n3/06.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
- DICKIE, J. F.: What „Persuades” God Respond to the Psalmist’s Cry? Use of Rhetorical Devices Related to „Vows of Future Praise” in Some Psalms of Lament in *Old*

- Testament Essays* 34 (2021/3), 741–767, online elérhető: <https://www.scielo.org.za/pdf/ote/v34n3/05.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
- DOBBS-ALLSOPP, F. W.: The Psalms and Lyric Verse in F. LeRon Shuts (ed.): *The Evolution of Rationality. Interdisciplinary Essays in Honor of J. Wentzel van Huyssteen*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, 346–379.
 - EYERMAN, R.: Social Theory and Trauma in *Acta Sociologica* 56 (2013/1), 41–53.
 - FRECHETTE, Ch. G.: Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms in Becker, E. M.–Dochorn, J.–Holt, E. K. (eds.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions Insights from Biblical Studies and Beyond* (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 71–84, online elérhető: https://www.academia.edu/9034245/_Destroying_the_Internalized_Perpetrator_A_Healing_Function_of_the_Violent_Language_Against_Enemies_in_the_Psalms_In_Trauma_and_Traumatization_in_Individual_and_Collective_Dimensions_Insights_from_Biblical_Studies_and_Beyond_Edited_by_E_M_Becker_et_al_71_84_SANt_2_G%C3%B6ttingen_2014, (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
 - FRECHETTE, Ch. G.–BOASE, E.: Defining „Trauma” as a Useful Lens in Boase, E.–Frechette, Ch. G. (eds.): *The Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies 86), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016, 1–23, online elérhető: https://www.academia.edu/69050988/Defining_Trauma_as_a_Useful_Lens_for_Biblical_Interpretation (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
 - GARBER, D. G.: Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet in Ellens, J. H.–Rollins, W. G. (eds.): *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures. From Genesis to apocalyptic vision* (2/4), Westport, Praeger Publishers, 2004, 215–235.
 - GARBER, D. G.: Trauma Theory and Biblical Studies in *Currents in Biblical Research* 14 (2015/1), 24–44.
 - GERTZ, J. Ch.: Military Threat and the Concept of Exile in the Book of Amos in Ben Zvi, E.–Levin, Ch. (eds.): *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin–New York, De Gruyter, 2010, 11–26.
 - GILLMAYR-BUCHER, S.: Body Images in the Psalms in *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004/3), 301–326.
 - HARTMAN, G. H.: Trauma Within the Limits of Literature in *European Journal of English Studies* 7 (2003/3), 257–274.
 - HENDEL, R.: The Exodus in Biblical Memory in *Journal of Biblical Literature* 120 (2001/4), 601–622, online elérhető: http://www.coptics.info/Bible/The_Exodus_in_Biblical_Memory.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
 - HERMAN, J. L.: *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*, New York, Basic Books, 1992.
 - HUG, E.: A neuroscience perspective on psychodrama in Baim, C.–Burmeister, J.–Maciel, M. (eds.): *Psychodrama. Advances in Theory and Practice*, London, Routledge, 2007, 227–238.
 - JANZEN, D.: *The Violent Gift. Trauma’s Subversion of the Deuteronomistic History’s Narrative* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 561), New York–London T & Clark, 2012.

- KATÓ, SZ. F.: „Örül az igaz, mikor látja a bosszút, mikor lábát a gonoszok vérében mossa.” Az úgynevezett bosszúzsoltárok a קָדָם szemantikájának fényében in *Református Szemle* 107 (2014/6), 605–642, online elérhető: <https://reformatusszemle.ro/sites/default/files/articles/107/6/RSZ107-605.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 15.).
- KEEL, O.: *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* (Stuttgarter Biblische Monographien, 7), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1969.
- KIM, CH.-W.: Psalms of Communal Lament as a Relic of Transgenerational Trauma in *Journal of Biblical Literature* 140 (2021/3), 531–555.
- LANDMAN, CH.: Healing the Wounded, in *Old Testament Essays* 33/3, 2020, 663–673.
- LEVINE, P. A.: *In an Unspoken Voice: How the Body Releases Trauma and Restores Goodness*, North Atlantic Books, Berkeley, 2010.
- LYON, E.: The Spiritual Implications of Interpersonal Abuse: Speaking of the Soul in *Pastoral Psychology* 59 (2010), 233–247.
- MADIGAN, T.: Theories of Cultural Trauma in Davies, C.–Meretoja, H. (eds.): *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London–New York, 2020, 45–53.
- MARKL, D.: The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism in *Biblica* 101 (2020/1), 1–25.
- MARKL, D.: Trauma/Traumatheorie in *WiBiLex. Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, online elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>; továbbá: https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/Trauma_Traumatheorie__2020-12-03_10_33.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- McMINN, M. R.–BUFFORD, R. K.–SNOW, K. N. et al.: Resolving Anger toward God: Lament as an Avenue toward Attachment in *Journal of Psychology and Theology* 39 (2011/2), 130–142.
- MIDDLEMAS, J.: *The Templeless Age. An Introduction to the History, Literature and Theology of the „Exile”*, Louisville, Westminster John Knox, 2007.
- MILMAN, O.: A New Breed of Resilience: 'In the 21st century, crisis may be the new normal' in *The Guardian* (2014), online elérhető: <https://www.theguardian.com/cities/2014/dec/04/new-breed-resilience-21st-century-crisis> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- MÓRICZ, N.: Traumák a zsoltárokbán. Az erőszak narratívájának poétikai feldolgozása a 22. zsoltár példáján, in *Ókor* 18 (2019/3), 85–95, online elérhető: https://epa.oszk.hu/04300/04320/00009/pdf/EPA04320_okor_2019_3.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- MÓRICZ, N.: *Wie die Verwundeten – derer du nich mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (Forschungen zur Religion und Literaturdes Alten und Neuen Testaments, 282), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- MÓRICZ, N.: Beszédes hallgatás. Zsoltárok traumat(e)ológiai perspektívából in *Lelkipásztor* 97 (2022/4), 133–138, online elérhető: https://www.academia.edu/76432153/Besz%C3%A9des_hallgat%C3%A1s_Zsolt%C3%A1rok_traumat_eol%C3%B3giai_perspekt%C3%ADv%C3%A1lb%C3%B3l_in_Lelkip%C3%A1sztor_2022_97_133_138 (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).

- NÉMETH, Á.: Testképek a Sirmalmak könyvében in Doedens, J.–Hamar Z.–Németh T. (szerk.): *Utaidat, Uram, ismertesd meg velem: Tanulmányok a 70 éves Vladár Gábor tiszteletére* (Acta Theologica Papensia 20), Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia (PRTA), 2021, 29–46.
- NÉMETH, Á.: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament. Ein forschungsgeschichtlicher Panorama-Schnappschuss in Benyik, Gy. (Hg.): *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten. 33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2022, Szeged, Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány (SZNBKA)*, 2023, 761–780, online elérhető: <https://sznbk1988.hu/hu/node/244> (utolsó meglekintés: 2023. 10. 16.).
- PENNEBAKER, J. W.: *Opening Up. The Healing Power of Expressing Emotions*, New York, Guilford Press, 1997.
- POE HAYS, R. W.: Trauma, Remembrance and Healing: The Meeting of Wisdom and History in Psalm 78 in *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (2016/2), 183–204.
- POSER, R.: No Words: The Book of Ezekiel as Trauma Literature and a Response to Exile, in Boase, E.–Frechette, Ch. G. (eds.): *The Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies 86), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016, 27–48, online elérhető: <https://www.scielo.org.za/pdf/ote/v33n1/03.pdf> (utolsó meglekintés: 2023. 10. 16.).
- REYES, G.: International Disaster Psychology: Purposes, Principles, and Practices in Reyes, G.–Jacobs, G. A. (eds.): *Handbook of International Disaster Psychology. Volume 1. Fundamental Issues and Overview* (1/4), Westport, Praeger Publishers, 2006.
- RÖMER, T.: The Hebrew Bible as Crisis Literature in Berlejung, A. (ed.): *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung* (Forschungen zum Alten Testament 81), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 159–177, online elérhető: <http://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/30869/1/7.pdf> (utolsó meglekintés: 2023. 10. 16.).
- ROOY, H. F. van: Suffering and Vengeance in the Psalms in *Old Testament Essays* 33 (2020/3), 621–633, online elérhető: <https://www.scielo.org.za/pdf/ote/v33n3/13.pdf> (utolsó meglekintés: 2023. 10. 16.).
- SCHOTTENBAUER, M. A.–KLIMES-DOUGAN, B.–RODRIGUEZ, B. F. et al.: Attachment and affective resolution following a stressful event: General and religious coping as possible mediators in *Mental Health, Religion, and Culture* 9 (2006/5), 448–471.
- SMELSER, N. J.: Psychological Trauma and Cultural Trauma in Alexander, J. C. (ed.): *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press, 2004, 31–59.
- SMITH-CHRISTOPHER, D. L.: Ezekiel on Fanon’s Couch. A Postcolonialist Critique in Dialogue with David Halperin’s Seeking Ezekiel in Grimsrud, T.–Johns, L. L. (eds.): *Peace and Justice Shall Embrace. Power and Theopolitics in the Bible. Essays in Honor of Millard Lind*, Telford–Scottsdale, Pandora Press–Herald Press, 2000, 108–144.
- SMITH-CHRISTOPHER, D. L.: Reading War and Trauma: Suggestions Toward a Social-Psychological Exegesis of Exile and War in Biblical Texts in Kelle, B. E.–Ames, F.

- R.–Wright, J. L. (eds.): *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL – Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, 253–274.
- SPRINGHART, H.: Gespürte Wunden, vergängliches Leid, verjagte Angst vor den Ängsten. Aspekte einer Theologie der Vulnerabilität als Beitrag zu einer traumasensiblen Theologie in Erbele-Küster, E.–Móricz, N.–Oeming, M. (eds.): »*Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*« (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 89), Tübingen, Mohr Siebeck, Tübingen, 2022, 309–329.
 - STEINER, G.: *Language and Silence. Essays on Language, Literature and Inhuman*, New York, Athenaeum, 1986.
 - STIPP, H. J.: The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37–40 in Ben Zvi, E. – Levin, Ch. (eds.): *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin – New York, De Gruyter, 2010, 103–154.
 - STRAWN, B. A.: Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness in Boase, E. – Frechette, Ch. G. (eds.): *The Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies 86), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016, 143–160.
 - TARANTELLI, C. B.: Life within Death: Toward a Metapsychology of Catastrophic Psychic Trauma, in *International Journal of Psychoanalysis* 84 (2003/4), 915–928.
 - TAYLOR, M.: *Trauma Therapy and Clinical Practice. Neuroscience, Gestalt and the Body*, New York, Open University Press, 2014.
 - VANDECREEK, L.–JANUS, M.–D.–PENNEBAKER, J. W. et al.: Praying about Difficult Experiences as Self-Disclosure to God in *The International Journal for the Psychology of Religion* 12 (2002/1), 29–39.
 - VERDE, D.: Trauma, Poetry and the Body. On the Psalter's Own Words for Wounds in *Biblica* 101 (2020/2), 208–230.
 - VERDE, D.: From Healing to Wounding in *Open Theology* 8 (2022/1), 345–361.
 - VISSER, I.: Trauma in Non-Western Contexts in Kurtz, R. J. (ed.): *Trauma and Literature* (Cambridge Critical Concepts), Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 124–139.
 - VOLKAN, V.: *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1997.
 - VOLKAN, V.: Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity in *Group Analysis* 34 (2001/1), 79–97.
 - VOLKAN, V.: *Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror*, Charlottesville, Pitchstone, 2004.
 - SCHLEGEL, F.: Geschichte der europäischen Literatur (1803/1804) in Behler, E. (ed.): *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe. Wissenschaft der europäischen Literatur. Vorlesungen, Aufsätze und Fragmente aus der Zeit von 1795–1804* (11/17), Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1958, 3–126.
 - WESTERMANN, C.: *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta, John Knox Press, 1981.
 - ZENGER, E.: *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*, Louisville, Westminster John Knox, 1996.

Egy református *ars moriendi*

A köztudatban, de talán a szakirodalom fogalomhasználatában is, az *ars moriendi* kifejezés a római katolikus hitgyakorlathoz tartozó és a múlt homályába vesző, a haldoklás folyamatához kapcsolható képsorozatot vagy fametszeteket jelöli. Ehhez az állásponthoz nagyban hozzájárultak a lexikonokban található leírások, melyek között a következő meghatározásokat találjuk. Az „*Ars moriendi*, a meghalás művészete, 15. sz.-i fametszetsorozat, amely képsorozatban ábrázolja az angyal és ördög harcát az elszálló emberi lélekért.”¹ A *Művészeti Lexikon* leírása szerint az „*ars moriendi*, a. m. a meghalás mestersége, a XV. században Franciaországban faducokkal nyomtatott könyv, amelynek metszetei megkapóan ábrázolják a halódó lélek küzdelmeit és diadalát. Európa szerte utánozták; a késő középkor legelterjedtebb képsorozatainak egyike.”² A *Pallas Nagy Lexikona* pedig egyenesen így fogalmaz: „*Ars moriendi*” (lat., a meghalás művészete), a XV. században Németországban, Franciaországban és Németalföldön elterjedt fametszetsorozat, melyek egy könyvvé egyesítve intelmeket tartalmaztak a bűnbánó halálra, feltüntetve a mennyei boldogságot és a pokol büntetéseit.”³ Ennek a kérdésnek a tisztázását azonban Deák szakszerűen elvégzi, amikor ismerteti Rainer Rudolf 1957-es művét, ami magyar tudományos közegben elsőként mutatja be az *ars moriendi*nek mint műfajnak a történetét. Reiner ugyanis az *ars moriendi* műfaj kialakulását négy időrendi állomásban foglalta össze:

„A műfaj kialakulásának első állomásaként a Canterbury Szent Anzelmnek tulajdonított *Admonitio morienti et de peccatis suis nimis formidanti* című írást említi, amelyben már megtalálható a későbbi művek három állandó eleme: a haldoklónak feltett kérdések, az intelmek és imádságok. A műfajtörténet második állomásaként Johannes (Charlier) Gerson (1363–1429) *Opus Tripartitum*ának harmadik részét, a *De arte moriendi*t határozza meg. A »XV. század leghíresebb és legklasszikusabb jó halálra oktató műveinek« megjelenését, az ismeretlen szerzőtől származó, öt ördögi kísértést és az ezek ellen való angyali inspirációt felvonultató *Ars moriendi* vagy *Képes ars moriendi* kialakulását a műfaj történetének harmadik állomásaként jelöli meg. A műfaj létrejöttének negyedik állomásaként a Gerson művére és a *Képes ars moriendi*re felépülő *Speculum artis bene moriendi*t említi, amelynek tartalma már a következő részeket is magában foglalja: »a halál dicsérete, a kísértések, a kérdések, oktatások, a beteg részére, különböző utasítások, majd imádságok«⁴

1 [Sz. n.]: *Ars Moriendi*.

2 ÉBER–GOMBOSI: *Ars moriendi*.

3 [Sz. n.]: *Ars moriendi*.

4 DEÁK: *Desperatio*, 1.

Ennek ismeretében beszélhetünk ugyan képes ars moriendikről, de nyilvánvaló, hogy szöveges kiadványokként voltak leginkább használatban,

„[a]z *Ars moriendi* mint haldoklási vagy meditációs kézikönyv ugyanis az előhívás-mozzanatok sorozatát alkalmazó meditációs gyakorlatokon keresztül egy olyan »tapasztalati tőkét« igyekszik teremteni, amely a kézikönyv használójában kialakítja a haldoklás során játszódó (lelki) történések jövőbeli emlékeit, képzeiteit, és ezáltal megóvjá őt a kísértésektől, segítséget nyújt a haldoklásban.”⁵

Fazakas utal arra, hogy a bibliai kor embere és az utánuk következő generációk a 19. század végéig úgy gondolták, hogy a meghalás művészet, és a jó halál művészetét az embernek még az élet folyamán kell elsajátítania, ugyanakkor, bár számtalan kiadvány, publikáció jelenik meg a piacon a jó halál elképzelését megfogalmazva, mégis a saját halál művészete mintha feledésbe ment volna.⁶ A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy korunk mérvadó teológusai arra figyelmeztetnek, hogy az egyház a szekularizált társadalomban nemigen tud reagálni a halál és halálfélelem jelenségeire, míg „a vallások és világnézetek piacán más szolgáltatók is helyet követelnek maguknak, akik az élet és halál értelméről kínálják értelmezéseiket, spirituális gyakorlatukat.”⁷ Erre igen jó példa Katy Butler *The art of dying well. A practical guid to a good end of life* című kötete, amelyben a szerző a következőképpen vall a könyvről:

„Nem azt állítom, hogy megalkottunk egy új *Ars Moriendi*t, hogy a meghalást valahogyan tökéletessé tegyük. A tökéletesség nem célja a művészetnek; az a technológia és a tudomány ambíciója. A művészeteket a kéznél levő meghatározott és nem tökéletes anyagokból improvizálják. Egy modern *Ars Moriendi* nem minden életvéget tesz majd fájdalommentessé, de elviselhetővé, másokkal megoszthatóvá és talán a maga módján széppé teheti azt. Itt egy irányítú és egy térkép kezdete.”⁸

A könyv teológiai elemzése és értékelése nem tárgya jelen vizsgálódásunknak, csupán példaként említettük, hogy ma is van ajánlat arra nézve, hogy az ember segítséget kapjon a halállal, mint ellenséggel való szembenézésre. Meggyőződé-sünk, hogy ebben egyházunknak is van feladata, mégpedig úgy, ahogyan Fazakas megfogalmazza: „az egyház és a teológia akkor tud kompetens módon hozzá-szólni az élet végi etikai kérdésekhez, ha az életről és halálról való gondolkodását és nyilatkozatait saját tartalmi mondanivalója, illetve üzenete felől közelíti meg.”⁹ Az egyház nyilatkozatai, tanításai azonban, véleményünk szerint, nem fogalmazódhatnak meg csupán az igehirdetések rendjén vagy teológiai szakirodalom

5 I. m., 11.

6 FAZAKAS: A haldoklás szociokulturális kereteinek változásai, 45.

7 I. m., 54.

8 BUTLER: *The Art of Dying Well*, 9.

„I am not suggesting we create a new Art of Dying to make death somehow perfect. Perfection is not a goal of art; its an ambition of technology and science. Arts are improvised out of the limited, imperfect materials at hand. A modern Art of Dying will not make the end of every life painless, but it can make it bearable, shared, and even, in its own way, beautiful. Here is a compass and the beginnings of a map.” (A szerző saját fordítása).

9 FAZAKAS: A haldoklás szociokulturális kereteinek változásai, 54.

szintjén, hanem még közelebb kell vinni az emberhez, még személyesebbé kell tenni a Szentírás üzenetét. Szebik ennek igényét fogalmazza meg az evangélikus lelkipásztorok körében végzett felmérést alapul véve a 20. század második felében, amikor megállapítja, hogy hézagpótló lenne a temetési szolgálattal kapcsolatosan, ha megjelenne egy vigasztaló könyv, amelyet a gyászoló családnak odaadhatnának, mert ezt a lelkipásztoroktól igénylik a halállal szembeni vigasztalást kereső keresztyén emberek.¹⁰ Ezt a véleményt fogalmazta meg a 18. században Hevessy is, amikor könyve megírása okára mutatva így fogalmaz az *Elöl-járó beszédben*:

„Főbb és kiváltképen való okaim azért, ezek vóltanak. a. Halandó vóltomnak meg gondolása, és ezen elmélkedések által magamnak naponként a bódogul ki múlásra való készítgetésem. b. Pásztori hivatalom, melly szerint mint más Lelki Pásztoroknak, úgy énnekem is kötelességemben áll, hogy ne csak közönséges helyen, hanem magánosan is kivált beteges ágyokban Halgatóimat a bódogul való ki múlásra készítsem, és arra mentül világossabban lehető utat mutassak; annyival is inkább c. mert tapasztaltam az embereknek idvességeknél munkálkodásában és azzal együtt járó bódogul való halálokra való készülétekben, gondatlanságokat és tunyaságokat. Noha valami az Ég alatt vagyon, mind álhatatlna az, és kétséges kimenetelű. De ez: kétség nélkül való igazság, hogy néki meg kell egyszer halni, mivel pedig ezen bizonyos dolognak, bizonytalan az emberekre nézve, ideje helye, és módgya, semmiben nem kellene a nap alatt olyan foglalatosságnak foglalatosságnak lenni, mint a bódogul való meghalásnak Mesterségének tanulásában és gyakorlásában.”¹¹

Kitűnik ebből, hogy éppen az a személyesség a célja az *Ars Beate Moriendi* című munkájának, amelynek igényét a 20. században Szebik fogalmazza meg, és amelyre utal Fazakas is a 21. század keresztyén emberére nézve.

Nem hagyható figyelmen kívül az a tény sem, hogy nemrégiben megjelent Bellarmin Szent Róbert *A jó halál mesterségéről* című könyve¹² Alácsi Ervin János fordításában, amely műre Hevessy is hivatkozik az *Elöl-járó beszédben*, mint egy nagy és éles elméjű szerző által írt oktató és imádságos könyvre. Ebben a tanulmányban ennek okán igyekszem felmutatni, hogy református részről is volt példa és igény is olyan jellegű műre, amely oktató kézikönyvként segítséget nyújt azoknak, akik számára a 18. században még fontos volt a halálra való felkészülés. Ennek megerősítésére Polcz meghatározó véleményét is figyelembe kell venni, aki éppen erre a könyvre hivatkozik, a következőképpen:

„A haldokló ellátásának, lelki vezetésének komoly vallási hagyományai vannak. Íme egy könyv címe 1750-ből: *Ars beate moriendi*. »Az az Bódogul-való meghalásnak művészete... Melyben le-rajzoltatik, Miképpen kellessék embernek, mind egészséges mind pedig beteges korában Magát és Felebarátyját az bódogul való kimúlásra el-készíteni.«¹³

10 SZEBIK: Temetési szolgálatunk a gyakorlatban, 614.

11 HEVESSY: *Elöl-járó beszéd* in uő.: *Ars beate moriendi*, az az: bódogul való meghalásnak mestersége.

12 BELLARMIN, Szent R: *A jó halál mesterségéről*.

13 POLCZ: *Meghalok én is?*, 84.

Az, hogy Polcz, mint a téma magyar és nemzetközi elismert szakértője, méltónak tartja példaként felhozni Hevessy ars moriendijét, arra enged következtetni, hogy a mű korának ismert és meghatározó kézikönyve volt a halálra szembenéző és a gyászra készülő vagy gyászban lévő ember számára.

1. Az ars moriendi, mint a jó halálra vezető oktató- és imádságoskönyv

Az ars moriendi kifejezés egy középkori, pontosabban középkori eredetű műfajt jelöl, amelybe a halálra való felkészítő műveket soroljuk. Ezeknek a műveknek legkorábbi példája a Canterbury Anzelmnek (1033 k. – 1109) tulajdonított ún. anzelmi kérdések, amelyet a haldoklónak tettek fel a halálra való felkészítés alkalmával. Ittész szerint azonban az ars moriendi szűkebb értelemben egy konkrét műre vonatkozik, a *Speculum artis bene moriendi* című műre, melynek szerzőjét sokáig ismeretlennek tartották, de amelyről Rainer Rudolf 1952-ben bebizonyította, hogy szerzője Nicolaus von Dinkelsbühl bécsi teológus, a konstanzi zsinat utáni vagy esetleg még alatti évekből.¹⁴ A könyvnek az angol nyelvű változata 1450 körül jelent meg *The Book of the Craft of Dying* címen, mely Virág László fordításában magyarul is elérhető *Ars Moriendi – A meghalás művészete* címen. A *Speculum* nagyon népszerű könyv volt a középkorban, számos nyelvre lefordították, elterjedtségét pedig jól mutatja, hogy Európa-szerte háromszáz kéziratos példány maradt fenn. Bár erre a hagyományra alapozva, de reformátori szellemben írta meg Luther az *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben – Sermo a halálra készülődésről* című művét 1519-ben, mely német és angol nyelvterületen mai napig használatban maradt.¹⁵ Ittész a *Luther sermója a halálra készülődésről (1519) és a középkori ars moriendik. Egy ötszáz éves könyvsiker nyomában* című írásában részletesen foglalkozik a *Sermo* és a *Speculum* hasonlóságaival és eltéréseivel.

Az ars moriendi műfajába tartozó könyvek, amelyek Magyarországon megjelentek, leginkább Luther és Melancthon köreihez tartozó német protestáns lelkészek műveinek fordításai. A legelső ilyen magyarra fordított mű Heltai Gáspár *Vigasztaló koenyuetske keresztyéni intéssel és tanítással, miképen kelyen az embernek készülni keresztyéni es boldog e világból való kimulásához...* című könyve, ami 1553-ban Kolozsváron jelent meg nyomtatásban, ez pedig Johannes Spangenberg Nordhausen-i lelképásztor tíz évvel korábban megjelent német nyelvű könyvének a fordítása. Egy évszázaddal később Medgyesi Pál angol nyelvből fordítja le a *Praxis Pietatis* című munkáját, amelyet 1636 és 1643 között öt alkalommal adtak ki.¹⁶ Ebbe a sorba kapcsolható be Hevessy Sámuel *Ars Beate moriendi, azaz: boldogul való meghalásnak mestersége* című saját munkája, mely eddigi ismereteink szerint először 1752-ben jelent meg nyomtatásban. A könyv szerzője id. Hevessy Sámuel (1710–1771) református lelképásztor, aki Debrecenben 1725-ben lépett a tógátusok sorába, 1735-ben Utrechtben tanult, 1737–1747 között Takácsiban, majd 1747-től

¹⁴ DEÁK: Desperatio, 1.

¹⁵ ITTÉSZ: Luther sermója a halálra készülődésről (1519) és a középkori ars moriendik, 4–7.

¹⁶ D. BUZÁSI: 17th century catafalque paintings in Hungary, 98.

haláláig Nagyigmádon volt lelkipásztor. Az ars moriendivel való kapcsolata talán éppen az utrechti egyetemen alakult ki, amelyet aztán hazatérve alkalmazott is szolgálatában.¹⁷

2. Hevessy Sámuel Ars beate moriendi című könyvének elterjedtsége

Kutatásunk során három évhez köthető megjelenést tudunk igazolni. A mű először 1752-ben, majd 1753-ban jelent meg. Bár maga a szöveg nem változik, de a műben használt nyomdai díszítések arra utalnak, hogy 1753-ban több újranyomás is készült a könyvből. Az 1786-os kiadás a megelőző két kiadással ellentétben, ahol nem jelenik meg a kiadás helye vagy a nyomda/nyomdász neve, már jelzi, hogy a munka Pozsonyban és Kassán, Fűskuti Landerer Mihály nyomdájában készült.

A Hódmezővásárhelyi Bethlen Gábor Református Gimnázium könyvjegyzékében Zavara egy 1753-as példányról tesz említést, amelyik mielőtt a gimnázium könyvtárába került, 1775-től a Hódmezővásárhelyi Református Ekklezsia tulajdonát képezte.¹⁸ A további fellelt példányok az Evangélikus Országos Könyvtárban, a Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Könyvtárában, a pápai Református Nagykönyvtárban, a Kolozsvári Protestáns Teológia Könyvtárában, a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárában, a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtárában találhatóak meg, de a Mohácsi Múzeumba is kerül egy példány: „A Mohácsi Múzeum gyarapodása. Ajándékozás útján: (...) Szabó Mária: Ars beate moriendi, azaz Boldogul való meghalásnak mestersége 1753...”¹⁹

A kutatás során 15 példányt találtunk,²⁰ ami elég mérvadó az elterjedtségét tekintve, ha figyelembe vesszük, hogy a *Speculum* egész Európa-szerte 300 példányban és különböző nyelvekre lefordítva maradt fenn, és ez alapján Ittész nagyon népszerűnek nevezi. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a lapbejegyzések szerint magántulajdonból kerültek a könyvek a könyvtárakba, és több esetben egy adott példány több tulajdonos nevét is jegyzi.

A könyvrajstromok is jegyzik a művet, ami szintén arra enged következtetni, hogy egy meghatározó jellegű kiadványról van szó, nem pedig egy olyan magánkiadásról, ami csupán a szerző számára volt fontos. A kutatás során a következő könyvjegyzékekben találtunk rá nevezett műre: V. Ecsedy, Judit (szerk.) *Magyarország bibliographiája, 1712–1860, 8. kötet. Függelék. Nyomda- és kiadástörténeti mutató*,²¹ Markos Béla (szerk.): *Magyarország bibliographiája, 1712–1860, 6. kötet. Nyomda- és kiadástörténeti mutató*²² és Petrik Géza (szerk.): *Magyarország bibliographiája, 1712–1860, 1. kötet, A–G*.²³

17 SZINNYEI: Hevessy Sámuel in uő.: Magyar írók élete és munkái, 4. kötet, 850.

18 ZVARA: A hódmezővásárhelyi iskola könyvtára a 18. században, 85–86.

19 ZSUZSITS: A Mohácsi Múzeum gyarapodása.

20 A tanulmány szerzője tulajdonában is van egy 1753-as kiadás.

21 V. ECSEDY: Magyarország bibliographiája, 1712–1860, 8. kötet.

22 MARKOS: Magyarország bibliographiája, 1712–1860, 6. kötet.

23 PETRIK: Magyarország bibliographiája, 1712–1860, 1. kötet.

3. Az ars moriendi református közegben

Nem könnyű elhelyezni ezt a művet a református identitás milióijében, hiszen az élet Urában és a halált legyőző Krisztusban hívő református keresztyéneknek minél kevesebbet kell a halálról tudni és beszélni. Valamennyit mégis kell, hiszen a halál, csak mint utolsó ellenség töröltetik el, addig pedig legitim dolog felkészülni az ellenséggel való szembenézésre. Helyénvalónak találjuk megemlíteni Baranyainak a Bellarmin Szent Róbert *A jó halál mesterségéről* című könyvéhez írt ismeretőjében megfogalmazottakat:

„Már Szent Róbert korában is sokan úgy éltek, mintha soha meg nem halnának. Napjainkra ez a magatartás általánossá vált, még a keresztyén hívek is oly mértékben elmerülnek a mindennapi ügyeik intézésében, hogy meglepődnek, amikor kiderül, »nincs már előre, csak fellel.« A 16. században még úgy látták, hogy »a halál megszabadít az élet nyomorúságából«, manapság azonban körömszakadtáig ragaszkodunk az élethez, elfelejtve, hogy »a jó halál vezet át az örök életbe.« »Legyetek tehát éberek, mert nem ismeritek sem a napot, sem az órát« – olvassuk a Szentírásban (Mt 25,13). Bellarmin Szent Róbert is »a halál folytonos emlékeztetere« hív, és ha komolyan vesszük az életet, intelmeit mi sem hagyhatjuk figyelmen kívül.”²⁴

Hasonló módon fogalmaz a halálra való felkészülésről Duclow, amikor a római katolikus ritualitáshoz tartozó ars moriendi gondolatának és gyakorlatának elterjedéséről ír.

„Az *Ars Moriendi* két eredeti változata a halálra való felkészülésről szóló keresztyén művek hosszú hagyományát indította el. Ez a hagyomány elég széles volt ahhoz, hogy ne csak római katolikus írók, hanem reneszánsz humanisták és protestáns reformerek is részt vegyenek benne – akik mindannyian sajátos történelmi körülményeikhez igazították az *Ars Moriendit*. Mégis szinte valamennyi szerző egyetértett egy alapvető változtatásban: A »haldoklás művészetét« egy tágabb értelemben vett »életművészetbe« helyezték, amely maga is megkövetelte a következetes memento mori-t, vagyis a saját halál tudatosítását és az arra való felkészülést.”²⁵

A protestáns reformerek közé sorolhatjuk Hevešsyt is, aki a maga korában, a történelmi és nyilván a felekezeti körülményekhez igazítva, szükségesnek látta, hogy segítő könyvet írjon azok számára, akik fel akarnak készülni a halálra. A felkészülés elmaradása vagy annak határozott negligálása esetében Polcz megemlíti, hogy az ember védekező mechanizmusa nagyon erősen működik, ezért kerülnek sokszor sokkos állapotba a gyászolók, mert nem tudják felfogni a halált, a psziché ugyanis ezzel védekezik a feldolgozhatatlan, az elviselhetetlen ellen.

„De amikor a haldoklóval együtt végezzük a felkészítést, akkor ez fogódzókat, kapaszkodókat nyújt. A rítus utat mutat, összetart, kivezet, segít elkerülni a káoszt,

²⁴ BARANYAI: Legyetek tehát éberek!

²⁵ DUCLOW: *Ars moriendi*.

és a megsemmisítő élményeket elfogadhatóvá teszi. Az ismertetett ima szövege azt mutatja, hogy hajdanában a kereszténység is pontosan tudta, hogyan kell föl-készíteni, hogyan kell segíteni a haldoklót a kíséreknek, és mit jelent ez az összefonódás. Az »ars moriendi« ismert volt. A halál művészetét könyvekből is lehetett tanulni.²⁶

Elmarasztaló gondolatokat fogalmaz meg, amikor a gyászszokások és az ars moriendi hathatós segítségének elodázásával kapcsolatosan így ír:

„sikeresen felszámoltunk szinte minden olyan eszmét és közösségi stratégiát, amelylyel, ha legyőzni nem is tudjuk, de értelmet adhatunk a halálnak. Eltűntek – sokszor épp a felvilágosulttan babonák ellen küzdő lelkészek jóvoltából – az olyan testileg-lelkileg »egészségtelennek« kikiáltott halottas szokások, mint a virrasztás. A modern ember azután a haldoklót is eltávolította a közösségtől, és magányos agóniára kárhoztatta, de a közösséget is megfosztotta a haldoklással, az élet végességével, de a halál átmenetjellegével való szembesüléstől is. A haldoklásnak hosszú századokon keresztül megvolt a maga rítusa – ezt foglalja össze az ars moriendi –, liturgiája, amely az elmenőnek és az itt maradónak is utat mutatott, biztonságot adott.”²⁷

4. A Speculum és Hevessy művének közös vonásai

A tanulmányban nem végezzük el Hevessy *Ars Beate moriendi* munkájának teológiai elemzését, csupán arra vállalkozunk, hogy a *Speculum*mal való összehasonlítás révén néhány ponton rámutassunk arra, hogy Hevessy könyve református kontextusban, de az eredeti ars moriendi célját és gyakorlatát követve került az olvasók kezébe, hogy segítséget kapjanak a halálra való felkészülésben.

A halál, meghalás témájával foglalkozó szakirodalomban meglehetősen sokszor találkozunk azzal a gondolattal, hogy korunkban az ember úgy él, mintha a halállal soha nem kellene szembe néznie, idegenkedik tőle, és ha lehet, távol tartja magától még csak az említését is. Hevessy azonban arról számol be, hogy a 18. század embere számára a halál olyan, hogy

„szomorú annak még -tsak emlékezeti-is az ember előtt, ugy annyira, hogy nem örömet kíván arról hallani, sőt ha reméltelen a halálról való beszéd elől adgva magát, azonnal az ember megháborodik, és színes ábrázatya megváltozik, mint midőn a Krisztus az ő Tanítványinak kereszt-viselésekrül és halálokról jövendőtől volna, a szomorúság elfoga sziveket Ján. 16 2-6...”²⁸

Ezért elsősorban tudatosítania kell, hogy a halál elkerülhetetlen, előbb vagy utóbb mindenkinek szembe kell néznie vele. Ezt Hevessy így fogalmazza meg: „e Mes-

26 POLCZ: Együtt – a halálban és a gyászban, 37.

27 NAGY: Halál, hol a te fullánkod?

28 HEVESSY: Elöl-járó beszéd in uő.: *Ars beate moriendi*, az az: bódogul való meghalásnak mestersége.

terség meg-tanulásának hasznos és szükséges voltát tanította moriendi necessitas, a meg-halásnak szükséges volta;²⁹ Könyve első szakaszában pedig azt írja:

„a halál a természetnek le-rontója, a léleknek kedves szállásától a testül való elválása, Isten átka, sokakra nézve a pokolnak elől-járó poroszlója; de akár minémű legyen annak formátlan ábrázattya, min azon által egykor ugyan tsak szemben kell azzal mindennek szállani, és mint utolsó ellenséggel meg kell azzal hartzolni.”³⁰

A *Speculum* ezzel kapcsolatosan így fogalmaz:

„És mivel, mint az elmondott, a halál elől semmiképpen nem tudunk sem elmenekülni, sem azt elkerülni, sem kérlelhetetlen szükségyszerűségét és eljövetelet megváltoztatni, következésképpen el kell fogadnunk halálunkat, amikor Isten akarja, készségesen és örömmel, zúgolódás és ellentmondás nélkül, lelkünknek ereje és bátorsága révén, amit az értelem és az igaz belátás igazgat és kormányoz; bár a hús gonosz érzékisége és gyarlósága természetesen zsémbel és tör ez ellen.”³¹

Senecát idézve a mű azt a fontos megállapítást teszi, nyilván az ars moriendi ritualitásának szükségességét aláhúzva, hogy ha az ember meg akar menekülni a halálfélelemtől, annak szorongattatásától, akkor nem másutt kell lennie, ha érkezik a halál, hanem másvalakinek.³²

A felkészülést mindkét mű az egész emberi életre nézve ajánlja, így észrevehető, hogy az ars moriendi célja nem a haldoklás folyamatában való segítségnyújtás csupán, hanem egy életszemlélet, amely megváltoztatja az ember gondolkodását a halálról, és ami véleményünk szerint még fontosabb, a saját haláláról. A *Speculum*ban erről így olvashatunk:

„E tudás minden tudás között a leghasznosabb, amely tudásban főként a vallásos embernek kell elmélyednie, jobban, mint másoknak, nap mint nap (...) Mindazonáltal minden világi embernek, akár írástudó, akár laikus, akár felkészült a halálra, akár nem, szükségképpen meg kell halnia, amikor Isten akarja. Következésképpen mindenkinek, nemcsak az egyháziaknak, hanem minden jó és hívő kereszténynek, aki éber és megfelelő módon kíván meghalni, ilyen módon kell élnie és önmagát ilyen módon kell birtokolnia, hogy nyugodt lélekkel halhasson meg, amely órában csak Isten akarja.”³³

Hevessy *A halálhoz távolabb-való készülete*ről című részben azzal indítja gondolatmenetét:

„Hogy boldogul lehessen halálozni, egész életedben készüdj arra, (...) és így mindenkor készen várjad az Urnak eljöveteletét, Luk. 12. 40. (b) jusson eszedben

29 Uo.

30 HEVESSY: *Ars beate moriendi*, 2.

31 COMPER: *Ars Moriendi*, 10.

32 Uo.

33 I. m., II.

az-is, hogy minden bizonyal léssen Itelet, melyet ha értelemmel meg-gondolsz, lehetetlen hogy félelem ne származzék benned, hogy ama rettenetes Itélő Birónak eleiben kell állanod a számadásra; de azt a félelmet meg-enyhíti benned, ha egész életedben félelemmel és rettegéssel munkálkodtad idevsségedet, 2Kor 7. 1.2. Petr. 3. 11. 12...³⁴

Tulajdonképpen egy preventív életgyakorlatra mutat rá mindkét mű, ami segítséget nyújthat a halálfélelemmel szemben, oly módon, hogy az ars moriendi az emberi élet részeként tárja az ember elé a halál valóságát, Isten kegyelmének, a feltámasztásnak és az örök élet elnyerésének kontextusában és meghatározottságában.

A *Speculum A második fejezet a halálán lévő ember kísértéseiről* című részben tárgyalja az öt kísértést és ellentétpárjaként a megoldást, az ellenszert, mint a hitetlenség és hit, a kétségbeesés és remény, türelmetlenség és türelem, gőg és alázat, a múlandó javakhoz való ragaszkodás és a világtól való elfordulás. Ezt Hevessy munkájában nem alkalmazza, de helyenként érinti ezeket a kérdéseket. A hitetlenség és hit kapcsolatára nézve így tanít könyvében:

„Halálozhoz közelítvén szükséges hitedet meg-erősíteni, mert noha minden kísértetek akkor elől állanak, de ha több nem volna is, az ördög vigyáz arra az időre, melyben tudgya, hogy ember mind testére mind lelkére nőzve igen erőtelen, ebben az állapotban lévén erősítsed-meg hitedet...³⁵

A hit megerősítésének eszközeiként azt ajánlja, hogy a halálhoz közeledő ember először emlékezzen Isten jötteiről, melyeket életében tapasztalt, másodsor elmélkedjen Isten ígéreteiről, melyeket a Szentírásban adott, hogy nem hagyja el az övéit még a halál árnyékának völgyében sem, harmadszor jusson eszébe Krisztus szenvedése és halála, hogy így nyertünk bűnbocsánatot, és mert legyőzte a halált, nem kell félnünk tőle, negyedszer az úrvacsorával való élés által.³⁶ Ugyanakkor éppen a hit megerősítése érdekében hitvallás által megemlíti az anzelmi kérdéseket. Kijelenti, hogy a halálos betegségben lévő ember, míg tud beszélni, ne szűnjön meg vallást tenni üdvözítő igaz hitéről. Ezért volt gyakorlatban az első ekklezsiákban az Anzelmusnak tulajdonított kérdések feltétele a haldoklók számára, melyek így jelennek meg Hevessy művében:

„Atyámia: Örölszé azon, hogy a Keresztyén hitben halsz-meg? felelt Örülök. Megvallodé, hogy nem éltél oly jól mint kellett vólna? Meg-vallom. Bánodé azt szíved szerint? Bánom. Vagyoné akaratom életed megjobbítására, ha még tovább élnél? Vagyon. Hiszedé azt, hogy az Istennek Fia ugymint a Jésus Krisztus te éretted holt meg? Hiszem. Hiszedé azt, hogy másképen nem idvezülhetsz; hanem tsak annak halála által? Hiszem. Adszé azért ő néki hálákat tellyes szivedbül? Adok. Adgy hát hálákat ő néki még benned vagyon a lélek, és a te bizodalmatat egyedül ő benne helyeztessed.³⁷

34 HEVESSY: *Ars beate moriendi*, 6–8.

35 I. m., 23–24.

36 I. m., 24–26.

37 I. m., 30–31.

Ugyanezeket a kérdéseket találjuk meg a *Speculum*ban is, ami azonban további kérdéseket is ajánl a nemes Írástudó, Párizs Kancellárja nyomán.³⁸

Hasonló módon mindkét műben előírásként megjelennek az imádságok, melyeket a haldoklónak és a haldokló körül lévőknek ajánlanak, előre megírva, hogy azokat használhassák egy olyan helyzetben, amelyben a tudat beszűkül, és a tehetetlenség érzése telepszik az emberre. Nagyon fontosnak tartjuk, hogy mindkét mű jelzi, hogy a haldokló mellett lenni kell embereknek, akik részt vesznek a haldoklás folyamatában. Ez a rituális közösségi szabályozás azért figyelmeztető jellegű számkra, mert a már említett *The Art of Dying Well* című könyv első fejezetének végén, miután a szerző leírja, hogy jelenleg az amerikaiak egy negyede egyedül él,³⁹ a következő ajánlásokat teszi: „Ismerd meg a szomszédokat, ápdold a barátságot a fiatalabbakkal, segíts a beteg barátoknak, és találd meg a támogatás és segítségnyújtás útjait.” valamint „Légy a családdoddal egy hullámhosszon. Beszélgessetek arról, hogy mit jelent neked a »jó halál.«”⁴⁰ Tulajdonképpen európai társadalmunkban is komoly kihívást jelent, hogy a közösségben való haldoklás ismét megvalósulhasson, melyben a haldokló és a kísérők egymást segítik, hogy mind az életből távozó halállal való szembenézése, mind a hátramaradottak gyászja könnyebb és elviselhetőbb legyen. Meggyőződésünk, hogy erre nézve, akár éppen Hevessy református ars moriendijének példáján, egy hitvallási alapon megálló és a halálra felkészítő, segítő és utat mutató kézikönyv megjelenése nagy hatással lenne.

Felhasznált irodalom

- COMPER, F. M. M. (ed.): *Ars Moriendi. A meghalás művészete* (Eredeti címe: *The Book of the Craft of Dying*, 1907), (Libri Religionis 3), Budapest, Arcticus Kiadó, 2004.
- BARANYAI, B.: *Legyetek tehát éberek!* – Bellarmin Szent Róbert A jó halál mesteriségéről című könyvéről, online elérhető: <https://www.magyarkurir.hu/hirek/legyetek-tehat-eberek-bellarmin-szent-robert-jo-halal-mestersegerol-cimukonyverol> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- BELLARMIN, Szent R: *A jó halál mesteriségéről*, Gödöllő, Sursum Kiadó, 2021.
- BUTLER, K.: *The Art of Dying Well. A Practical Guide to a Good End of Life*, New York, Scribner, 2019.
- D. BUZÁSI, E.: 17th Century Catafalque Paintings in Hungary in Vayer, L. (szerk.): *Acta Historiae Artium 21*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1975, 87–124.
- DEÁK, Zs.: Desperatio: emlékezés és felejtés a késő középkori jó halálban in *Erdélyi Múzeum 75* (2013/1), 1–15.
- DUCLOW, D. F.: *Ars Moriendi* in *Encyclopedia of Death and Dying*, online elérhető: <http://www.deathreference.com/A-Bi/Ars-Moriendi.html> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).

³⁸ COMPER: *Ars Moriendi*, 21–22.

³⁹ BUTLER: *The Art of Dying Well*, 22.

⁴⁰ BUTLER: *The Art of Dying Well*, 33.

“Get to know neighbors, cultivate friendships with younger people, help friends who are sick, and find ways to mentor and to give.” – “Get your family on the same page. Talk about what a “good death” means to you.”

- ÉBER L.–GOMBOSI, Gy.: *Ars moriendi* in uők.: (szerk.): *Művészeti Lexikon. Építészet/szobrászat/festészet/iparművészet* (1. kötet, A–K), (1/2), Budapest, Győző Andor, 2019, 51, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_Muveszet_iLexikon_1/?query=SZO%3D\(Ars%20moriendi\)&pg=48&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_Muveszet_iLexikon_1/?query=SZO%3D(Ars%20moriendi)&pg=48&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- FAZAKAS, S.: A haldoklás szociokulturális kereteinek változásai in Fazakas, S.–Ferencz, Á. (szerk.): *Ideje van az életnek, és ideje van a meghalásnak... Életvégi döntések keresztyén etikai megközelítése* (Szociáletikai Intézet Kiadványai 6), Debrecen, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, 2014, 45–62.
- HEVÉSSY, S.: *Ars beate moriendi. Az az: böldegul való meghalásnak mestersége, mellyben le-rajzoltatik, miképpen kellessék embernek, mind egésséges mind pedig beteges korában, oktatások és buzgóságos könyörgések által magát, és felebaráttját a' böldegul-való ki-mulásra el-készíteni, melly a' Sz. Írásból, ekklesiái historiákból szedegettetett, és e' világból boldogul léendő ki-mulásokat óhajtozó keresztyéneknek közönséges hasznokra ki-is botsátott M. DCC LIII esztendőben*, [h. n.], 1753.
- ÍRTZÉS, G.: Luther sermója a halálra készülődésről (1519) és a középkori ars moriendi. Egy ötszáz éves könyvsiker nyomában in *Keresztyén Igazság. Új Folyam*, 107 (2015/3), 4–17.
- MARKOS, B. (szerk.): *Magyarország bibliographiája, 1712–1860. VI. Nyomda- és kiadástörténeti mutató az 1–5. kötetben közreadott magyarországi (és külföldi magyar nyelvű) 1712–1800 között megjelent nyomtatványokhoz* (Magyarország bibliographiája, 1712–1860, 6.), Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, 1972, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Petrik_06/?query=SZO%3D\(Ars%20beate%20moriendi%2C%20azaz\)&pg=490&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Petrik_06/?query=SZO%3D(Ars%20beate%20moriendi%2C%20azaz)&pg=490&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- NAGY, K. Zs.: Halál, hol a te fullánkod?, online elérhető: https://kovaszkozosseg.hu/2022/11/01/halal-hol-a-te-fullankod/?fbclid=IwAR3uqYovuO_phMGJHrYILF7iNcZmluFY-LWzL_ObiuGNPS37ATqTBRWvAoA (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- PETRIK, G. (szerk.): *Magyarország bibliographiája, 1712–1860. Könyvészeti kimutatása a Magyarországból s hazánkra vonatkozólag külföld (sic!) megjelent nyomtatványoknak. Első kötet* (Magyarország bibliographiája, 1712–1860 1.), Budapest, Dobrowsky Ágost, 1888, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Petrik_01/?query=SZO%3D\(A%20boldogul%20meghal%C3%A1snak%20mesters%C3%A9ge\)&pg=131&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Petrik_01/?query=SZO%3D(A%20boldogul%20meghal%C3%A1snak%20mesters%C3%A9ge)&pg=131&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- POLCZ, A.: Együtt – a halálban és a gyászban in *Korunk* 3 (1997/11), 33–49, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Korunk_1997/?query=SZO%3D\(Ars%20moriendi\)&pg=1406&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Korunk_1997/?query=SZO%3D(Ars%20moriendi)&pg=1406&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- POLCZ, A.: *Meghalok én is? A halál és a gyermek*, Budapest, Pont Kiadó, 2000.
- SZEBIK, I.: Temetési szolgálatunk a gyakorlatban in *Lelkipásztor* 50 (1975/10), 612–614.
- SZINNYEI, J.: *Magyar írók élete és munkái. IV. kötet. Gyalai – Hyrtl* (4/14), Budapest, Hornyánszky Viktor Könyvkiadóhivatala, 1896.

- V. ECSEDY, J. (szerk.): *Magyarország bibliographiája, 1712–1860. VIII. Függetlenség. Nyomda- és kiadástörténeti mutató* (Magyarország bibliographiája, 1712–1860 8), Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, 1991, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Petrik_08/?query=SZO%3D\(Hevessy%20Ars%20beate\)&pg=330&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Petrik_08/?query=SZO%3D(Hevessy%20Ars%20beate)&pg=330&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- ZOVÁNYI, J.: *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 31977.
- ZVARA, E.: A hódmezővásárhelyi iskola könyvtára a 18. században in Monok, I. (szerk.): *A tiszántúli református iskolák 18. századi könyvöröksége. Tanulmányok* (Kulturális Örökség), Budapest–Eger, Kossuth Kiadó–Eszterházy Károly Főiskola, 2012.
- ZSUZSITS, A. (szerk.): A Mohácsi Múzeum gyarapodása. Ajándékozás útján in *Mohácsi Hírlap* (sic!) 19 (1929/26), 5, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MohacsiHirlap_1929/?query=SZO%3D\(Ars%20beate%20moriendi%2C%20azaz\)&pg=178&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MohacsiHirlap_1929/?query=SZO%3D(Ars%20beate%20moriendi%2C%20azaz)&pg=178&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- [Sz. n.]: Ars moriendi in Gerő, L.–Bokor, J. (szerk.): *A Pallas Nagy Lexikona. II. kötet. Arafele–Békálen* (A Pallas Nagy Lexikona 2/16), Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1893, 168, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/PallasLexikon_02/?query=SZO%3D\(Ars%20moriendi\)&pg=173&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/PallasLexikon_02/?query=SZO%3D(Ars%20moriendi)&pg=173&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).
- [Sz. n.]: Ars Moriendi in Juhász, V. (szerk.): *Révai Kétkötetes Lexikona. Első kötet. A–J, (1/2)*, Révai Irodalmi Intézet, Budapest, 1947, 105, online elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_RevaiKetkotetes_01/?query=SZO%3D\(Ars%20moriendi\)&pg=104&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_RevaiKetkotetes_01/?query=SZO%3D(Ars%20moriendi)&pg=104&layout=s) (utolsó megtekintés: 2023. 10. 16.).

A keresztyén jelnyelvi tolmács mint lelki segítő

Bevezetés

A jelnyelvi tolmács gyakran kerül olyan helyzetbe a munkavégzése során, amikor az információk forrásnyelvről célnyelvre való átültetésén túl szükségszerűen rámarad a vigasztalás, bátorítás, vagy talán nem nagy túlzás úgy fogalmazni, hogy a lelkigondozás feladata is. Gondoljunk például azokra a váratlanul bekövetkező szituációkra, amikor a hallássérült személy orvosi ellátást vesz igénybe, és gyógyíthatatlan, végstádiumú betegségről kap diagnózist. A pácienseket futószalagon fogadó egészségügyi dolgozók kapacitása a rendszer túlterheltsége miatt nem minden esetben terjed ki a racionális közléseken kívül az érzelmi rehabilitációra, megnyugtatóra is. A siket fél viszont ilyenkor jellemzően a traumafeldolgozás első, sokkos fázisánál¹ tart, melynek során azzal sem feltétlenül van tisztában, hogy milyen módon ossza meg a lesújtó hírt a legközelebbi hozzátartozóival. Ezért a jelenlévő jelnyelvi tolmács és az érintett hallássérült beteg között különleges bizalmi kapcsolat jöhet létre, egy olyan „beavatottság”-érzés, melynek rajtuk kívül senki más nem részese. A hirtelen kialakult helyzet kezelésében eleinte némiképpen magára utalva dolgozik a tolmács azon, hogy a megfelelő reakciókkal minél elviselhetőbbé tegye ügyfele(i) számára a tényeket, elősegítse, hogy az érintett siketek gondolkodása minél inkább pozitív irányba billenjen. A későbbi szakaszoknál persze kitágul az ellátók lehetséges köre, szerepet vállalhatnak a lelki segítségnyújtásban többek között a családtagok, a kórházi lelkész vagy a hospice-szolgálat pszichológusai. Annak érdekében, hogy a nehézségeket megelő siket személyben ne maradjon megválaszolatlan kérdés, elengedhetetlen, hogy a jelnyelvi tolmács adekvát kapcsolati hálót építsen ki más szakmák képviselőivel, akik teljeskörűen enyhíthetik a nem halló egyén állapota miatt érzett bizonytalanságot.

Természetesen kedvező kimenetelű esettanulmányok is rendelkezésre állnak, a lelki többlet levezetésének a jelnyelvi tolmácsok éppúgy részesei a szomorú, mint a boldog pillanatokban. Ilyen lehet például egy reménytelennek tűnő, de végül beteljesülő gyermekáldás, egy lehetetlennek hitt képzésre nyert felvétel vagy egy

¹ Elisabeth Kübler-Ross svájci pszichiáter öt fázist különböztet meg a haldoklók saját állapotukról alkotott felfogásának modelljében. Ezek a tagadás (1), a harag/heves ellenérzések (2), a hír feldolgozásának elodázása/alternatívák keresése (3), az apátia (4) és végül a beletörődés (5) szakaszai. A periódusok nem minden esetben különíthetők el tisztán, olykor az egymásba átcsapó érzések egyidejűleg is jellemezhetik az érintett hangulatát. Vö. HÉZSER: A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve, 224–225 (ld. *Az élettől búcsúzó ember* című fejezet, 219–253); BODÓ: Gyászidőben, 84.

siketként addig elképzelhetetlennek tartott állás betöltése. Jelen dolgozat célja annak felvázolása, hogy milyen eszköztárral, módszertannal operálhat egy jelnyelvi tolmács, amikor érzelmileg különösen próbára tévő situációkkal szembesül, és mekkora előnyt jelent ezek emberséges feldolgozásában, ha a tolmács teológiai tudás birtokában is van, és felebaráti szeretettel viseltet a szükségben lévő személy iránt.

I. A jelnyelvi tolmácsolás jogi háttere az empátia kontextusában

A segítő foglalkozások jellegükből fakadóan magában foglalják az igénybe vevők felé megmutatkozó empátia, együttérzés valamilyen formáját. A szociális munka etikai kódexe a „munka folyamatában részt vevők értékeinek és emberi méltóságának megőrzését, helyreállítását és kiteljesítését szolgálja” (Preambulum, 1.2). A kódex kimondja, hogy „a társadalmi igazságosság, az emberi jogok, a kollektív felelősségvállalás és a különbözőségek tiszteletének elvei alapvető fontosságúak” (Preambulum, 1.3), valamint garantálja, hogy a szociális munkás pályát választó szakember „minden embert egész személyként ért meg és fogad el” (Alapelvek, 2.2).² Dennis Cokely emelte ki, hogy a jelnyelvi tolmácsolás esetében sem pusztán nyelvi megfeleltetésről van szó, hanem a szociolingvisztikai vonatkozásokat is figyelembe kell venni annak érdekében, hogy a művelet sikeres lehessen.³

A jelnyelvi tolmácsolás tevékenységében irányadók többek között az 1998. évi XXVI. törvény a fogyatékos személyek jogairól és esélyegyenlőségük biztosításáról, a Jelnyelvi Tolmácsok Etikai Kódexének 2008 óta érvényben lévő változata, a 2009. évi CXXV. törvény a magyar jelnyelvről és a magyar jelnyelv használatáról, valamint a Jelnyelvi Tolmácsok Országos Névjegyzékéről szóló 370/2017. (XII.8.) kormányrendelet: vagyis egy olyan hivatásról van szó, mely jogilag szabályozott és pontosan kidolgozott szakmai protokollokon alapul.

A Jelnyelvi Tolmácsok Etikai Kódexében jelenleg négy nagyobb csoportra oszthatóak azok az útmutatások, melyek a tolmácsi helyzetben érintett valamennyi szereplőt védeni hivatottak. Ezek a fő kategóriák a pártatlanság, a titoktartás, a hivatás iránti szakmai alázat, a szakmai kompetencia és a kollegialitás. Az alapelvek között éppúgy megjelenik a kompetenciahatárok megtartásának fontossága (a jelnyelvi tolmács nem lelkész, nem orvos, nem pszichológus, tehát megfelelő interdiszciplináris képzés hiányában nem foglalhat állást más tudományterületek szakmai kérdéseiben), mint az empatikus hozzáállás. Ezt többek között így fogalmazza meg a szabályzat: „a jelnyelvi tolmács nagy felelősséget vállal a többségi társadalom és a jelnyelvhasználó közösség közötti kölcsönös megértés, együttműködés előmozdításában” (Bevezető). Arra is kitér, hogy „a jelnyelvi tolmács tartsa tiszteletben az ember méltóságát, értékét, jogait, céljait és szándékait”, illetve „hivatásának végzése során a jelnyelvhasználó közösséget érő diszkrimináció leküzdése, valamint a negatív előítélet pozitív irányba való elmozdítása érdekében tegyen meg mindent” (Általános alapelvek).⁴

² Szociális Szakmai Szövetség Etikai Kollégiuma: A Szociális Munka Etikai Kódexe 2021/2022. évi revíziója.

³ COKELY: A tolmácsolás szociolingvisztikai modellje, 16. 21.

⁴ JOE–JOSZ–SINOSZ: Magyar Jelnyelvi Tolmácsok Etikai Kódexe.

Jelenleg hazánkban a jelnyelvi tolmácsolásnak nem része a mentálhigiénés oktatás, ami segíthetne tovább árnyalni, hogy az empátiát miként valósítsuk meg az egyes tolmácsolási helyzetekben. Ebből kifolyólag hiánypótló lehetne a mentálhigiénés szakember posztgraduális képzés, mely jelenleg a budapesti Semmelweis Orvostudományi Egyetem Mentálhigiéné Intézetében,⁵ a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karán⁶ és a Debreceni Egyetem Pszichológiai Intézetében⁷ elérhető, kétéves, levelező tanrendben folytatott tanulmányt jelent, ezekre a képzésekre való bejutás viszont egyetemi diplomához kötött. Bár Magyarországon is alaposan fontolóra veszik a jelnyelvi tolmácsolás egyetemi szakká való átalakítását, egyelőre csak OKJ képzés formájában valósult meg (most pedig, az OKJ rendszer eltörlése óta nem is indul), tehát a más szakirányokon megszerzett felsőfokú képesítéssel nem rendelkező jelnyelvi tolmácsok előtt nem áll nyitva a mentálhigiénés szakember képzés lehetősége.

Az empátia képessége azonban jogilag nehezen meghatározható kategória, hiszen személyenként eltérő, ki mit ért rajta, a megfelelő kinyilvánításban pedig a tolmács saját önismerete is szerepet játszik.

II. A jelnyelvi tolmács már nem szolgáltató, de még nem barát

A jelnyelvi tolmácsolásnak többféle módszertana van. A siketek öntudatra ébredésével, az amerikai Deaf Pride mozgalom népszerűsödésével egyre inkább kedvelt megoldássá vált az úgynevezett „gép modell”, melynek lényege, hogy a tolmács tiszta profilú tolmácsolás keretében minden, a forrásnyelven elhangzó vagy eljelelt információt változtatás nélkül, magyarázatokat, hozzáfűzött háttérinformációkat, példákat vagy kommentárokat mellőzve fordít a célnyelvre. A tolmács gépként működik, az információból semmit el nem vesz, és semmit hozzá nem tesz. Így a hallássérült ügyfél maga szűri le a következtetéseket az önálló életvitelhez való jogának jegyében. Ezzel szemben sok országhoz hasonlóan Magyarországon is, jóval a hivatásos tolmácsolás kialakulása és a tolmácsolás elindítása előtt, az volt a bevett szokás, hogy a hallássérült személyek kommunikációját a családon belül rendelkezésre álló, halló hozzátartozó intézte, aki gyakran saját tapasztalatait, véleményét is beleszötte a tolmácsolás tartalmába. Ennek lágyabb formái bizonyos esetekben hasznosak is lehetnek, például, amikor a siket személy számára ismeretlen fogalomról vagy tárgyköréről van szó, a tolmács háttértudását alkalmazva körülírhatja vagy példákkal szemléltetheti a jelenséget. A hivatalos jelnyelvi tolmácsoktól eltérően azonban a tolmácsolási feladatokat is ellátó családtagok erőteljesebb véleményformálásra vagy egyenesen a siket személyek helyett való döntéshozatalra is vállalkoztak, olykor a túlszűrés csapdájába esve. Ez a megközelítés

5 SEMMELWEIS EGYETEM EGÉSZSÉGÜGYI KÖZSZOLGÁLATI KAR MENTÁLHIGIÉNÉ INTÉZET: A Semmelweis Orvostudományi Egyetem Mentálhigiénés szakirányú továbbképzési szakának leírása.

6 KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM BÖLCÉSZET- ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KAR: A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar Mentálhigiénés segítő Szakirányú Továbbképzési Szakának leírása.

7 DEBRECENI EGYETEM PSZICHOLOGIAI INTÉZET: A Debreceni Egyetem Mentálhigiénés szakirányú képzési programjainak leírása.

napjainkban már nem elfogadható. Mivel azonban a jeltolmács szakma a szociális szférából fejlődött ki, és a siketek családjuktól is a segítő attitűdöt szokták meg, ma sem ritka, hogy a mindennapokhoz kapcsolódó, szociális vagy akár lelki ügyekben a tolmácshoz fordulnak tanácsért. A jelnyelvi tolmácsolás történetét elemezve Henger Krisztina és Kovács Zsuzsanna is megemlíti ezt a tendenciát:

„a 90-es évek végétől kezdve többen elutasítják a tisztán szolgáltatói attitűdöt, és ismét felmerült az igény arra, hogy a szakmailag magasan képzett, kvalifikált tolmácsok személyes kapcsolati hálót is kiépítsenek azokkal a siket és nagyothalló személyekkel, akiknek rendszeresen végeznek tolmácsolást.”⁸

Az egyszerű nyelvi közvetítést előtérbe helyező gép modell és a szociális segítő fókuszú hozzáálláson túl további tolmácsolási modellek vagy paradigmák jöttek létre egyrészt a siketek társadalmi megítélésének változása, másrészt pedig a jelnyelvi tolmács szakma professzionálisabbá válásának köszönhetően. Az egyes elméletek között előfordulnak átfedések, mindegyik elképzelésnek van előnye és hátránya is, és folyamatosan finomodnak, vagyis nem tekinthetők lezárt rendszereknek. A jelnyelvi tolmácsnak sokszor érzékenyítő szerepe, a többségi, halló társadalmat a hallássérült személyek sajátosságairól informáló feladatköre is van. Ezt a hozzáállást leginkább a szövetséges/„ally” modell mutatja be, amit olyan tolmácsok tudnak hitelesen képviselni, akik maguk is együtt lélegeznek a siket közösséggel, és alapos rálátásuk van a siket kultúrára. Ekkor a tolmács elsődleges célja a nem halló egyén érdekeinek és kommunikációs szándékainak sikeres megvalósítása, mivel tisztában van azzal, hogy a hallássérült személyek életének melyek azok az aspektusai, melyek a leggyakrabban szenvednek csorbát a halló emberek világában. Azonban ebben az esetben is kiemelkedő fontossággal bír az objektív munkavégzés, a kompetenciahatárok betartása és az igyekezet a siket közösségbe való túlzott bevonódás elkerülésére.⁹ Gary R. Sanderson fájó hüvelykujj modellje szükséges, kényszerű rosszként tekint a tolmács jelenlétére a kommunikációs folyamatban. A jelnyelvi tolmács e szerint az elképzelés szerint nem moderálja a társalgást, és próbálja minél kevésbé zavarni a dialógusban résztvevő feleket. Azonban elismeri, hogy lehetetlen láthatatlanul dolgozni, észrevétlen maradni.¹⁰ A jelenleg legelfogadottabb bilíngvális-bikulturális modell némiképpen ötvözi az egykori segítő és a gép modelleket, szem előtt tartva, hogy a tolmács nemcsak két nyelv, hanem két kultúra között is közvetít, így a kulturális megfeleltetés meghatározó része a folyamatnak. A tolmács beható ismerettel rendelkezik arról, hogy a két kommunikációs fél mit tud egymás kultúrájáról, szokásairól, vagy esetleg milyen egymásról alkotott sztereotípiák vagy téveszmék akadályozzák a kölcsönös megértést, s ezeket mindkét irányba igyekszik korrigálni. Ez a szemlélet egyenrangúnak tekinti a két kommunikációs partnert: nemcsak a siket fél szorul a tolmács munkájára, hanem a hangzó nyelvet használó egyén is.¹¹

⁸ HENGER–KOVÁCS: A jelnyelvi tolmácsolás alapismeretei, 26.

⁹ Vö. BAKER-SCHENK: The Interpreter: Machine, Advocate, or Ally?, 6–7; WITTER-MERTHEW: From Benevolent Care-Taker to Ally, 4–5.

¹⁰ Ld. CERNY: Models and Paradigms.

¹¹ HENGER–KOVÁCS: A jelnyelvi tolmácsolás alapismeretei, 64; Vö. BAR-TZUR: Interpreting Service Models.

A jelnyelvi tolmács kapcsolata a hallássérült ügyfelekkel rendkívül speciális, mivel egyfelől hivatalos munkaviszonynak minősül, másfelől a tolmácsok egész életükön át kísérik a siketeket, többféle szituációban tolmácsolnak ugyanazoknak az ügyfeleknek, így az egyénhez tartozó szociális háttérét, világnézetét, vallási hovatartozását, nyelvi kompetenciáját is óhatatlanul megismeri a tolmács. Ez jelentősen megkönnyíti a jelnyelvi tolmács számára, hogy a szolgálatait igénybe vevő személy felé holisztikus szemlélettel forduljon, a teljes embert vegye figyelembe munkája során. Nem baráti kapcsolat, de mégis túlmutat például egy banki ügyintéző és ügyfele összeköttetésén. A tolmács és a siketek között mélyebb, bizalmi kapcsolat épül ki. Nyilvánvaló, hogy a tolmács nem lépheti túl saját, szakmai hatáskörét, nem sugalmazhat döntést az ügyfele helyett, de megértéssel és vizsgálatással fordul a hallássérültek felé. A jelnyelvi tolmács munkája során az ügyfelét komplex emberként tekinti, ami a lelkigondozás esetében is igen fontos aspektus. Worthington kiemeli, hogy Jézus azért tudott hatékonyan segíteni akár saját tanítványainak, akár más, az útja során hozzá forduló embereknek, mert mindannyiuknak testreszabott módon, saját szintjén helyezte az adott problémát új megvilágításba, ami hozzásegítette őket a végső megoldáshoz.¹²

Néhány jelnyelvi tolmácsolást igénybe vevő ügyfél nehéz életutat jár be, igazságtalan tragédiákon megy át. Az érzelmi megnyugtató valójában nem a tolmács munka része, így amikor a tolmácsolást igénybe vevő ügyfelek feltárják az őket nyugtalanító problémákat, az egy olyan küszöb állapot, melyben a jelnyelvi tolmács már nem feltétlenül tolmácsként van jelen: az ismeretség átalakul segítő kapcsolattá.

III. „Szeressétek egymást!”¹³

– A jelnyelvi tolmácsolás keresztyén vetületei

Pusztán a tény, hogy valaki hitét gyakorló keresztyén ember, befolyásolja a felebarátok felé megmutakozó hozzáállást, mivel a szükségben lévő személyhez való odafordulás lényegbeli tulajdonsága a keresztyén testvéreknek. Ez nem leereszkedő cselekedet, hiszen dinamikusan változó életünk során mindannyian kerülünk segítő és segített szerepbe is, így egymást emeljük fel. A Biblia tanításaiban hangsúlyos szerephez jut az elfogadás és a személyközi kapcsolatok szeretetteljes megközelítése. Ha a jelnyelvi tolmács maga is hívő keresztyén, és megtapasztalta már Isten közelségét, akkor más személyek nehézségei iránt is érzékenyebb, együttérző.

Mivel a siketség az esetek túlnyomó többségében nem genetikai eredetű okra vezethető vissza, a siket gyermekek 90%-a halló családba születik,¹⁴ tehát a szülőknek és utódjaiknak elkerülhetetlenül különböző anyanyelve lesz. A jelnyelvet nem ismerő gondviselők sokszor csak a hétköznapiak legszükségesebb, gyakorlati kérdéseket érintő párbeszédeire korlátozzák a kommunikációt.¹⁵ Az ilyen családba

¹² Ld. WORTHINGTON: Lelkigondozói ABC, 56.

¹³ Jn 13,34–35.

¹⁴ KONTRÁNE HEGYBÍRÓ: Nyelvtanulás két kézzel, 15.

¹⁵ Ld. MARSCHARK: Intelligencia és kognitív fejlődés, 38.

született siket személyek egész életét végigkíséri az információéhség, mert ugyan a siketséget nem tekintik fogyatékoságnak, a hallás kiesésének legnagyobb hátránya, hogy verbális ingerek nem jutnak el hozzájuk. A hallássérültek nem hallgatnak rádiót, a televízió műsorkínálatának elenyésző részét látják el a szakemberek feliratokkal vagy jelnyelvi tolmácsolással, az írásos (akár internetes, akár nyomtatott) források alapján való tájékozódás pedig akadályokba ütközik a legtöbb nem halló egyén számára, így esetleg az evangélium bátorító üzenetéről sem szereznek tudomást. A hallássérült személyek körében végzett lelkigondozás legnyilvánvalóbb specifikuma a többségi, halló társadalom tagjaival bonyolított hasonló szolgálathoz képest az, hogy a siketek esetében az aktuálisan megoldandó lelki nehézségen túl (például betegségek elfogadása, családi konfliktusok vagy munkahelyi nézeteltérések elsimítása, gyász feldolgozása, stb.) jellemzően jelen van az információktól való megfosztottság miatt érzett frusztráció, a túl szűk információs tér miatt kialakult izoláció, a kimaradás élménye, ami tovább mélyíti a gyötrő bizonytalanságot. Fokozott relevanciával bírnak azok a missziós törekvések, melyek a nagy szenvedésekkel élő, sokszor semmilyen kapaszkodót nem látó, elkeseredett hallássérülteket segítenek Istenhez vezetni.

Az egészségügyi dilemmákkal küszködő hallássérültek pasztorációjában minden bizonnyal az egykor protestáns teológiát is tanult Carl Ransom Rogers (1902–1987) *non-direktív*, illetve *kliensközpontú terápiá*jának nevezett szemléletét tekinthetjük irányadónak: elsődlegesen nem a lelkigondozói módszer a döntő a krízisek megoldásában, hanem a személyes növekedés útja, ami törekszik minél több olyan stratégia elsajátítására, mellyel a kihívások leküzdhetők. A lelkigondozó és a lelkigondozott között egyenrangú partnerkapcsolat áll fenn, szemben például Sigmund Freud pszichoanalízisével, ahol a terápiában az orvos-beteg közötti kapcsolat alá-fölérendeltségi viszonyrendszere dominál. Rogers rámutat, hogy a lelkigondozó nincs minden tudás birtokában, hanem maga is folyamatosan fejlődik, tanul. Ennélfogva nem is ad közvetlen utasításokat, ajánlásokat arra nézve, hogyan viselkedjen a lelkigondozott, mindössze tudatosítja, visszatükrözi a kliens érzelmeit, helyzetét (ezt nevezi *feedback*-nek). A segítő beszélgetés során a fesztelen légkör megteremtése nagyon lényeges, hiszen a segített fél akkor tudja az elakadásait végső soron okozó érzéseit feltárni, ha nem érzi magát fenyegetve előítéletektől, nem szorong az el nem fogadás lehetőségétől. Ez úgy jöhet létre, hogy a lelkigondozó kizárólag az elhangzottakra koncentrál, kérdéseibe semmilyen formában nem vegyíti bele saját kíváncsiságát, korábbi tapasztalatait, vagy viszonyulását az adott tárgykörhöz. A célja, hogy a nehézségeket megélt fél aktivizálja belső erőit, öngyógyító potenciálját. Nem egy kívülről erőltetett vélemény adoptálásáról van szó, hanem a (lehetőleg örömteli) önálló hang megtalálása a feladat.¹⁶ A korábbi fejezetekben leírtakkal összhangban evidens, hogy ennek a saját útnak a felfedezése a siketek esetében kiemelt fontossággal bír, hiszen a többségi (halló) társadalom hosszú évszázadokon keresztül ignoráló vagy atyáskodó, leereszkedő magatartása volt meghatározó feléjük. Olykor fennáll annak a veszélye, hogy a keresztyén ember akár tudomásán kívül él azzal a mentalitással, hogy ő a jóságos, segíteni akaró és tudó fél, aki

¹⁶ Vö. ROGERS: *Client-Centered Therapy*, 51–55. 132–146; Vö. TRINGER: *A gyógyító beszélgetés*, 16.

a szükségben lévő emberhez lehajol, a hallássérült személyekkel való együttműködés alkalmával azonban mindenképpen kerülendő ez az attitűd. A siketekkel való együttfejlődés a lelkigondozónak is olyan új világlátást, gazdag tapasztalatot és megküzdési stratégiákból álló innovatív eszköztárat ad, melyet később, ha az ő életében bukkannak fel hasonló nehézségek, már gördülékenyen alkalmazni tud. A folyamat tehát egyfajta kölcsönhatásként értelmezhető.

Az alább ismertetett esetekben a magyar jelnyelven folytatott támogató, bátorító beszélgetések az egészségügyi ellátásra való (rendszerint többórás) várakozás közben valósultak meg, vagyis az orvosi konzultáció időtartama alatt fennálló, konkrét tolmácsolási helyzetet megelőzően. Mivel mindkét történet több alkalommal zajló kezelések láncolatából áll, két találkozás között igény szerint lehetőség van a lelkiállapot utókövetésére személyesen vagy videochat funkcióval rendelkező online platformokon is. További közös pont a következő ügyekben, hogy sokszor nemcsak a páciens jelent meg a vizsgálaton, hanem a szintén hallássérült házastársa is, aki olykor nehezebben viselte a helyzetet, mint maga a kezelendő érintett.

IV./a Keresztyén melléállás onkológiai környezetben

(ESETTANULMÁNY: egy középkorú siket férfin a tüdejében talált csomó miatt végeznek kivizsgálást. A férfi nem dohányzik, élete nagy részében kitűnő egészségnek örvendett, orvosi segítséget ritkán vett igénybe, és mivel távol áll tőle ez a világ, a mostani kezeléseket is zárkóztan, megdöbbenve, olykor mérgesen viseli. Gondolkodása inkább a negatív irányba billen, azonnal a legrosszabb forgatókönyvet mérlegelve. A tüdőgyógyász szakorvossal csak rövid párbeszédre van lehetőség, melyek során a hallássérült páciens gyakran nem kap kielégítő választ a kérdéseire:

„Az onkoteam PET-CT-t javasolt.

-Mi az a PET-CT?

-Pozitronemissziós tomográfia, ha így könnyebb!”

Már javában folyik a rákszakértő bizottsággal való konzultáció, amikor a férfi jóval fiatalabb öccse szintén tüdőrákban veszti életét. A temetést követő napon újabb vizsgálatra megyünk Bár nem járnak rendszeresen templomba, a férfi és családja jellemzően a református egyház szerinti szertartásokat veszi igénybe életük fordulópontjain és több református intézménnyel állnak kapcsolatban.)

Nagyon eltérő lehet, hogy ebben a nagy lelki terhet jelentő állapotban kinek mi bizonyul hatékony segítségnek. Vannak olyan esetek, ahol az apró, praktikumot célzó gesztusok is felbecsülhetetlen értékkel bírnak. Ezért elengedhetetlen, hogy a jelnyelvi tolmács kreatív, újszerű kiutat találjon egy-egy nehéz helyzetből. Ilyen gyakorlati dolog például a következő eset: amíg a betegséggel küzdő egyén eljut a gyógyíthatatlan stádiumig, jellemzően egy alapos kivizsgáláson esik át. Eközben számtalan ambuláns vagy vizsgálatkérő lapot adnak a kezébe, az egyre sokasodó papírrengetegben a hallássérült személyek pedig nehezebben ismerik ki magukat. A következő vizsgálaton kérni fogják a legutolsó eredményeket, de a siketeknek nagy kihívást jelenthet kiválogatni az aktuálisan szükséges dokumentumokat a többi közül. Az akadályt nem maga az olvasás jelenti, hanem nyelvi természetű

dilemmával találják szemben magukat: hiszen az írás a hangzó nyelvet rögzítő és attól elválaszthatatlan jelsor, mely semmilyen összeköttetésben nem áll a siketek anyanyelvével, a jelnyelvvvel. Így, bár a hallássérültek kitűnően olvasnak, az írott orvosi dokumentumok, leletek értelmezése jelentős nehézséget okoz azoknak a siketeknek, akiknek a hangzó magyar nyelv egy idegen nyelv. A jelnyelvi tolmács minden alkalommal átadja a frissen kapott szövegek tartalmát jelnyelven, azonban a jövőbeli keveredést nagyban segít elkerülni, ha csekély szívességgként a papírok sarkában egyetlen szóval (pl. kardiológia, neurológia, onkológia stb.) vagy sematikus ábrával (az érintett testrész egyszerű rajzával, agy, szív, tüdő stb.) jelezzük, hogy melyik szakrendeléshez tartozik az adott eredmény. Ha a kezelőorvos nem vázol fel pontos képet a beteg számára a rá váró vizsgálatok mibenlétéről, mint ahogyan azt a fenti esettanulmányban ismertetett szituáció jól illusztrálja, az szintén a jelnyelvi tolmácstól kívánja meg a ráadás kutatómunkát, mivel a nem halló embereknek nem áll módjukban az interneten vagy szakkönyvekben utánaolvasni az elmulasztott információknak. Ekkor a tolmácsnak nagy felelőssége van abban, hogy a megfelelő forrásokra hagyatkozzon, az így gyűjtött tudást pedig legcélszerűbb videófelvételen vagy élő kommunikációval, jelnyelven átadni.

A Református Siketmisszió vezető lelkésze, Járay Loránd szerint segítő hatása lehet egy sorstársi folyamat ismertetésének abban az esetben, ha az szerencsés befejezéssel zárult,¹⁷ de például célszerű tartózkodni a tolmács saját meggyőződésének kifejtésétől, ha rossz tapasztalatai voltak egy hasonló betegséget célzó műtéttel, kezeléssel kapcsolatban.

Az életvégi kérdésekre adott tudományos válasz kevésbé vigasztaló, így a Menynek Országába vetett hit, az örök élet és a feltámadás reménye segíthet elfogadni az ebben a szakaszban járó ember helyzetét. Az ima az a kommunikációs csatorna, melynek segítségével a keresztyén ember hatékony párbeszédet folytathat Istennel. Bár ez a lehetőség mindig adott, az evilági dolgok által lefoglalt ember gyakran mellőzi, és elsőként a maga eszközeivel próbálja megoldani problémáit. Többnyire akkor fordul Istenhez, amikor saját módszerei már kudarcot vallottak, és nem marad más út.¹⁸ Philip Yancey becslése szerint az imádságok fele valamilyen betegségből való felgyógyulás iránti vágyból hangzik el.¹⁹ A halálos kórral küzdő siketek többnyire szívesen fogadják, ha imádkozunk értük, vagy felajánljuk az együtt imádkozás opcióját, még akkor is, ha korábbi életszakaszokban nem vallották magukat hívőnek. Az imádkozást rendkívül bensőséges, intim tevékenységként értékeljük, elvonulunk a „belső szobába”, és törekszünk közben az összpontosító arckifejezéseink más személyek elől való elrejtésére. A jelnyelven megfogalmazott imádság esetében talán itt adódik különbség: a vizuális nyelvek természetes velejárója, hogy erőteljesebb mimikával támasztják alá a kézjelekkel kifejezett tartalmakat, hiszen az arckifejezések mutatják meg, hogy egy jelnyelvi mondat kérdés vagy kijelentés, mimika segítségével lehetséges jelezni a melléknévfokozást, vagy a jelelő személy érzelmi viszonyulását az általa közölt történethez: az arcjátéknak tehát

17 A Járay Loránddal folytatott személyes beszélgetésből származó információk, 2023. 02. 22.

18 HALLESBY: Az imádságról, 10–20.

19 YANCEY: Az imádság, 359.

komoly nyelvtani szerepe van. Tulajdonképpen a manuális-gesztikuláris nyelveken a mimika hasonló szerepet tölt be, mint a hangzó nyelvekben a hangsúly. Egy másik jellegzetes vonás a térpont kezelésében mutatkozik meg: a jelnyelvi imádkozó nem a földre szegezi tekintetét, hanem nyíltan felfelé néz az Úrra, közvetlenül keresi Isten „arcát”. A jelnyelvben rendkívül fontos a szemkontaktus fenntartása azzal, akivel a beszélgetést folytatjuk. A jelelésre rendelkezésre álló tér felső és alsó zónái nemcsak fizikai elhelyezkedést, magasságot jelölnek (mint amikor az alacsony személy feltekint a magas termetűre), hanem rangbéli különbséget, tiszteletadást is jeleznek. Számatalan halló hívó lehajtott fejjel imádkozik, ahogyan erre a lelkész fel is szólítja a gyülekezetet a liturgia megfelelő pontjain. A jelnyelv logikája szerint azonban, ha a jelelő elismeri saját kicsinységét a másik entitáshoz képest, akkor nemcsak átvitt értelemben mondhatjuk, hogy felnéz a másikra, hanem valóban az égre emeli szeméit. A jelelt imádság közben nem kivitelezhető a kezek összekulcsolása, így éppen ez az Istennel tartott közvetlen szemkontaktus az, ami külsőleg is láthatóvá teszi a kapcsolat bensőségességét.

IV./b Keresztyén támogatás a hallássérült személyek lombikbébiprogrammal kapcsolatos kihívásai alkalmával

(ESETTANULMÁNY: egy siket házaspár orvosolhatatlan férfi meddőség miatt döntött az anonim donorral megvalósuló lombik program mellett. Az első gyermek három hónapig tartó hormonkezelés, punkciót és embrió transzfert követően problémamentes terhességből született meg. Kisebb kellemetlenségektől eltekintve igazi sikertörténet ez. Néhány évvel később a szülők szeretnének ugyanettől a donortól származó testvért, ez a folyamat azonban évekig húzódik, egyrészt a reprodukciós intézmény a koronavírus-járvány hatására meghosszabbodott várólistája, másrészt a sikertelen beavatkozások miatt. A második esetben fagyasztott embriók kerültek beültetésre. A teljes eljárás során jelnyelvi tolmács segítségét vették igénybe a szakemberekkel folytatott kommunikációhoz. A központban minimális idő jut egy páciensre, így az egyes lépésekről való tájékozódás rendkívül korlátozott, a lelki segítségnyújtásra pedig egyáltalán nem terjed ki a dolgozók erőforrása. A sürgető, türelmetlen környezet szemmel láthatóan kihathat a gyermekekre vágyó párok hangulatára is.)

Különleges lelkigondozói helyzetek alakulhatnak ki például egy in vitro fertilizációs folyamat tolmácsolása során is. A testi okokon kívül a meddőségnek számos lelki tényezője is lehet, vagy éppen a sterilitás diagnózisa idéz elő olyan lelki megrázkódtatást, mint az önbizalom elvesztése, ami mindkét nem esetében előfordul. Bibliai történetek sora illusztrálja, hogy milyen nagy öröm a hosszas várákozás után bekövetkező gyermekáldás. Sára és Ábrahám (1Móz 11–21) évtizedeket vártak az új családtagra, akinek érkezésére, jóllehet, többször is ígéretet tett az Úr, mégis csak a szülők századik életévéhez közeledve következett be. Keresztelő János szülei, Zakariás és Erzsébet szintén meglelt korukban tapasztalhatták meg a boldog babavárást (Lk 1,5–24 és 57–66). Ráhel és Lea (1Móz 30, 1–24) Sárahoz hasonlóan a család szolgálóinak segítségével pótolták a hiányt, mielőtt saját gyermeknek adtak életet. Ugyan a Biblia nem szolgál konkrét előírásokkal a mai

innovatív, reprodukciós technológiákkal kapcsolatban, a Hágáron, Bilhán vagy Zilpán keresztül történő utód létrehozását tekinthetjük ivarsejtdonor segítségével zajló lombikeljárás bibliai alapjának, vagy akár a béranyaság ősi formájának is. Azonban már a Szentírás is jelzi, hogy ez a gyakorlat zavart és feszültséget okozhat mind az eredeti házastársak kapcsolatában, mind az így született gyermek későbbi életében, végső soron pedig a „problémát megoldó” harmadik fél helyzetében is.²⁰ A lombikprogram keresztyén szemszögből nézve számos etikai dilemmát rejt magában: a mesterségesen létrehozott élet esetében az ember beleavatkozik Isten terveibe, illetve olyan személy is válhat így szülővé, akivel Istennek más szándéka volt. Egy emberi döntés következménye, hogy több, egészségesen fejlődő embrióból végül melyiket ültetik be, a többiek pedig vagy fagyasztásból évek múltán, vagy sosem szülehetnek meg. Emellett azt is fontos megemlíteni, hogy Isten olykor az orvosok által segít.

Komoly érzelmi megpróbáltatással kell számolniuk azoknak, akik a családalapításnak ezt a módszerét választják, mivel gyors egymásutánban válthatják egymást a beültetések és a kudarcba fulladt kísérletek, ami közben nincs igazán idő az elvesztett élet gyászának feldolgozására, így egyrészt halmozott veszteségérzet keletkezik,²¹ másrészt éppen ezért hosszabban elnyúlik a gyász.²² A fenti esetben különösen fájó pont volt a siket pár számára, hogy a kezelő orvosuk sem tudta megmondani, miért nem tapadt meg az első beültetés. Több alkalommal kérdeztek rá, hogy a következő próbálkozásnál mit tegyenek másképp, mire vigyázzanak, de mivel a tudomány még nem tud választ adni erre a kérdésre, a tehetetlenség érzésével kellett szembesülniük. Számos lelki trauma esetén jelent mankót, ha a nehézséggel küzdő egyén kibeszélheti magából problémáit, hiszen minél többen hallgatják meg őt, annál hatékonyabb lehet a vigasztalódás. Az asszisztált reprodukciós folyamat során veszteséget megtapasztaló gyászolóknak azonban sokszor igen szűkös támogatói kör áll rendelkezésére, mivel a meddőség kérdése társadalmilag erősen stigmatizált, a legtöbb érintett igyekszik környezete előtt titokban tartani, ha valamilyen testi-szervi baj miatt marad el a gyermekáldás.²³ Ha nincs kinek beszélni a gyásszal kapcsolatos érzésekről, akkor fokozott a veszélye annak, hogy az illető elkezd befelé fordulni, esetleg depresszió alakul ki nála. Különösen kockázatos ez abban az esetben, ha siket személyek élnek át ezt a helyzetet, hiszen ők eleve információktól elzárta, zárt közösségben élnek. Nem szabad elfelejteni azonban, hogy Istenhez ilyenkor is folyamodhatunk, kérhetjük útmutatását.

Egy lehetséges ószövetségi interpretáció szerint a gyermek ajándék, annak jele, hogy Isten szeret. A gyermektelenség ezzel szemben valamilyen bűn következményeként kapott büntetés. Hasonlóképpen tűnik fel a hallás motívuma is: hallani szintén ajándék, hiszen ez az Ige befogadásának legelterjedtebb módja, a siketség pedig a bűnhődés egyik válfaja, olyan személyt sújtó csapás, aki Isten haragját magára vonta. Így az, aki meddő és egyúttal hallássérült is, többszörös handicap-pel terhelt életet él. Előfordul, hogy a siket szülők gyermekvállalásának gondolatához

20 Ld. BRIDWELL: *Gyermekekre vágyva*, 74.

21 ANTAL-FERENCZ: *Lombikvesztések*.

22 BRIDWELL: *Gyermekekre vágyva*, 103.

23 Ld. BRIDWELL: *Gyermekekre vágyva*, 112.167–182.

előítéletek kapcsolódnak az egészségügyi dolgozók részéről. Sokan tartanak attól, hogy az utódok is hallássérüléssel jönnek a világra,²⁴ de arra is van példa, hogy a nem halló személyekről kevés információval rendelkező dolgozók a siketséghez eleve társítanak egyfajta intellektuális képességzavart is.²⁵ Ilyenkor elengedhetetlen relevanciával bír a jelnyelvi tolmács és/vagy a keresztyén lelki segítő egyenlő bánásmódot érvényesítő megnyilvánulása: a halló társadalmat érdemes érzékenyíteni azzal kapcsolatban, hogy a siketség ritkán vezethető vissza genetikai okokra, az esetek túlnyomó többségében ugyanis inkább valamilyen szerzett betegség szövődéséneként lép fel. A siket közösségnek elenyészően kis százaléka rendelkezik a nem hallás ténye mellett más jellegű fogyatékkal, őket sorolják a halmozottan hátrányos helyzetű személyek kategóriájába. Önmagában a siketség tehát nincs hatással az értelmi képességekre.²⁶

Kovács Krisztián mutat rá *A hálósobából a laboratóriumba* című tanulmányában arra, hogy a mesterséges megtermékenyítés alkalmával a párok magánéletébe beavatkoznak: ha orvosi utasításra történik az együttlét, kapcsolatukból elveszik a meghittség.²⁷ Ez valóban kevésbé megszokott helyzet, azonban a hallássérültek számára máshol helyezkednek el a tabutémák határai, hiszen gyakran előfordul, hogy olyan környezetben is ott van velük plusz egy személy (a tolmács), ahol a halló emberek próbálják minél kevesebbre csökkenteni a jelenlévők létszámát.

Mivel a meddőség egyre gyakoribb probléma, előfordul, hogy a reprodukciós centrumban nagy tömeg van, így egy-egy páciens tájékoztatására kevesebb idő jut. Siket személyek kísérésekor érdemes akár többször is tisztázni az orvosságok nagy pontosságot igénylő adagolását és időzítését, hiszen a teljes eljárás a női ciklushoz van igazítva. Egy-egy hormonkészítmény beadásával való egy napos késés több hónapos csúszást eredményez a folyamatban, amíg ki nem ürülnek a szervezetből az addigi gyógyszerek, és előlről újra lehet kezdeni a kezelést. Ha jelnyelvi tolmács is jelen van a lombikprogramhoz fűződő ügyintézőskor, több szálon megerősíthetők a gyógyszerekkel kapcsolatos használati információk (például kereshetünk

24 A hallássérült személyek családtervezésével kapcsolatos negatív sztereotípiák legextrémebb és legigazságtalanabb példájának tekinthető az 1924-es Lex Zwickau, melyben Gustav Boeters orvos a mentális betegségekkel élő és vak személyek mellett a siket emberek kényszersterilizációját indítványozza. A Német Evangélikus Egyház azonnal védelmébe vette a célcsoportokat, a törvényjavaslatot pedig végül éppen Dietrich Bonhoeffer lelkész édesapjának, az elismert neurológus Karl Bonhoeffernek a szakvéleménye alapján utasították el. Ennek ellenére a második világháború idején zajló T4 művelet keretében rengeteg siket személyt végeztek ki a hibásnak vélt gének továbbörökítésének megakadályozása céljából, többek között a felső-ausztriai Hartheim-kastélyban. Vö. STEPF: Im Anfang war die Gebärde, 136–137; BENZENHÖFER: Zur Genese des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses, 25; Vö. KASTLER: Der Lern- und Gedenkort Schloss Hartheim bei Linz, 13.

25 A *hallássérülés* fogalmát kétféleképpen lehet értelmezni. Az egyik az antropológiai megközelítés, mely nyelv-kulturális kisebbségként tekint a nem halló személyekre. A jelnyelvet és a siket közösség kulturális programjait értékékként tartják számon. Nem a decibelek mérésén van a hangsúly, e szerint a felfogás szerint bárki vallhatja magát siketnek, aki azonosul ezekkel az értékekkel. Ezzel szemben a patológiai szemlélet gyógyítandó hiányállapotként definiálja a hallássérülést. Megkülönbözteti az enye, közepes, súlyos fokú halláscsökkenést és a siketséget. Az orvosi környezetben továbbra is az elavult 'süket' kifejezés ragadt meg, mely gyakran a 'buta' szó szinonimájaként használatos, ami rendkívül degradáló a siketekre nézve. Vö. KONTRÁNE: HEGYBÍRÓ: Nyelvtanulás két kézzel, 16–17.

26 DENMARK: Siketség és mentálhigiéna, 67–71.

27 KOVÁCS: A hálósobából a laboratóriumba, 84.

olyan Youtube-videókat, melyek a siket hölgynek is felírt konkrét injekció beadását mutatják be a gyakorlatban. A vizuális szemléltetés elengedhetetlen a hallássérült személyek világában, ez a képi anyag pedig hatékonyan kiegészítheti az ápolónők által elhadart instrukciókat). A kedvező eredménybe vetett hit fenntartását is erősítheti a lelkigondozó. Kedves gesztus, ha érdeklődünk a leendő kismama hogyléte felől, és engedjük, hogy annyit oszthasson meg az állapotáról, amennyit szeretne. Fontos, hogy amit viszont szívesen elmond, azt legyen lehetősége kiadni magából, legyen, aki meghallgassa. Ha pedig az eljárás során olyan akadályokba ütközünk, amelyeket emberileg nem küszöbölhetünk ki, akkor keresztyén hitünk mellett egy ölelés is hatalmas jelentőséggel bírhat a szituáció oldásában és/vagy elfogadásában.

Összefoglalás

A hallássérült személyek elsődlegesen akkor érzik magukat biztonságban, ha nehézségeiket olyan emberrel oszthatják meg, aki ismeri anyanyelvüket, a jelnyelvet. Erre világít rá a siket szülők gyermekeként kiválóan jelelő John Denmark pszichiáter *Siketek és Mentálhigiéné* című könyvében, ahol számos olyan esetről számol be, amikor nem halló páciensek tudatosan a pszichiátria tárgykörétől teljesen távol álló egészségügyi problémákkal, például belgyógyászati természetű kórokkal keresték meg.²⁸ Hasonló jelenségről ír Kincses Eszter is, aki tizennégy katolikus siket hívővel végzett nem reprezentatív felmérése során arról érdeklődött kérdőívében, hogy lelki megpróbáltatásaikkal kihez fordulnak a siketek útmutatásért. A válaszadók közül heten a jelnyelvi tolmácsot jelölték meg a gyülekezetük papja helyett.²⁹ Vagyis gyakran kevésbé számít a megszólított személy szakterülete, mint a közös nyelv.

A jelnyelvi tolmács kapcsolata a szolgálatait időről időre igénybe vevő hallássérült ügyfeleikkel számos vonásában hasonlít a lelkipásztor és a gyülekezeti alkalmonként rendszeresen résztvevő tagok korrelációjára. Az elsődleges feladaton túl (a tolmács nyelvet közvetít, a lelkész pedig az Igét) mindkét hivatásban szükség lehet a diakóniai segítségnyújtásra vagy egyéb szociális munkára. Ezekben túlmutatóan a leghangsúlyosabb közös funkciójuk azonban a hozzájuk forduló személyek érzelmi megnyugtatása, lelkigondozása, személyes élettörténetük nyomon követése, amennyiben megosztják ezt.

Jelen tanulmányt az alátámasztani, hogy a keresztyén háttérrel rendelkező jelnyelvi tolmács képes empatikusabb hozzáállást tanúsítani a súlyos kihívásokat megélő ügyfelei felé, a mentálhigiénés szakember vagy pasztorálpaszichológia szakirányú képzés elvégzése után, a kompetenciák bővülésének köszönhetően pedig még hatékonyabban állhat helyt vigasztaló, bátorító minőségben. Ezekben a lelkigondozást is magában foglaló esetekben nem egy halló ember nyújt segítséget egy siket egyénnek, hanem a személy találkozik a személlyel, így válik tolmácsból embertárs.

²⁸ DENMARK: Siketség és mentálhigiéna, 49–50.

²⁹ KINCSES: A jelnyelvi tolmács személye és szerepe az egyházi tolmácsolás során, 17.

Felhasznált irodalom

- ANTAL-FERENCZ, I.: *Lombikveszteségek: „Szorítottam még a lábujjaimat is, hátha a babáimat így benntartom”*, online elérhető: <https://kepmas.hu/hu/lombikvesztesegek-szorítottam-meg-a-labujjaimat-is-hatha-a-babaimat-igy-benntartom> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- BAKER-SCHENK, Ch.: *The Interpreter: Machine, Advocate, or Ally?. With valuable experiences and insights of Ron Coffey, Sandra Gish, Risa Shaw, and Chuck Snyder*, National Consortium of Interpreter Education Centers (NCIEC), 2014, 1–18, online elérhető: <http://www.interpretereducation.org/wp-content/uploads/2014/04/The-Interpreter-Machine.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- BAR-TZUR, D.: *Interpreting Service Models*, online elérhető: <https://wp.lps.org/sshacke/asl-interpreting/interpreting-service-models/> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- BENZENHÖFER, U.: *Zur Genese des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses*, Münster, Klemm & Oelschläger, 2006, online elérhető: <https://d-nb.info/1224100018/34> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- BODÓ, S.: *Gyászidőben. A gyászolók lelkipogozásának lehetőségei*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.
- BRIDWELL, D.: *Gyermekre vágyva. Bátorítás a meddőség fájdalmával küzdőknek* (Eredeti címe: *The Ache for a Child. Emotional, Spiritual and Ethical Insights for Women Suffering Through Infertility and Pregnancy Loss*, 1994), Budapest, Harmat Kiadó, 2016.
- CERNEY, B.: *„Models and Paradigms”*, RID Views. Silver Spring, MD: RID Publications, 2000, online elérhető: <https://handandmind.org/ModelsParadigms.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- COKELY, D.: *A tolmácsolás szociolingvisztikai modellje* (Eredeti címe: *Interpretation. A Sociolinguistic Model*, 1992), (Jelnyelvi tolmácsképzés sorozat), Budapest, Magyar Jelnyelvi Programiroda – Fogyatékosok Esélye Közalapítvány, 2005.
- DEBRECENI EGYETEM PSZICHOLÓGIAI INTÉZET: *A Debreceni Egyetem Mentálhigiénés szakirányú képzési programjainak leírása*, online elérhető: https://psycho.unideb.hu/mentalhigiene/index.php?p=szakiranyu_kepzes (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- DENMARK, J. C.: *Siketség és mentálhigiénia* (Eredeti címe: *Deafness and Mental Health*, 1994), Budapest, SINOSZ – Új Mandátum Könyvkiadó, 1999.
- HALLESBY, O.: *Az imádságról* (Eredeti címe: *Fra Bonnens Verden*), Budapest, Evangéliumi Kiadó és Iratmisszió, 2017.
- HENGER, K.–KOVÁCS, Zs.: *A jelnyelvi tolmácsolás alapismeretei* (Jelnyelvi tolmácsképzés sorozat), Budapest, Fogyatékosok Esélye Közalapítvány, 2005.
- HÉZSER, G.: *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1991, 219–232.
- JOE–JOSZ–SINOSZ: *Magyar Jelnyelvi Tolmácsok Etikai Kódexe*, online elérhető: <http://josz-elnokseg.blogspot.com/2014/09/a-magyar-jelnyelvi-tolmacsok-etikai.html> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- KASTLER, J.: *Der Lern- und Gedenkort Schloss Hartheim bei Linz – Ein Projekt zur Auseinandersetzung mit der NS-Euthanasie von 1940–1944*, Wien, Universität Wien, 2016, online elérhető: <https://services.phaidra.univie.ac.at/api/object/o:1323945/get> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).

- KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM BÖLCSÉSZET- ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KAR: *A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Mentálhigiénés segítő Szakirányú Továbbképzési Szakának leírása*, online elérhető: <https://btk.kre.hu/index.php/mentalhigienes-segito> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- KINCSES, E. E.: *A jelnyelvi tolmács személye és szerepe az egyházi tolmácsolás során*, Budapest, SINOSZ, 2018.
- KONTRÁNÉ HEGYBÍRÓ, E.: *Nyelvtanulás két kézzel. A jelnyelv szerepe a siketek idegennyelv-tanulásában*, Budapest, Eötvös Kiadó, 2010.
- KOVÁCS, K.: A hálószobából a laboratóriumba. Az inszemináció és az in vitro megtermékenyítés előfeltételei, következményei és hatásai a házasság és szexualitás etikájára nézve in Fazakas, S.–Kovács, K. (szerk.): *„Mielőtt megformáltak az anyaméhben...”. Az élet kezdetén felmerülő döntések keresztyén etikai megközelítése* (Szociáletikai Intézet Kiadványai 8), Debrecen, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, 2020, 75–87.
- KRESS, H.: *Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin* (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 2), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2003.
- LLEWELLYN-JONES, P.–LEE, R. G.: Getting to the Core of Role. Defining Interpreters' Role- Space in *International Journal of Interpreter Education* 5/2 (2013), 54–72.
- REGISTRY OF INTERPRETERS FOR THE DEAF, INC. (Professional Standards Committee, 1997–1999): *Interpreting at Mental Health Settings*. REV5/00, 2000, updated 2007, online elérhető: https://nvrc.org/wp-content/uploads/2011/07/Mental_Health_SPP.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- RISKÓ, Á: *Pszichoanalitikus onkopszichológia*, [h. n.], Riskó Ágnes, 2021.
- ROGERS, C. R.: *Client-Centered Therapy*, London, Constable & Robinson Ltd., 2020.
- SEMMELWEIS EGYETEM EGÉSZSÉGÜGYI KÖZSZOLGÁLATI KAR MENTÁLHIGIÉNÉ INTÉZET: *A Semmelweis Orvostudományi Egyetem Mentálhigiénés szakirányú továbbképzési szakának leírása*, online elérhető: <https://semmelweis.hu/mental/szakiranyu-kepzesek/mentalhigiene-tovabbkepzes/felvetel-a-kepzesre/> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- STEPF, H. J.: *Im Anfang war die Gebärde. Die Geschichte der evangelischen Gehörlosenseelsorge von ihren Berliner Anfängen bis 1992*, Berlin, Wichern-Verlag, 2009.
- SZOCIÁLIS SZAKMAI SZÖVETSÉG ETIKAI KOLLÉGIUMA: *A Szociális Munka Etikai Kódexe 2021/2022. évi revíziója*, online elérhető: http://www.3sz.hu/sites/default/files/Etikai_Kodex_2022.pdf (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- TRINGER, L.: (2022): *A gyógyító beszélgetés*, Budapest, Medicina Könyvkiadó, 2022.
- WITTER-MERITHEW, A.: *From Benevolent Care Taker to Ally: The Evolving Role of Sign Language Interpreters in the United States of America*, National Consortium of Interpreter Education Centers (NCIEC), 2014, 1–10, online elérhető: <http://www.interpretereducation.org/wp-content/uploads/2014/04/From-Benevolent-Care-taker.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. 10. 13.).
- WORTHINGTON, E.: *Lelkigondozói ABC* (Eredeti címe: When Someone Asks for Help. A Practical Guide for Counseling, 1982), Budapest, Harmat Kiadó, 2016.

- YANCEY, Ph.: *Az imádság. Változtat-e bármin is?* (Eredeti címe: Prayer. Does It Make Any Difference?, 2006), Budapest, Harmat Kiadó, 2018.
- Marschark, M: Intelligencia és kognitív fejlődés. A súlyos hallássérült gyermekek kognitív képességei, in Zsoldos, M. (szerk.): *Pszichológia és hallássérülés I. A pszichikus fejlődés lehetőségei és sajátosságai hallássérült embereknél. Fordításgyűjtemény* (Jelnyelvi tolmácsképzés sorozat), Budapest, Fogyatékosok Esélye Közalapítvány, 2004, 34–44.

RECENZÍÓ

FLORIAN WILK

Der erste Brief an die Korinther (NTD 7/1)

Szerző: Florian Wilk

Kiadó: Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2023 (294 oldal)
ISBN 978-3-525-51388-0

Ha valakinek németül legalább olvasni tudó teológushallgatóként az volt a feladata, hogy egy újszövetségi szöveghez anyagot gyűjtson, az elsők között került a kezébe a már messziről is jól látszó, az akkori sorozatot jellegzetessé tevő, narancs-sárga színű *Neues Testament Deutsch*. Szerettük, mert a többi kommentárhoz képest rövid volt, ugyanakkor lényegre törő magyarázataival nagy segítséget nyújtott a megértéséhez. Bizonyosan nem véletlen, hogy sok helyen a parókiák könyvtárában is megjelentek az NTD kötetei.

Persze nem is igen lehet csodálkozni ezen, hiszen a kötetek szerzői a legjobb újszövetségesek közül kerültek ki, és az első szerkesztők (Paul Althaus és Johannes Behm), tudatosan egy olyan kommentársorozatot álmodtak meg, amely a gyülekezeti tagok mindennapi bibliaolvasását kívánta támogatni. Althaus egy 1926. október 22-én kelt levelében ír arról, hogy a sorozat célja a hamisítatlan teológiai egzegézis, „aminek a szívverését a minden munkatárs számára közös kapcsolat adja a reformáció üze-

netével, a Megfeszített és Feltámadott általi kiengesztelődés evangéliumával”. Úgy remélték, hogy a kommentárok nem csupán a lelkészek kezébe jutnak majd el, hanem a vallásánárok, a bibliakörök vezetői és az ifjúsági egyesületek is haszonnal fogják forgatni azt (vö. P. Althaus, Nachwort zum Gesamtwerke, in Holzhey, Gotthold: Namen- und Sachweiser zum Gesamtwerk, Göttingen, 1938, 119–122). Ezen célkitűzés ellenére a kötetek nem mondtak le a

tudományos igényű igemagyarázatról, sőt, igazi erényük éppen abban állt, hogy mindezt közérthető nyelven fogalmazták meg.

A Kiadó 2002-ben két újszerkesztőt, Karl-Wilhelm Niebuhr-t és Samuel Voll-enweidert kérte fel arra, hogy új szerzőkkel ismét kiadják a sorozat köteteit. Noha a könyvek külseje markánsan megváltozott,

az elődök célkitűzéséhez ragaszkodtak, miközben igyekeztek figyelembe venni, hogy az elmúlt közel 100 évben a tudomány világa is markánsan megváltozott. Ezért olyan új aspektusok is megjelennek a kommentárookban, amelyek korábban nem tűntek relevánsnak



(például vallástörténeti összefüggések, keresztyén és zsidó írásértelmezés eredményeinek összevetése stb.), ugyanakkor továbbra is fontos maradt a közérthetőség, a Szentírás tudományos értelmezésének előkészítése és eredményeinek közlése, illetve azon igény is, hogy a kötetek ne váljanak ijesztően vaskossá.

Az első Korinthusi levél kommentálását a göttingeni professzorra, Florian Wilkre bízta. Wilk munkájában minden korábbi erénye megtalálható az NTD sorozatnak: a lényegre koncentrál, azok az újabb elméletek, amelyek a szöveget retorikai, politikai vagy pedagógiai szempontból vizsgálják, nem, vagy csak utalásszerűen jelennek meg. Nem mintha ezek eredményeit a szerző ne ismerné. Inkább tudatos döntést kell feltételeznünk, aminek hátterében az a jó értelemben vett konzervatív meggyőződés áll, hogy az olvasót visszavezesse a Biblia olvasásához. Ezt egyébként szinte provokálja is a szöveg: a kommentárban számtalan kereszthivatkozásra utal a szerző, ami szükségessé teszi, hogy Bibliával a kezünkben olvassuk érvelését, és eljussunk annak felismerésére, hogy az összkép vizsgálata tárja fel a rész valódi értelmét is. Arról nem is beszélve, hogy ez ad alapot ahhoz is, hogy aztán kritikát gyakorolhassunk önmagunkkal és a környezetünkkel szemben. „A szöveg tehát arra ösztönöz, hogy kritikusán megkérdőjelezzük a mai, kulturálisan kialakult értékeket az igehirdetés és a gyülekezeti együttlét alakítása tekintetében, figyelembe véve a teológiai és krisztológiai szempontokat.” – írja Wilk az 1Kor 1 tárgyalása végén (35. o.).

A kommentár további erénye, hogy többrétegű magyarázatot ad a szakaszoként tárgyalt szöveghez. Kezünkbe véve a kötetet, elsőre furcsállhatjuk, hogy a lapszálon A, B, C, D és E betűkkel találkozhatunk. A szerző az előszóban teszi világossá (10k. o.), mire utalnak ezek. A szövegeket igyekszik öt aspektusból megközelíteni, noha vannak részek, ahol ezek összevonódnak. Elsőként a szöveg felépítését tárgyalja (A), majd a versek-versegységek kijelentésének tartalmi vizsgálatát végzi el, utalva elsődlegesen a levél egyéb részeire, a páli levelekre, a teljes Írásra, végül a kortárs zsidó és görög-római forrásokra. Mondhatjuk, hogy ez a második (B) rész a középpontja az egzegézisnek. Ehhez csatlakozik a történeti szituáció feltárása, amennyiben az szükséges az értelmezéshez (C). A negyedik lépés, ha van a szakaszban kereszthivatkozás a Szentírásból, akkor ennek terjedelme és relevanciája (D). Végül a szövegrész lényegi értelme kerül tárgyalásra, amiben rávilágít a szerző annak aktuális üzenetére is (E). Kijelenthetjük tehát, ha elolvassuk egy szakasz kommentárját, akkor azt az utat járjuk be, amelyet követnünk kell a felkészülésben is, legyen szó igehirdetésről vagy bibliaóráról.

Úgy véljük, az NTD új szériájának ez a kötete méltó utóda a korábbi „nancssárga” sorozatnak, és az ára sem elérhetetlen a magyar olvasó számára. Mindenképpen jól használható eleme lehet kézikönyvtárunknak, és nagy segítség a lelkipásztori, hittanári szolgálatban.

Kókai-Nagy Viktor

GREGORY A. BOYD

A keresztény nemzet mítosza

Hogyan pusztítja el az egyházat a politikai hatalomvágy?

Szerző: Gregory A. Boyd

Kiadó: Budapest, Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány
2022 (244 oldal)
ISBN 978-963-380-227-4

Sorozat: Hermeneutikai Füzetek 45

Gregory A. Boyd amerikai teológus, evanglikál lelképásztor könyvének központi témája a kereszténység¹ és a nemzet, az egyház és az állam egymáshoz való viszonyulása, különös tekintettel annak eltorzult formájára, melyben a keresztényen gyülekezet egy politikai párt vagy mozgalom követője és szószólója lesz. A szerző jelen művében egy hat hét alatt elhangzó, biblikus megalapozottságú igehirdetés-sorozatot tesz közzé, melynek vezérfonala az államot és az egyházat jelképező *kard* és *kereszt* bibliai szimbólumainak egymáshoz való viszonya, illetve annak tévútjai. Már a könyv borítója is figyelemfelkeltő. A képen a New York-i Szabadság-szobor látható, amely az égő fáklya helyett egy aranyszínű keresztet tart a kezében.

Fabiny Tibor 2022 böjti időszakában megfogalmazott ajánlásában² a keresztényen tanítás – jelen könyvben is

központi szerepet játszó – aktualitását hangsúlyozza. Úgy véli, hogy a történelmi és jelenkori konfliktusok idején Jézus állásfoglalása (Mk 12,17a vö. Mt 22,21) és Pál tanítása (Róm 13) kiindulópontot jelent. Egy rövid egyháztörténeti áttekintés keretein belül a jelenkori szekularizált társadalom egyházi és társadalmi helyzetére is utal, és az egy éve tartó orosz-ukrán háborúra is reflektál. Úgy véli, hogy a Boyd által megfogalmazott és a gyülekezetében a 2004-es amerikai választásokat megelőző időszakban elhangzó prédikációsorozat mondanivalója örökérvényű aktualitással bír, „közös töprengésre hív bennünket: bátor, felelős, evangéliumi gondolkodásra” (13. o.), illetve a kard és a kereszt közötti döntésre.

Gregory A. Boyd előszavában tájékoztatást ad a könyv megírásának okairól és az ahhoz kapcsolódó gyülekezeti konfliktusról, melynek hátte-



¹ Recenzióban következetesen a *keresztényen* kifejezést használom, az idézetekben viszont a *keresztény* változat szerepel.

² FABINY: A kard és a kereszt, 9–13.

rében a 2004-es választások során az evanglikál gyülekezetekben megjelenő, „a jobboldali politikai hangok körükhöz” (15. o.) való kapcsolódás igénye állt. A szerző biblikus megalapozottságú prédikációsorozata egyrészt pozitív reflexiókat eredményezett, másrészt komoly felháborodást váltott ki a gyülekezetén belül, és megközelítőleg ezer ember távozását vonta maga után. Boyd szerint a közösséget elhagyók szoros kapcsolatot láttak a keresztény hitük és a politikai szemléletük között. Látásmódjukat az etikai kérdésekben (abortusz, homoszexualitás és az Egyesült Államok által közvetített szabadság) is a politikai elkötelezettségük határozta meg, mely nézetek hirdetését az igehirdető lekipásztoroktól is elvárták. A szerző a bevezetőben személyes hangnemben szólítja meg az olvasóit, arra kérve őket, hogy az olvasás és a gondolkodás során ne kizárólagosan a saját politikai felfogásukkal szembeüljenek, hanem adott esetben más szemléletmódot is górcső alá vegyenek. A könyv élénk vitát generáló központi tétele szerint „az amerikai evanglikál mozgalom jelentős része elkövette a nacionalista és politikai bálványimádás vétkét.” (17. o.) Boyd az alapvető problémát abban a mítoszban látja, mely Amerikát a keresztény nemzettel identifikálja. Úgy véli, hogy a mítosz érvényének elvesztése sokakban felerősíti az ahhoz való ragaszkodást, miközben Amerikában egyre nagyobb teret nyer a szekularizáció. Ezért is látja szükségesnek annak tudatosítását, hogy Amerika történelmen átfelölő keresztény jellege és annak Istentől nyert legitímása nem felel meg a valóságnak, sőt az az Isten országáról szóló igehirdetésre és az

egyház elsődleges küldetésére is károsan hat. A kettős királyság értelmében a Jézus által megalapítani kívánt királyság (Jn 18,36) éles ellentétben áll a világi kormányokkal, melyeket Boyd egy földi királyságként egységben szemlél (Jel 11,15). A földi kormányzatok győzelemre törekszenek, Isten uralma azonban olyan erőt képvisel, amely önmagát *alárendelve* képes belső változást hozni az emberek életében. „Az egyház egész mibenléte azon múlik, mennyire képes az e királyság radikális egyedisége és e földi birodalom közötti különbséget megőrizni.” (22. o.) Az előszóban továbbá három fontos aspektusra hívja fel az olvasó figyelmét. Elsőként előrebocsátja, hogy tézise a politikai értelemben vett jobboldali és baloldali keresztényekre egyaránt érvényes, azonban több veszélyt lát a többségében jobboldali politikai nézeteket valló evanglikálok körében. Másodsorú hangsúlyozza, hogy a két királyság elválasztásának igénye nem zárja ki a kereszténynek politikai szerepvállalását, azonban szükséges „legbenső hitük és értékrendszerük” (23. o.), valamint azok *konkrét* politikai kifejezőmódjának elkülönítése. Harmadsorú, arra törekszik, hogy világos tanítást adjon Isten országáról és az azt érintő, a világitól eltérő módon megvalósuló változásról. Tanításának tárgyát képezi az is, hogy „milyen veszélyekkel jár, és mekkora károkat okoz, ha Jézus tanítványai nem tudják megőrizni ennek a megközelítésnek az egyedülálló voltát.” (24. o.) Ugyanakkor a könyvnek nem célja minden olyan kétség feloldása, „amely e két birodalommal kapcsolatban fennáll.” (24. o.) Boyd célkitűzése sokkal inkább Isten királyságának közelebbi megismertetése, annak földi

királysággal való ellentétének hangsúlyozása az olvasók számára, hogy elősegítse az isteni hatalom iránti elkötelezettség elmélyülését és az ahhoz illő életmód gyakorlását.

Az első fejezetben *a kard királysága* kerül ismertetésre, a második fejezet központi témája pedig *a kereszt királysága*. Az alfejezetekben többféle királyság is említésre kerül, úgymint az alárendelő királyság, a földi királyság, a „szemet szemért” királyság, egy másfajta királyság, a mustármagkirályság. Jézus királyságának egyediségét a kortárs királyságoktól való eltérése adja, ezért szükséges azok történeti és ideológiai hátterének megismerése. Ebben a tanulási folyamatban sarkalatos pontot jelent az alárendelő hatalom (földi királyság) és az alárendelődő hatalom (a Jézus által előkészíteni kívánt uralom) közötti különbségtétel. A szerző a földi királyságot érő sátáni támadással kapcsolatban a görög mitológiában és irodalomtörténetben megjelenő istenségek történelemben való beavatkozása mellett a mai korban megjelenő, halálos ellentéteket is vizsgálja, melyek a terrorizmus és a kollektív gyűlölet árnyékában, a „megváltó erőszak” (40. o.) mítoszára hivatkozva követik a szemet szemért-életet. Ezzel szemben áll a kereszt királysága. Az „Isten országa” toposz (40. o.) a jézusi tanítás középpontjában áll. A krisztushívők közösségének, vagyis az egyháznak a feladata az Isten országát magában foglaló királyság megtestesítése, illetve az ahhoz igazodó életmód gyakorlása és prezentálása a krisztusi életpélda szerint. Isten országának kiterjedése folyamatos, melyhez hozzátartozik a világ átformálása és a szeretet királyságának egyre többeket érintő megtapasztalása, mely majd a parúzia során fog beteljesedni. Ehhez azonban

számos tévtanítás kapcsolódott az évszázadok során, melyekkel szemben a Szentírás több ponton is egyértelmű ellenérveket fogalmaz meg. A hívek alárendelődése nem feltétlenül jelent vak engedelmességet, hanem a mások érdekeit figyelembe vevő cselekvésre és az embertársak szolgálatára utal. Ebben a kontextusban Krisztus uralma egy expanzív módon növekvő forradalmi királyságnak számít, melynek a hívei is a részeseivé válnak, és Isten országával összhangban élve, egyetlen hivatásuk a golgotai szeretet embertársaik felé való gyakorlásában rejlik. A világi polgárok a kard hatalmához a mások feletti uralkodás képét fűzik, és a törvény, illetve a rend fenntartását várják el attól, míg Isten országának polgárai az önfeláldozó szeretet változást hozó erejéről bizonyosságot nyerve törekszenek Isten uralmának biztosítására. A világi kormányok érdeklődésének középpontjában az emberek cselekedetei állnak, míg Isten országa az emberek állapotát és az általuk elért változásokat helyezi középpontba. „A földi hatalmakat az ítélet jellemzi, Isten országát azonban a felfoghatatlan, sőt botrányos kegyelem.” (45. o.) Isten országában alárendelő hatalom nélkül következik be a rend, illetve a törvény megszilárdulása. Kompetenciái túlmutatnak a világi hatalom céljain, azok megvalósítása mellett egy belső változást hoz az emberek életében. „A két ország közti leglényegesebb különbség azokban az egymással ellentétes válaszaikban rejlik, amelyeket a hatalom természetével összefüggésben feltett kérdésekre adnak.” (45. o.) Isten országa Jézus életének és szolgálatának teljességében mutatja meg a lényegét, melynek önfeláldozó természete elsőrenden az inkarnációban fejeződött ki. Isten országának jelei Jézus húsvéti

történethez kapcsolódó cselekedeteiben is megmutatkoznak, többek között a lábmosás történetében vagy abban az esetben, amikor Jézus meggyógyítja a főpap szolgálójának fülét.

Jézus tanítása és életmódja összhangban volt egymással. Igehirdetései is magukon viselik a golgotai szeretet jegyeit, melyek a szeretet gyakorlása során mind a felebarát, mind az ellenség felé irányulnak. Isten országa lakóinak a különféle üldöztetések és támadások közepette Jézus példáját kell követniük, melyet a Szentlélek békéltető munkája által tudnak véghezvinni. Boyd vázlat-szerűen, öt pontban határozza meg a földi királyság és az Isten országa közötti különbségeket, melyek a következők: a bizalomban megmutatkozó különbség, a célokban megnyilvánuló különbség, a hatókörökkel kapcsolatos különbség, a válaszokban kifejeződő különbség és a harcokban fellelhető különbség. A konzervatív életszemléletet képviselő vallásos emberek a földi királyság elveihez igazodva erőszakosan viszonyulnak az ellenségeikhez, és nem az *emberekért* küzdenek. Ezzel szemben Jézus példájában fontos szerepet játszik az ítélettől való tartózkodás, a kegyelem gyakorlása, a harag elengedése és a szeretetteljes szolgálatban megnyilvánuló, mások számára való alárendelődés. Isten országának képviselőéhez feltétlenül hozzátartozik a szeretet gyakorlása.

A harmadik fejezetben központi szerepet kap Isten országa szent jellegének megóvása. Jézus követőjének és tanítványának lenni annyit tesz, mint Isten Jézusban megmutatkozó cselekedeteit utánózni és a golgotai szeretetet élethosszig tartóan megélni. Isten országának egyértelműségét igazolja, hogy az „mindig azt a Jézust mutatja meg, aki a Golgotán életét adta azokért, akik

megfeszítették. Mindig szolgáló alakban jelenik meg, és e radikális, feltétel nélküli szeretet minden, csak nem láthatatlan ebben az esendő világban, ahol az egyéneket és a társadalmi csoportokat egyaránt az önérdek hajtja.” (68. o.) Ennek az országnak a látásával Isten igazi arcának látása is megvalósul. Az emberek számára fontos, hogy nem okos érveken és ijesztő vallási tanításokon, hanem a személyes példánkon keresztül lássák és tapasztalják meg Isten országát. Isten országát szét kell választanunk a világi birodalomtól, megőrizve annak szent jellegét, és egyedül így leszünk képesek Krisztushoz hasonló életet élni. A földi birodalom nem teljes egészében rossz, azonban semmiképpen nem képes arra, hogy Isten országával azonossá váljon. A kétfajta kormányzat közötti különbségtétel feltétele a közös nevező megtalálása iránti törekvés teljes elhagyása. Boyd szerint Isten országa lakóinak még a jól működő világi kormányzattal szemben is fenn kell tartaniuk egyfajta egészséges gyanakvást, mert az gyakran elnyomóvá és konfliktust keltővé válik. „... e világ alapvető problémái, beleértve az erőszakos konfliktusra való elkerülhetetlen hajlamot, nem oldódnak meg egészen addig, amíg az emberi természet alapjaiban meg nem változik azáltal, hogy az egész világon megvalósul Isten országa.” (73. o.)

A következőkben a szerző egy történelmi áttekintést tesz azzal kapcsolatban, hogy Jézusnak milyen szerepe volt a maga történelmi kontextusában és napjainkig terjedően a későbbi századokban az egyházban, hogy az egyház – sikertelenül, de szüntelenül törekedve – fenntarthassa Isten országának különállását. Jézus inkarnációjának célja az embert érintő belső változás volt,

mely során az ember Isten uralma mellé áll, és ezzel láthatóvá válik, „hogyan teljességgel hasztalanok e világ alárendelő hatalmi taktikái.” (76. o.) Jézus célja egy új, istenközpontú életforma kialakítása, illetve az ő országának fokozatos, észrevétlen elterjedése és kiteljesedése. Jézus egyetlen politikai oldalhoz sem kapcsolódott, eltérő világnézettel rendelkező tanítványai között sem bontakoztak ki politikai viták, azonban körünkben a hívek közül sokan az egyes pártok mellé állnak, és számos esetben erőszakosan fejezik ki a véleményüket. Boyd szerint az egyház a világ részévé vált. Ezzel szemben Jézus a Golgota útjára, vagyis az önfeláldozó szeretet útjára hívja a híveit.

A negyedik fejezet középpontjában egy egyháztörténeti áttekintés áll, mely rávilágít arra, hogy a keresztyének hogyan lettek „jövevényekből hódító hadurak”. (85. o.) Boyd szerint az ember Jézus általi kiengesztelődésének elve és annak gyakorlati megvalósítása közötti időszak – a „már igen, még nem” feszültségében elve – a keresztyének számára nem a csendes várakozás, hanem az Isten országának növekedésében való részvétel ideje. Az evangélium közösségek nagyobb csoportjának szemléletét hatja át egyfajta apokaliptikus teológiai szemlélet, mely miatt egyrészt nem törődnek az egyház társadalmi feladataival, másrészt sokan közülük erőszakos csoportokat támogatnak, és kizárólag a saját (közele) elragadtatásukra való felkészülésre fókuszálnak. Ezzel szemben az újszövetségi eszkatológiai tanítás középpontjában a hívek Isten országának növekedése érdekében vállalt áldozathozatala áll, és a Krisztus-követők élete különleges jelleget ölt a világ szenvedéseiben való részvétel vállalása miatt. „Isten országának szentsége sze-

retetének különlegességében rejlik, amely semmihez sem hasonlítható a világon. Ez az isteni ország lakóinak ismertetőjegye, ebben áll a mi egyedülálló tanúságtételünk lényege.” (92. o.) Emellett, fontos feladatunk a sátáni kísértés természetének megismerése is. Már az egyháztörténet első századaiban előtérbe kerültek a harcos egyház ismertetőjegyei, melyek rövid időn belül széleskörűen elterjedtek. Az egyház történetében számos alkalommal fordult elő a keresztyén hittételek elfogadásának erőszakos és gyilkos kikényszerítése. Boyd rövid és frappáns megfogalmazása szerint „a jövevények egyháza vad hadurak hordájává vált.” (101. o.) Ez a megállapítás a reformatori közösségek, a hódítók és esetenként a mai kor keresztyénjei esetében is érvényes. Boyd az egyház számára a megoldást nem az őt ért kritikákkal szembeni védekezésben, hanem az (ön)kritikus gondolkodásban látja, melynek ellentéte az egyház démonikus torzításához vezet. Emellett a hívő emberek életpéldájára és érveire is szükség van annak bizonyítására, „hogyan Isten országa létrejöttének egyetlen feltétele van: Jézus Krisztus személye.” (105. o.) Az egyháznak az önvizsgálat mellett a múltban elkövetett és a jövő felől nézve fenyegető bűnökkel kapcsolatban folyamatos emlékeztetésre és éberségre van szüksége annak érdekében, hogy képes legyen megőrizni Isten országának szent jellegét.

Az ötödik fejezetben a szerző arra az evangélium iránymutatásait által meghirdetett törekvésre reflektál, melynek célja, hogy az Egyesült Államokat visszavezesse Istenhez. Boyd egy konkrét élményét – kritikusan szemlélve – osztja meg az olvasóval. Beszámolójában egy katonai sikerek ünneplésével övezett, 1992-es függetlenség napi

istentiszteletet ír le az 1991-es öbölháborút követő időszak kontextusában. Úgy véli, hogy az egyháztörténelem során számos alkalommal átmeneti kényelmetlenségként feltüntetve félremagyarázták a Jézus és az ősegyház által tanúsított önfeláldozó szeretetet és alázatot – melyek Isten országa esetében alapvető feltételt jelentenek –, és az uralkodás képességét összekötötték az isteni felhatalmazással. Ezen érvelés alapján Jézus nevében évszázadokon keresztül barbár vérontást követtek el. Az egyház hatalomgyakorlása kulturális téren is nagy károkat okozott. Boyd egy szemléletes képpel írja le az egyház világi hatalomgyakorlását: az emberek leteszik a keresztet a kezükből, és helyette kardot vesznek fel. Jézus az Isten országa szentségének kinyilvánítása szándékával öltött testet, elvállalta a szolgálói létformát és a keresztre feszítést (Fil 2,5–8).

A szerző a fejezet következő részében mélyreható elemzést ad arról, hogy miért kérdőjelezhető meg a többnyire evangélikálokból álló közösségekben népszerű „Vegyük vissza Amerikát Istentől!” jelmondat. E szemléletet meghatározza az a téves elképzelés, hogy az alapító atyák keresztény emberek voltak, és a célkitűzéseik között szerepelt az, „hogy Amerika keresztény nemzet legyen keresztény törvényekkel, olyan ország, amely a keresztény erkölcs példaként tündököl. Ezt az állapotot akarják sokan visszahozni.” (126. o.) Csak abban az esetben valósulhat meg, hogy a kereszténynek a világot visszanyerik Jézus számára, ha a golgotai szeretet nyomán belső formálódást indítanak el az emberek szívében.

A hatodik, hetedik és nyolcadik fejezetekben öt, az említett mítosznak köszönhető, negatív következményről

olvashatunk. A hatodik fejezetben a könyv írója felfedi annak a mítosznak a hátterét, mely Amerikát egy keresztényen nemzettel azonosítja, és cáfolja annak téves nézeteit. Úgy véli, hogy „semmi nem okozott akkora kárt Isten gyönyörű, kialakulóban lévő királyságának sem Amerikában, sem világszinten, mint a mítosz, hogy Amerika keresztény nemzet.” (133. o.) Az első következmény a világmisszióra gyakorolt negatív hatás, melynek részeként a földi birodalom vezetője – napjainkban a politikai vezető – vallási retorikát alkalmaz egy politikai ügy – adott esetben egy háború – hívők közötti népszerűsítése érdekében. A keresztényen ember feladata ezzel szemben annak kinyilvánítása, hogy Isten országa Isten jegyeit viseli magán. A második negatív hatás a polgári vallásosság kialakulása, mely egyrészt a missziói törekvések alábbhagyását, másrészt egy álkeresztényen vallásos életforma létrejöttét eredményezi. A harmadik negatív hatás a mítosznak azon befolyásában látható, mely a mennyei polgárok hatalommal kapcsolatos választására irányul.

A hetedik fejezet központi témája a legfőbb bűnösök erkölcsi örökké válása. A mítoszhoz kapcsolódó, több szempontból is problematikus negyedik káros hatás abban mutatkozik meg, hogy a kereszténynek egy csoportja arra törekszik, „hogy visszaadják Amerikának feltételezett keresztény örökségét” (158. o.), illetve, hogy – a Szentírás ismerete alapján – az erkölcs őrvé váljanak. A nyolcadik fejezetben egy sokszor emlegetett szlogen kerül elemzésre, mely Amerikát a következőképpen definiálja: »egy nemzet Isten színe előtt.« (183. o.) A keresztényen nemzet mítoszában ötödik káros hatása az, hogy „a mítosz fenntartása arra készteti a mennyek országá-

nak lakóit, hogy olyan teokráciának lássák Amerikát, mint amilyen az ószövetségi Izrael. Látni fogjuk, hogy ez a látásmód káros hatással van Isten országának a terjedésére.” (183. o.) Az Amerikának tulajdonított teokratikus jelleg két szempontból is problematikus. Egyrészt, Amerika fogalmi szempontból nem tekinthető teokráciának. Isten Ószövetségben megjelenő teokratikus programjának lényege az átmeneti és feltételes jellegében rejlik, amelyet végül Isten megszüntetett. A szlogennel kapcsolatos két probléma mellett két, az egyházra gyakorolt káros hatás is megjelenik. A szlogen képviselői a kormánytól várják el az Isten által egyházra bízott feladat elvégzését. A másik negatív következmény az Isten országát kereső bűnösök elüldözése a bűnök osztorozása miatt.

A kilencedik fejezet központi témája a keresztyén nemzet és az erőszak viszonya, mely olyan nehéz etikai kérdéseket vet fel, mint az önvédelem, a katonai szolgálat, az esetlegesen pozitív kimenetelű háborúk, a tétlenség és az elnyomók legyőzése.

A fejezet záró gondolatai a parúziára irányítják az olvasók figyelmét, akik számára fontos érték lehet a feltámadás reménysége, és az Isten iránti hűség életük vezérfonala lehet.

Az értekezés felépítését tekintve elmondható, hogy az egyes fejezetek egy egységes és logikus szerkesztési módot követnek. A gondolatmenetet elindító mottót bibliai igék és/vagy kortárs teológusoktól származó idézetek adják. A fejezetek elején megfogalmazott tételt – adott esetben bibliai interpretációt – a szerző kiskapitális effektussal emelte ki a hangsúlyozás érdekében. A korábbi vagy későbbi fejezetekben

megjelenő témákra való utalások és jelzések minden esetben jól átláthatóak és következetesek.

Egyes fejezetek tagolása esetében megfigyelhető a problémafelvetésből, a biblikus megalapozottságú válaszokból és a szerző által megfogalmazott történetekből vagy etikai megfontolásokból álló elemek szerinti tagolás. Boyd számos esetben megfontolandó és továbbgondolkodásra érdemes kérdéseket vet fel, melyek gyakran etikai dilemmákat rejtenek magukban. Olykor következetesen igyekszik kerülni a konkrét válaszadást, más esetekben a kérdéseken keresztül vezeti rá az olvasót a helyes megoldásra. A kilencedik fejezetben célzottan közli a felvetett etikai dilemmákra adott iránymutató válaszait. A kortárs teológusok, írók és filozófusok mellett számos ismert egyháztörténeti személyiségre hivatkozik: a XX. század ismert békeateremtői közül különös figyelmet szentel Mahatma Gandhinak és Martin Luther Kingnek. Isten országa kapcsán számos hétköznapi példát és saját tapasztalatot oszt meg az olvasókkal, melyek érthetőbbé és színesebbé teszik az elméleti okfejtéseket. Boyd az amerikai közélet mellett számos olyan – a könyv megírásához viszonyítva közelmúltbeli, aktuális és a jövőre irányuló – témát elevenít fel (abortusz, homoszexualitás, erőszak, háborús érdekek, a választások során felmerülő keresztyén témák átpolitizálása, a média és a propaganda hatalma), melyek napjainkban nemcsak amerikai, hanem európai és magyarországi viszonylatban is gyakran tematizálják a közbeszédét. Boyd háború tematikájával kapcsolatban feltett kérdései számos esetben összecsengenek a jelenlegi háborús helyzet során feltett kérdésekkel.

Felhasznált irodalom

- BOYD, G. A.: *A keresztény nemzet mítosza. Hogyan pusztítja el az egyházat a politikai hatalomvágy?* (Eredeti címe: *The Myth of a Christian Nation. How the Quest for Political Power Is Destroying the Church*, 2005), (Hermeneutikai Füzetek 45), Budapest, Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, 2022.
- FABINY, T.: A kard és a kereszt. Lutheránus gondolatok Gregory A. Boyd könyve kapcsán in BOYD, G. A.: *A keresztény nemzet mítosza. Hogyan pusztítja el az egyházat a politikai hatalomvágy?* (Eredeti címe: *The Myth of a Christian Nation. How the Quest for Political Power Is Destroying the Church*, 2005), (Hermeneutikai Füzetek 45), Budapest, Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, 2022. 9–13.

Koi Ágnes

DAN SCOTT

Faith in the Age of AI:

Christianity through the Looking Glass of Artificial Intelligence

Szerző: Dan Scott
Kiadó: Eleison Press, 2023 (362 oldal)
ISBN 194 577 533 5

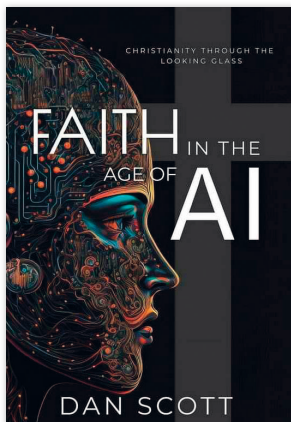
Az elmúlt években az informatika és kommunikációelmélet területén kutatók komoly technológiai robbanást saccoltak 2025–27 tájára a mesterséges intelligencia kutatásban. Ez a mérőöldkő végül közel egy évvel ezelőtt, 2022 novemberében következett be, amikor az OpenAI cég szabadon hozzáférhetővé tette a ChatGPT és a Dall-E programokat. Ezek alapján elmondható, hogy lassan valóban a mesterséges intelligencia korába érkezünk, azonban az ezzel kapcsolatos változások sok szempontból reflektálatlanok – különösen a keresztyén kutatók között.

Erre a hiányra ad egyfajta választ, kapaszkodót Dan Scott, nashville-i protestáns lelkész *Hit a mesterséges intelligencia korában* című, idén júniusban megjelent kötete. Jóllehet, a szerző a nagy nyelvi modellek hatásait még nem érinti, mivel műve 2022 novemberében már a szerkesztőknél volt, a felvázolt kontextus valamilyen segít eligazodni egy olyan korban, amely lassan nem lesz értelmezhető a mesterséges intelligencia nélkül.

Új kapcsolat a valósággal

Dan Scott azzal vezeti fel gondolatait, hogy a keresztyénségnek még sohasem volt annyi mondanivalója, mint napjaink szekularizált társadalmában – azonban az üzenet átadásához értenünk kell, hogyan kapcsolódnak össze hitünk alapjai jelenlegi világunk szövevényes szerkezetével. Erre a kérdésre 23 rövid fejezeten keresztül próbál meg választ adni, amelyekben foglalkozik fenomenológiai tényezőkkel, a valóságértelmezéssel, a gondolatokkal, valamint azzal, mekkora a jelentősége van annak a ténynek, hogy Isten belépett a világunkba.

Jelenlegi korunk megértéséhez a szerző kiindulópontja – sok más kutatóhoz hasonlóan – a felvilágosodás százada. Ettől kezdve váltotta fel lassan a premodern kort a modern, majd a posztmodern kor, amelyben már „maga a jelentés is mulandó”. Értelmezése szerint a keresztyénség megmaradt a premodern kor örökösének, azonban a nosztalgia nem lehet megfelelő válasz a jelenlegi keresztyén



kommunikációban: elkötelezettségre és a változás elfogadására van szükség. „A technológia azért fejlődik, mert a tudomány új kapcsolatot teremt a valósággal” – vallja az író emlékeztetve, hogy ennek szellemében kell együtt élnünk a mindenkori fejlődéssel.

Azt mára a különböző társadalomtudományi területek és a pszichológia is alátámasztják, hogy minden ember más tapasztalatok lencséjén keresztül szemléli a világot, ezért soha sem gondolhatjuk, hogy saját nézőpontunk meghatározó lehet mindenki számára. Dan Scott ezt kiegészíti azzal, hogy már Jézus is figyelmeztetett: csak torz tükörben látjuk a valóságot – ezért meg kell tanulnunk másképp is figyelni. Ezért több a keresztyénség, mint spirituális élményeket megélő vagy közös etikai elveket valló emberek közössége. A keresztyénség megtanít, hogyan viszonyuljunk a valósághoz és miként reagáljunk változásaira. Emellett fontos alapvetés, hogy Istent semmilyen felfedezés sem tudta eltörölni, sok esetben pedig a felfedezések inkább alátámasztottak korábbi, keresztyén igazságokat.

Hit és tudomány

A szerző olyan gondolkodókat is idéz, mint például Ágoston, Aquinói Tamás, Clive Staples Lewis, Rudolf Otto és Aldous Huxley. Emlékeztet rá, hogy bár a tudomány és a matematika racionális törekvések, teljes mértékben összeegyeztethetőek a lelki élet olyan elemeivel, mint az imádság és a Szentírás tanulmányozása. Már a Biblia első fejezetei is rávilágítanak, hogy az ember felelős az igaz és a hamis megkülön-

böztetéséért földi élete különböző aspektusainak irányítása közben – ehhez pedig szükséges a racionalitás. A bibliai teológia sem úgy képzei el Istent, mint aki csupán a történelem kezdetén áll, és a teremtéssel egy bizonytalan jövő felé mozdítja el a világot, hanem sokkal inkább úgy, mint aki jelen van, és egyben a történelem végén vár, maga felé, célja felé vonzza a teremtett világot. „A teremtés és az eszkaton között az emberek arra hivatottak, hogy felismerjék, saját egyéni életük hogyan illeszkedik a Teremtő elbeszélésébe” – hangsúlyozza. Ennek eszközei lehetnek minden korban a fejlődő technológiák.

Mai korunkat egyre inkább nevezhetjük a mesterséges intelligencia korának, azonban azt sem szabad elfelejteni, hogy nem robbanásszerű változásokról beszélünk, hanem folyamatokról, amelyek a mesterséges intelligencia kutatásában immár hetven éve tartanak. A terület megalapozásának egyik kiemelkedő alakja Claude Shannon matematikus, aki figyelemre méltó módon szintetizálta George Boole algebrai rendszerét és az Alan Turing által a II. világháború idején épített kifinomult számítógépes rendszert. Ez teremtette meg a digitális számítógépek, az internet és a mesterséges intelligencia alapjait. „Bár nem ismerhetjük Teremtőnk teljes szándékát a világegyetemmel, vagy akár önmagunkkal kapcsolatban, a valóság azon részeinek gondos megfigyelésével, amelyek vizsgálhatóak, felismerhetjük a megismerhetőt. Az ilyen kutatás előmozdítja az emberi tudást, és gyakran felébreszti a lelket” – világít rá Dan Scott a fejlődés fontosságára.

Növekvő bizonytalanság?

A technológia fejlődésével azonban elmozdultak az arányok, és mára komoly bizalmatlanság figyelhető meg a tudomány iránt. A nyugati civilizáció megváltozott módon értékeli az igazságot és az értelmet, ami az elmúlt évtizedekben az ítélőképesség bénulását idézte elő. Így az igazság sok esetben személyes vélemény kérdésévé vált – ami megváltoztatta a tudományos ismeretek feldolgozását.

Ez azt is eredményezi, hogy maga a tudomány „kényszeríti” arra a keresztyénséget, hogy magyarázza el a hitet. A szerző szerint ez valójában nem a fejlődés negatívuma, hiszen a tudományos kutatás összhangban van azzal, hogy Isten gondviselése irányítja a világegyetemet. Ezzel együtt a posztmodern könnyebben megnyitja az utat a mágia, a babonák és a pszichedelikus élmények keresése felé, ezért amikor a keresztyénség felszólal ezek ellen, könnyen kiváltja mások dühét. Dan Scott többször is nyomatékossítja, hogy min-

den olyan hitvalló próbálkozás, amely nem számol a posztmodern ember őszinte kérdéseivel és kételyeivel, megvetéssel kell szembenézzen. Mint írja, két mód van arra, hogy a szekuláris világ embere megnyíljon a Krisztussal való találkozásra: vagy megtapasztal egy olyan, nem manipulált jelenséget, amely felébreszti kíváncsiságát; vagy megtapasztalja „a szentséget egy hívő ember tökéletlen életén keresztül”. Emiatt a keresztyénség feladata ma többek között a nyitott odafordulás a társadalom különböző tagjai felé.

Dan Scott tudományos tényekkel, történelmi példákkal, személyes emlékekkel és popkulturális utalásokkal magyarázza el, hogyan jutottunk el a mesterséges intelligencia korába. Műve nem ennek tudományterületnek az elemzéséről szól, sokkal inkább arról, miért nélkülözhetetlenül fontos értelmeznünk a bennünket körülvevő szekuláris világot – annak minden, egyre gyorsuló változásával együtt.

Farkas Zsuzsanna

SZERZŐK ÉS FORDÍTÓK

FARKAS ZSUZSANNA	doktorandusz DRHE, Rendszeres Teológiai Tanszék, Debrecen
DR. KIS KLÁRA	egyetemi docens DRHE, Gyakorlati Teológiai Tanszék, Debrecen
BOHUS-KISS INGRID	doktorandusz DRHE, Ószövetségi Tanszék, Debrecen
KOI ÁGNES	doktorandusz DRHE, Rendszeres Teológiai Tanszék, Debrecen
DR. KOVÁCS KRISZTIÁN	egyetemi docens DRHE, Rendszeres Teológiai Tanszék, Debrecen
DR. KÓKAI-NAGY VIKTOR	egyetemi docens DRHE, Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék, Debrecen/Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar, Újszövetségi Tudományok Tanszéke, Komárom
PROF. DR. DR. H. C. KÖRTNER, ULRICH H. J.	professzor Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft (Rendszeres Teológiai és vallástudományi Intézet), Universität Wien (Bécsi Egyetem), Wien
PILIS DÓRA	doktorandusz DRHE, Gyakorlati Teológiai Tanszék, Debrecen
DR. LEDAN-MUNTEAN ISTVÁN	egyetemi adjunktus DRHE, Újszövetségi tanszék, Debrecen
SIMON ATTILA	doktorandusz DRHE, Gyakorlati Teológiai Tanszék, Debrecen

