

„Therapeutica sacra”,
avagy a trinitárius modell alkalmazhatóságának egy-
házi esélyei az egyéni és közösségi lelkgigondozás és a
holisztikus terápia vonalán

Ami éppoly nehéz, amilyen ritka

A szeretet döntése, pontosabban a szeretet melletti döntés, amikor az ember egy traumával szembesül, hogy Spinozát parafrázzuk, éppolyan nehéz, mint amilyen ritka. De miért nehéz, és miért ritka ez a fajta szeretet konkrét megvalósulása még egy olyan hit mozgósította emberi közegben is, amilyen maga az egyház? Hogyan válhat az egyház a *therapeutica sacra* színterévé, hogyan működhet az ágostoni „az egyház mint kórház” metafora jegyében, hogy ne csak annak elméleti-konceptuális megközelítése felől vizsgáljuk, hanem a családi viszonyok és emberi kapcsolatok helyreállításának tükrében megragadható, és ilyenként leírható hiteles identitás felől? Különösen napjainkban, amikor a szakértők szerint is egyre növekszik az egyes emberi közösségekben (mely alól az egyház sem kivétel) a feldolgozatlan traumák jelenléte, és ez értelemszerűen maga után kellene hogy vonja a keresztyén alapállás és cselekvő szeretet gyógyító cselekedeteit (miközben persze egy humanisztikus, de minden transzcendens dimenziót ignoráló, relativizált értékrendű világszemléletben értelemszerűen ez az identitáskeresés és önkényes identitáskonstituálás parttalan referenciájú humanitást eredményez, növelve az antropológiai értelemben egyre kaotikusabbá váló önismereti káoszt, mind a pszichológia, mind a filozófiai meggondolások terén). Nos ha ilyen kihívás éri egyházunkat a szeretetre nézve, és rákényszeríti magát a Krisztus testét is egyfajta gyógyító szembesülésre, vajon mi garantálja ennek megvalósulását? Ennek megvizsgálása lenne e tanulmány célja mind a teológia, mind a terápia felvetette kérdések megfogalmazása révén.¹

¹ Mivel mind a teológia, mind a pszichológia közös talajon áll abban, hogy megkísérel önmagunkról valamit állítani, de ezzel kapcsolatban a probléma ott merül fel, hogy arra a tudomány által elfogadott verifikálhatóság értelmében kevés lehetősége van: „nem használhatom a

Közel három évtizeddel ezelőtt a Bonus Pastor Alapítvány szenvedélybetegek és családjuk gyógyulásáért elmozdító háttérintézményeként az 1993-ban alakult Református Mentő Misszió céljával tűzte ki, hogy nemcsak teológusokkal-lelkipásztorokkal, hanem más segítő szakmában dolgozó szakemberekkel is karöltve, holisztikus terápiát fog alkalmazni, reálisan érvényesítve a különböző szakterületeken dolgozók együttműködését a páciensek gyógyulása érdekében. Ennek az ily módon létrejövő sokszínű munkatársi csapatnak lett a feladata, hogy mielőtt a szélesebb szociális hálót aktivizálná, előbb a munkatársi csapat vonjon segítő hálót a kliensek és családjuk köré. Ez pedig ekkleziológiailag is kihívásnak bizonyult, egyrészt hogyan lehet közös alapra jutni egy közösen vallott keresztyén világnézet háttéréből (ami – nota bene – meghatározó az identitáskeresés és a humánus értelmezésének identitás-konstituálása terén is!) együttműködve, és azt teológiailag és metodológiailag is tudományos igényvel megfogalmazni?

Másrészt hogyan lehet majd ezt az együttműködést az egyház egésze számára gyümölcsöztetni, és a gyülekezeti lelkigondozást is azon belül hatékonyan támogatni? Ma már egyértelművé vált, hogy a korai, ambiciózusnak tűnő szakmai kísérlet a gyülekezetépítés terén hasznos löketet adhat egyházunkban is „a gyülekezet mint terápiás közösség” biblikus ihletettségű víziójának és integratív jövőképek megvalósításához, ami nélkül, ahogy azt a jelenkori szociológiai kutatás is igazolja, az egyház elveszítené az ifjúságot, tehát a saját jövőjét és a hívek lojális és szolgáló elkötelezettségét helyi gyülekezeteik iránt. Arról már nem is szólva, hogy missziológiai értelemben megszűnne az egyház kifelé nyitott maradni, és lemondana saját missziói és diakóniai küldetéséről, ami ma már a David Bosch értelmezte missziológiai paradigmaváltást² követően kialakuló teológiai konszenzus szerint sem csak egy funkciót jelent a sok egyéb küldetése és tevékenysége közül, hanem magát az egyház lényegét képezi.

tudományos nyelvet, mert hiszen önmagamat nem tapasztalhatom meg tudományos problémaként” – állapította meg Jung találóan annak idején, vö. Jung, Carl Gustav: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Európa, Budapest 1987, 15.

² Vö. Bosch, David korszakalkotó műve, amely amolyan Summa Missiologica-ként tárgyalja ezt a kérdést: Bosch, David: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat – PMTI, Budapest, 2005.

Kutatásunk antropológiai és pasztorációs-szakmai célkitűzései

Két különböző segítőszakmai háttérből érkezve a közös teológiai és antropológiai, valamint a metodológiai alapot szakmailag érvényesítve, e jelen tanulmányban (amit majd egy második, evidenciaalapú esetelemző analízis is követni fog) egy klinikai pszichológus és egy teológus-lelkipásztor arra tett közösen kísérletet, hogy a közös alapként működő trinitárius modell nyújtotta teoretikus és gyakorlati-módszertani lehetőségeket értelmezze, feltárja, és a kontextuális családterápia, valamint a humanisztikus alapon álló terápiás gyakorlat és addiktológia eredményeit integrálja, és elérhetővé tegye a gyülekezeti munkában. Először a *relacionális ontológia* trinitárius megalapozásáról és lehetőségeiről értekezünk, majd a *relációs antropológiát az imago dei* teológiai érvényesítése felől közelítjük és alapozzuk meg, fókuszba állítva a „*cruciformitás*” követelményét, hogy majd egy másik, itt előre jelzett tanulmányban beszélhessünk annak többszintű alkalmazásáról a lelkigondozás terén, megvizsgálva annak értékét, ha ezt az egyházban a lelkipásztor más segítő szakmában orientált szakemberekkel együtt és közös alapról végezheti, mint akik ezt az organikus Krisztus-test belső dinamikájának figyelembevételével viszik véghez. Végül, e közös szakmai kutatásunkat tükröző második tanulmányunk végén szakmailag átgondolt javaslatokat is teszünk – közelebről, konkrét esetelemzések révén is –, hogy ekkleziológiailag is elhelyezhetővé tehesük az ún. „*terápiás közösségek*” (*therapeutic community* – TC) gyülekezeti integrálását, hogy majd a gyülekezetek maguk is terápiás közösségi „menedékvárosokként” működhessenek az e világ „pusztájában bolyongó tagjai” és az egyházuktól elidegenült kívülállók számára.

Problémafelvetés és a téma teológiai és pszichológiai továbbgondolása

Közvetve Adorjáni Zoltán egyik tanulmánya³ vetette fel számunkra a fenti téma egyszerre teológiai és filozófiai, valamint terápiás továbbgondolásának szükségességét, bár az ő cikke csupán a homiletikai igényesség vonatkozásában

³ Adorjáni Zoltán: *Teológiai tisztánlátás és mélység, mint igehirdetésünk legfőbb követelménye*. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, A Kolozsvári Protestáns Teológia Kutatóintézetének kötetei, Kiadja a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2013.

állapítja meg: „A teológiai tisztánlátás és mélység kompetencia, képesség függvénye. Erre a képességre el kell jutnunk: tanulással, az ajánlott és bevált módszer begyakorlásával. Illetve: ezt fejlesztenünk kell teológiai ismereteink további gyarapításával és a módszer folytonos alkalmazásával.”⁴ Ezzel párhuzamosan a tanulmány hangsúlyozottan a gyakorlatba ültethetőség követelményét is szorgalmazza: „A teológiai tisztánlátás és mélység követelményének megvalósulása nem előadásokon múlik, hanem ismereteink gyakorlatba ültetésén.”⁵ Ez adta a löketet arra, hogy mi is ugyanígy, de ezúttal a lelkipozítás, valamint a hozzá kapcsolható terápia és a coaching gyakorlatba ültetéséhez a rendszeres teológia felől támpontokat keressünk, és tisztázzuk az aktuális határkérdéseket és átfedéseket. Hogyan lehetséges a szeretet „nehéz döntését” a fent említett „ritkaságszámba” menő gesztusaként megélni az egyházban, közelebbről a szűkebb értelemben vett lelkipozítás, vagy a tágabb értelemben vett terápia és a „lelkekről való keresztény gondoskodás” égisze alatt hogyan lehet hitelesen egyéni és közösségi (vagyis a Krisztus-test kontextusában) pasztorációt gyakorolni? Nyilvánvalóan erőfeszítésünk több kérdést is felvetett, de mindenekelőtt azt, hogy ha a főleg Buber, Levinas és Böszörményi révén megöröklött humanista emberkép és antropológiai alapvetés határozza meg a kontextuális családterápiás szemléletet, akkor miképpen értelmezhető teológiailag a bizalmi kapcsolatra építő antropológiai felismerés? Tény, hogy ennek a rendszeres teológiai feldolgozásával még mindig adósok maradtunk, ennek törlesztésére teszünk itt részben kísérletet, amit reménységünk szerint több következő tanulmány követ majd.

Mi inspirálta a szerzőket e kutatásra?

E tanulmány egyik szerzőjeként Adorjáni Zoltán professzorhoz és családjához fűződő kapcsolatomban éppen e „nehéz” és „ritka szeretet” valós megtapasztalásának és megélésének jegyében áll, mint aki közletről tanúja voltam több ízben is annak, hogy az egy egyedi családi kontextusban hogyan válhat valósággá. Következésképpen így akarunk e tanulmánnyal tudományos munkássága előtt tisztelni, aki nemcsak az idén tölti 65. életévét, hanem nemrég temette el 97 éves, szintén lelkipásztor édesapját. Személy szerint az akadémiai igényesség szintjére

⁴ Adorjáni Zoltán: *Teológiai tisztánlátás és mélység*, 144.

⁵ Uo. 130.

emelt buberi perszonalizmus hatására, egyfajta „vallomással” is tartozom: néhai Adorjáni Albert nagytiszteletű úr és felesége, Adorjáni Aranka nagytiszteletű asszony és különösen két gyermekük az én ifjúkoromra akarva-akaratlanul is meghatározó értékű hatást tettek, úgy emelkedve legendás humoruk a köznapai fölé, mint Kierkegaard finom megkülönböztetésében a szofisták fölé az irónia bajnoka, a felületesen szofistának tartott Szókratész emelkedett.⁶ Számomra azonban csak később, a kontextuális családterápiás tanulmányaim során tudatosult, hogy az a családmodell, amelynek közvetlen szemlélőjévé és bizonyos fokig közvetve ugyan, de valamennyire részesévé is váltam, meghatározta teológiai orientációm és későbbi lelkigondozói praxisom egyaránt.⁷ Túl azon a családi dinamikán, amit a szülők és a testvérek derűben, szellemességben, a szelíden ironikus-krisztusi személyiség egyediségének egzisztenciális felmutatásában⁸ és hiteles keresztyén értékrendben „mintegy elem éltek”, egy Adorjáni Zoltánnal folytatott valamikori és az élet értelmére rákérdező alkalmi beszélgetés nyomán hirtelen kamaszos felbuzdulásból leemeltem a könyvespolcukról Immanuel Kantnak *A tiszta ész kritikája* című művét, és a parókia lugasában pár nap alatt ott, önáluk olvastam el hatalmas lelkesedéssel ezt a klasszikus filozófiai művet, megküzdve a bonyolult nyelvezettel, és abba az illúzióba ringatva magam, hogy azt én meg is értettem 13 éves kamasz elmémrel. Mindazonáltal ez jelentette nekem a döntő lökést, hogy a filozófiai és a teológiai tanulmányok felé felbátorodjam, és egész életemre szóló motiváltsággal elköteleződjem.

Jelen tanulmányunk nem is jöhetett volna létre, egyfelől az Adorjáni családban megtapasztalt termékeny eszmei atmoszféra, a buberi értelemben vett dialógikus nyitottság és az Adorjáni Zoltán publikációinak inspiráló hatása nélkül, másfelől Bartha Éva klinikai pszichológus, coach és addiktológus gyakorlati és

⁶ Kierkegaard, Søren: Az irónia fogalmáról, ahol Platónnal szemben Szókratész arisztophaneszi értékelését kísérli meg. In: *Søren Kierkegaard művei*. Jelenkor Kiadó, Pécs 2004, 157–177.

⁷ Nem véletlenül fejeztem ki Adorjáni Zoltánnak és a családnak a részvétnyilvánítás során: „A ti Édesapátok egy kicsit mindnyájunknak is atyja volt.”

⁸ Kierkegaard, Søren: *Az irónia fogalmáról*, 173. „...nem szükségszerű egy szofistát olyasvalakiként elgondolni, aki mindörökké szemben áll egy ironikussal, mert a szofista mindig a faj-, nem-fogalom stb. alá esik, az *ironikus* viszont a *személyiség* meghatározása alá.” Tudvalevő, hogy Kierkegaard első tézise is erre utal: „Szókratész és Krisztus hasonlósága elsősorban különbözőségükben rejlik.” Vö. Uo. 359.

elméleti tudása, tapasztalata és felkészültsége nélkül, amit ő a két egyházkerület által fenntartott Református Mentő Misszió és a Bonus Pastor Alapítvány szakemberekből álló munkaközösségében immár harmadik évtizede gyümölcsoztet.

Filozófiai és teológiai tájékozódásra vágyó kamaszként még nem is sejtetem, hogy az Adorjáni család intakt marad a kommunista beszerzési kísérletek nyomása alatt, sőt mi több, hogy maga a családfő a saját gyermekeik megvédését kiterjeszti rám is. Nemhogy kollaborált volna, de a minket zaklató tiszttel szemben kiállt értünk azután is, amikor már teológusok lettünk. Ilyen értelemben is, e lelkipásztor házaspár és a két, teológiát végző fiuk is kiemelkedő modelljei voltak a gerinces lelkipásztori kiállásnak,⁹ és a református lelkipásztor azon habitusának, amely profétikussá (sőt példának okáért az Ezékiel alakjában megtestesített és a dramaturgiai ironia elemeivel bátran élő szakrális figurává) teszi igehirdetésének bátor-ironikus felhangjait is.¹⁰ Ez az aprónak tűnő tény (is) talán fontos adalékul fog szolgálni majd a történészeknek a közelmúlt protestáns ellenállási kísérleteinek immár árnyaltabb egyháztörténeti feldolgozásához és kutatásához.

Teológiailag szólva pedig a dicsőség hadd legyen a Szentháromság egy Istené, amikor minket, azaz mind a pszichológus, mind a teológus szerzőket, ez arra inspirál, hogy a trinitárius modell alkalmazásának lehetőségeit vizsgáljuk a kontextuális lelkigondozás és a keresztény terápiás gyakorlat terén, az Isten szentháromsági „családmmodelljében”, amely maga az egyház, Krisztus organikus Testeként, amennyiben Miroslav Volf kortárs teológust parafrázálva (Jürgen Moltmann nyomán) azt a Szentháromság „negyedik személyének” tekintjük, és pasztorációs működését e trinitárius szempont alatt tárgyaljuk.

⁹ A Böszörményi-féle megkülönböztetést rájuk is alkalmazva elmondható: Adorjáni Zoltán és Adorjáni László esetében ez nem egy szülőktől *delegált*, hanem *örökölt* attitűd volt.

¹⁰ Kierkegaard utolsó, XV. tézise is erre mutat: „Amiként a filozófia a kételkedéssel kezdődik, úgy kezdődik az emberinek nevezhető élet az iróniával.” Vö.: *op. cit.*, 36o. Jézus soha nem volt szarkasztikus, de iróniával élt, amikor például Heródest rókának nevezi, és ezzel mintegy folytatja a prófétai hagyomány dramaturgiájának tradícióját. Napjainkban Kevin J. Vanhoozer hangsúlyozza, hogy a teológiának inkább a *theatrum*, mintsem a *theória* a közege.

A trinitárius modell és alkalmazhatósága. A határok kijelölése

Elmondható, hogy korunk trinitárius teológiai vitáinak, vagy legalábbis e viták nagy részének gyengéje a történeti értelmezésnek, mint a kontextuális lehetőség felismerésének elmulasztása, és a teológiai antropológia felismeréseinek ezek alkalmazásának elhanyagolása a közösségi terápiás modellek és segítő beavatkozások potenciális gyümölcsöztetése terén. Pedig egy ilyen komparatív munka elvégzése nyomán világosabban ki lehetne jelölni a teológia és terápia határait, egybeeséseit és különbségeit is.¹¹ Sürgős volna ez a kritikai szemlélet (főleg a teológiai közbeszéd magyar nyelvterületén), hogy a kiértékelés ne csak általános teológiai síkon fusson, hanem a specifikus modellek konkrét megfigyelése és egybevetése mentén is. Esetünkben figyelemre méltó, hogy Böszörményi-Nagy Iván a kontextuális családterápia alapítójaként négy dimenziót jelöl meg, és a teológiai számára a negyedik, a relációs etika bír hallatlan jelentőséggel, és bár ennek teológiai feldolgozása főleg holland és magyar nyelvterületen elkezdődött, korántsem mondhatjuk, hogy azt sikerült minden tekintetben végigvinni. Jelen tanulmányunk (és egy tervezett, következő) ebben az adósságunkban is igyekszik valami keveset törleszteni.

Az tény, hogy az elhíresült Emil Brunner-féle axióma (akár egyetértünk vele ebben, akár nem), miszerint az ember a bűneset után is – ugyan meghasonlottságában és a maga esendőségében –, de továbbra sem tudja Isten-képűségét levetni, akkor már csak e teológiai diktum mentén is izgalmasnak ígérkezik az ember személy mivoltának összevetése a Szentháromság személyeinek kapcsolati modelljével. Több figyelmet fordítottunk egy másik elemzésnek, nevezetesen annak,

¹¹ Bár időről időre több jelentős kísérlet történt a teológiai és pszichológiai kutatás összevetésére, egyfajta konszenzus létrehozásának dicséretes igyekezetével, lásd például az egyik legjelentősebb munkát ezen a téren: W. Vander Stoep, Scott (ed.): *Science and the Soul, Christian Faith and Psychological Research*. University Press of America, Inc. – Lanham – Boulder, New York–Toronto–London 2003. A mű erőssége, hogy a hat szerző egymás tanulmányára is reflektál kritikailag, ugyanazon kötetben, és az általuk felvetett kérdések ma is relevánsak. Jelen tanulmányunkban azonban csak érintjük ezeket, csak részben térünk ki elemzésükre, mivel minket a Szentháromság relációs modellje érdekel elsősorban a két tudomány határán, és a terápiák nem annyira individualista, hanem kommunális modellje, aminek ez a megfeleltetés a trinitárius teológiai megfontolások tekintetében értelemszerűen más irányt ad.

hogy Eric L. Johnson nagy lélegzetű, átfogó munkájának¹² *Előszavában*, amely grandiózus kísérletnek számít a fentiek értelmében az összehasonlítást megpróbáló, a pszichológia és teológia elmélyített dialógusára igyekvő releváns munkák között, többek közt arra a következtetésre jut Yates¹³ nyomában, hogy a pasztorációs lelkigondozás modellje eleve doxologikus kell legyen, azaz: célul kell kitűznie, „*hogy mindent oly módon interpretáljon és vezéreljen, hogy az a lehető legjobban erősítse az Isten dicsőségének emberi előirányzatát és megnyilatkozását.*”¹⁴ A doxológiai szempont természetesen és mintegy szervesen, *ab ovo* involválja a sajátos trinitárius szempontokat.

Johnson ezt úgy érti, hogy az egyéni *kis emberi történet*, ha a *nagy történet* (*The Big Story of God*) részévé válik, akkor az Isten még nagyobb dicsőségére (*ad maiorem Dei gloriae*) annak a szentháromsági viszonyrendszer modelljéhez hasonlóan az *imago Dei* közösségi és participációs (koinónikus) jellegét és dinamikáját kell felmutatnia.¹⁵ Ez pedig egy nem csupán individualisztikus, hanem *kommunális identitást* is feltételez. És itt Johnson voltaképpen *explicite* is a Szentháromság imitálását ajánlja a pasztorációs segítségnek ebben a célul kitűzött törekvésében. A magunk számára ezt úgy is lefordíthatjuk, hogy a humanista terápiák is ebbe az irányba kell hogy gravitáljanak, vagy – ha ezt eleve adottságnak vesszük, bár mint alább látni fogjuk, ez vitatható, illetve ez minimum egy valóban széles körben vitatott előfeltevés – meg kell látnunk, hogy végső soron valóban erre is irányulnak. Dogmatikailag ez újra felveti az *általános* és a *speciális* kegyelem egymáshoz való viszonyításának és/vagy megfeleltetésének régi-új vitáját. Elég itt megjegyeznünk, hogy Barth se mond le a teremtés és a szerető Istennek az emberrel kötött szövetsége nyújtotta közös alapról, amiben minden, még a szekuláris gyógymódok is hatékonyak bizonyulhatnak, amennyiben az ember méltóságával (humanista pszichológiai szemlélet), teológiailag pedig istenképűsé-

¹² Johnson, Eric L.: *Foundations for Soul Care, A Christian Psychology Proposal*. IVP Academic, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois 2007.

¹³ Johnson itt Yates nem publikált doktori tézisét idézi, lásd: Yates, T. P.: *The Supremacy of God in Counseling: A leadership training program in illustrated Bible application*. Unpublished doctoral dissertation, Westminster Theological Seminary, Glenside PA (1997).

¹⁴ Vö. Johnson, Eric L.: *Foundations for Soul Care*, 12–13.

¹⁵ Ennek taglalására Eric L. Johnson egy egész fejezetet szentelt: *The Trinitarian Ground and Goal of Christian Well-Being and Soul Care, Union and Communion with God*, 391–414.

gével számolunk, vagyis a bűneset se tudta megszüntetni az ember humánus mivoltát. Barth ezek fölött és nem ezek ellenére, ahogy sokan gondolnák, pluszadománynak tartja a megváltásból és az új teremtésből fakadó terápiás lehetőséget, Isten még nagyobb dicsőségére. Johnson később, különösen könyve 17. fejezetében¹⁶ részletesen kifejti ezt a doxologikus szemléletet valamiféle teológiai és pszichológiai esztétikum hangsúlyozásával összekötve, miközben az ember „keresztforma”, vagy „kereszt-szerű” jellegéről és hasonulásáról (*‘cruciformity’*) értekezik.¹⁷ Teszi ezt annak jegyében, hogy „a mások iránti szeretet” (vagyis az etikai rendből értelmezett szeretet) szükségszerűen korrelatív viszonyban áll az Isten szeretetével (vagyis a spirituális rendből értelmezett szeretettel).

„Először azért, mert más embereket szeretve, Isten irántuk való szeretetét imitáljuk (és ily módon részt is veszünk benne, 1Jn 4,7). Másodszor, mert mi a Szentháromság tagjainak egymás iránti szeretetét reprezentáljuk, és annak vagyunk a jegyei (vagyis jelei embertársaink fele).”¹⁸

Az „Isten nagy története” szemléletváltás mára már megkerülhetetlen

Lesslie Newbigin múlt századi nagy formátumú teológus és sok tekintetben irányt mutató missziológus nyomában a 21. századnak is meghatározó teológusai, N. T. Wrighttól Michael Goheenig az „Isten nagy történetének” (*‘The Big Story of God’*) fogalmával operálnak,¹⁹ ez nem csupán valamiféle „hozadéka” a divatos narratív teológiának, és nem is egyfajta „logója” a divatos szisztematikateológiai értelmezéseknek, hanem az Isten országa értelmezésének, a hermeneutikai térben

¹⁶ Johnson, Eric L.: *The Call of Outwardness*, 555–559.

¹⁷ Johnson, Eric L.: i. m. 555. Az eredetiben ezt így fogalmazza meg: “Weaknesses that God can use to specially glorify himself make possible a kind of *cruciformity* (kiemelés: a szerzők) that is being overcome in the resurrection life. This too is about *beauty* (kiemelés: a szerzők). Perhaps one way to assess the splendor of a Christian’s life is as a function of the degree of *Christ’s form* (kiemelés: a szerzők) that has been internalized multiplied by the degree of suffering one has endured. In a special way, Christian beauty is manifested in holy, living saints who have suffered much.”

¹⁸ Johnson, Eric L.: i. m. 556.

¹⁹ Ebben a kontextusban immár korszakalkotónak számít a magyar nyelvre is lefordított mű: Bartholomew, Craig G. –Goheen, Michael: *A nagy történet – Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* Kálvin Kiadó, Budapest 2018.

folytatható párbeszédben és az evilági történelemszemlélet értelmezéséhez is biblikus kulcsot nyújtó princípium. Különös módon emiatt a dogmafejlődés, sőt dogmatörténet is igazodni látszik ehhez. Gondolunk itt arra, hogy „azok, akik elmesélik Isten történetét, egyértelműen nem kevés tekintéllyel rendelkeznek” – ahogy dr. Kevin Vanhoozer helyesen foglalja össze a kérdést, majd így folytatja: „ugyanaz mondható el azokról (is), akik elmesélik az Istenről szóló tan történetét.”²⁰

Ilyen helyzetben lévén, a rendszeres teológia és pasztorálszichológia határmezsgyéjén az Istenről szóló tan történetének fejlődése a trinitárius teológia újra fókuszba kerülésével nem lehet többé közömbös sem a terapeuták, sem a felvállaltan „minimum kontextuális keretben” lelkigondozók számára, akik teológiai-lag igényes alapon szeretnének tájékozódni és úgy lelkigondozni, és akik tudatosan nem akarnak eltekinteni a teológiai antropológia eredményeitől, valamint a praxisukra nem kismértékben kiható szignifikáns és korszerű felismerésektől.

Ez fordítva is igaz. Gyakran, ha nincs a mindenben átívelő trinitárius beágyazás, a korszerű terápiás gyakorlatok kimaradnak a lelkigondozás teológiai és kritikai elemzéséből, és így eszközei is irrelevánsak maradnak annak ellenére, hogy a pasztorálszichológia igyekszik praktikus-tudományos eszköztárat felvonultatni a tulajdon praxisához.

Teológiai szempontok az antropológiai értelmezésben.

Miért a narratív megközelítés?

Az *imago Dei* centralitásának, sőt a *cruciformitas*ba való beágyazásának minden téren való tudatosítása a lelkigondozás folyamatában, vagyis annak antropológiai előfeltevése és érvényesítése egyszerre teológiai és pszichológiai érdeknek számít.²¹ Napjainkban az Isten nagy története felől való megközelítés (a *narratív dialógust* előkészítendő a lelkigondozó és a páciense között) még a szekuláris praxisban is adott, oly módon, hogy széleskörűen elterjedt gyakorlat a terápiás vagy

²⁰ Vanhoozer, Kevin J.: *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge University Press, Cambridge 2010, 82.

²¹ Példának okáért felhozhatjuk Moltmann megállapítását ebben az összefüggésben: „Az Új Testamentum úgy beszél Istenről, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek kapcsolatait egy narratívában proklamálja...” In: Moltmann, Jürgen: *The Trinity & the Kingdom: The Doctrine of God*. trans. Margaret Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1993, 64.

akár coachülések kezdetén is azt a kiindulópontnak számító kérdést feltenni: „*Mi az Ön története?*”²² Nos ennek létjogosultsága az Alasdair MacIntyre skót filozófus kérdésfeltevése óta vitathatatlan, hisz tőle származik az a sokat és sokféleképpen idézett megállapítás, és voltaképpen annak kifejtése is, miszerint azt, hogy ki vagyok, elsősorban az fogja meghatározni, hogy *milyen történetnek vagyok a része*, illetve *mely történet kontextusába foglaltan* fedezem fel magam.²³ Ugyanez elmondható a Böszörményi Nagy Iván nyomaiban járó kontextuális családterápiát gyakorló lelkigondozóknak arról a hangsúlyozott igényéről is, hogy az egyént a család rendszerének kontextusában kell látnunk, és a freudi individualisztikus-mechanikus determinista szemlélettel ellentétben (ami persze még a késői modernizmus mára már lecsengett metanarratívájának jegyeit hordja magán), egy történet, pontosabban a *transzgenerációs történet* részének. Barbara Krasner és Böszörményi is folyamatosan hangsúlyozták, hogy senki sem választhatja meg

²² Yalom Eriksonra hivatkozik, amikor arról beszél, hogy a páciens története megértéséhez és beágyazásához az „adatgyűjtés intuitív és automatikus módon történik, nem előzi meg a tényleges terápiát, hanem annak részét képezi. »A történetírás maga a történelem. Az esettörténet felvétele történetalkotás«, ahogy Erik Erikson mondta.” Lásd in: Yalom, Irvin D.: *A terápia ajándéka. Műhelytitkok*. Fordította: Zsuppán András. Park Könyvkiadó, Budapest 2013, 220. Ez szerintünk Böszörményinél megfeleltethető a terapeuta számára a fent említett négy figyelembe vendő dimenzió közül az elsőnek.

²³ Hasonló feladat várna ránk is, bár e tanulmány keretei ezt itt most nem engedik meg, ugyanis mind a pszichológia, mind a teológia felől ezt a kérdést MacIntyre-hez hasonlóan körül kéne járjuk mi is a lelkigondozás összefüggésében. Mint ismeretes, a skót filozófus az *After Virtue* című elhíresült művében helyteleníti a felvilágosodás gondolkodóinak azt a kísérletét, hogy a teológikus szemlélettől függetlenül az egyetemes racionalitás talaján megfogalmazható moralitást. (Vö. MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. University of Notre Dame Press, 1981, 257.) Ez az abszurd erőfeszítés juttatta oda később Nietzschét, majd őt követően az ateista egzisztencialista irány főideológusát, Sartre-t is, hogy bármiféle morális racionalitás adottságát elismerjék. MacIntyre hangsúlyozza, hogy a ráció felvilágosodásbeli ilyenén túlbecsülése például Nietzschét arra sarkallta, hogy el is utasítsa, és a lehetőségét is megtagadja a morális racionalitásnak. Ez a megfigyelése számunkra felveti annak szükségességét, hogy ugyanezt a folyamatot a pszichológia esetén is kimutassuk, szemben a teológiai háttérrel, és kritikailag a Felvilágosodás metanarratíváját górcső alá véve, főleg hogy ez a szellemtörténeti folyamat maga is identitásképző alapot nyújt, vagyis történetként ajánl egy kontextuális hátteret egy sajátos identitás megalkotására, ami izgalmas kérdést tételez a pasztorációs lelkigondozás, vagy gyakorlatilag bármiféle terápiás munka kapcsán. De jelen tanulmányunk erre az elvégzendő feladatra most még nem jogosít fel minket, csupán kitűzi lehetséges feladatként kutatásunkban a jövőre nézve.

felmenőit vagy testvéreit, ezt az adottságot egy lelkipogozó nem tévesztheti szem elől. Ez hatékonyan kérdőjelezi meg a felvilágosodás narratíváját, ami az ember autonóm (kontextuális beágyazottságától független) individualitásának mítoszát teremtette meg. Mi tehát, MacIntyre és N. T. Wright gondolatmeneténél maradva azt jelezhetjük, hogy a családi kontextusba ágyazottságom is engem mint egyént egy nagyobb történet kontextusába helyez.

Ennek a történeti keretnek az üdvtörténeti beágyazottsága pedig feltételezi azt is, hogy az egzisztenciális vétket Isten nagy története felől értelmezzük, ahogy azt Buber is tette, elutasítva a freudi iskola dogmatizmusát a kérdésben. Erre Böszörményi szemléletének holland teológiai recepciója nyomán²⁴ Kiss Jenő hívta fel a figyelmet újabban, és elsőnek ő is vitte tovább, és elméleti alapját kidolgozva alkalmazta Erdélyben következetesen a lelkipogozói praxisunk teológiai orientálásának tisztázásakor.²⁵ Fontosnak tartjuk, hogy rámutat: „*A kontextuális szemlélet legsajátosabb jellemvonása a relacionális etika, amelynek alapja a relacionális antropológia.*”²⁶ Miután jelzi, hogy Böszörményi nem vitte véghez az általa negyedik dimenzióba helyezett relációs etika antropológiai kidolgozását, Kiss Jenő kísérli meg ezt, immár teológiai alapon, és megfogalmazza a teológiailag beágyazandó antropológiát, amely ebből a modellből következik:

„[...] a teremtett ember legbelsőbb lényege szerint relacionális lény, kapcsolati-mivolta pedig megfelel a humanitásának: „A tiszta humanitás, s minden egyes ember humanitása abban áll, hogy a létét a másik emberrel való együttlétként határozza meg”, „a konkrét ember [...] más bizonyos emberek között él (szubjektivitás az interszubjektivitásban)”. Ez utóbbi megfogalmazásra – szubjektivitás az interszubjektivitásban – úgy tekinthetünk, mint az emberközi viszony meghatározására: a kapcsolat eredeti értelme szerint a buberi én–te paradigma szerint működik, abban két szubjektum vesz részt. Ez a humanitás, az ember létének ez az elidegeníthetetlen lényege képezi a relacionális etika alapját.”²⁷

²⁴ Lásd a magyar nyelvre is lefordított alapmunkákat: Meulink-Korf, Hanneke – Van Rhijn, Aat: *A harmadik – akivel nem számoltak*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2009, valamint Michielsen, May – Van Mullingen, Wim – Hermkens, Leen (szerk.): *Összetartozásban. A kontextuális segítségről*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2010.

²⁵ Kiss Jenő: Hogy az elidegenedettek visszatáljanak önmagukhoz és egymáshoz. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica*, 65 (2020/1), 177–198.

²⁶ Kiss Jenő: i. m. 190.

²⁷ Uo.

A trinitárius modell alkalmazhatóságának kérdései

Kiss Jenő antropológiai és a Freudot meghaladó pszichalista-humanista²⁸ terápiával kompatibilisnek nevezhető modellje minket újfent teológiai továbbgondolásra készítet, és a szisztematikateológia felől nézve indokoltta teszi, hogy ezt a relacionális etikát megalapozó modellt a trinitárius relációs modellben keressük. Természetesen mások is gondoltak már erre. Karen Kilby például hasonló gondolatmenet mentén állapítja meg, amikor azt írja:

„A [trinitárius] rehabilitáció szükségessége abból adódik, hogy a trinitárius teológia szélesebb körű újjáéledése során az elmúlt mintegy negyven évben Aquinói gyakran a Szentháromságról való gondolkodás klasszikus példaként került bemutatásra. A trinitárius teológia mindaddig oly módon készült, hogy a tan sterilnek, zavarónak és lényegtelennek tűnjön. [...] Aquinói Tamást ritkán cenzúrázzák elszigetelten: leggyakrabban maga a kontextus a trinitárius reflexió teljes nyugati hagyományának kritikája. A mintát Ágoston állította be, és ez az ő hatása. [...] ez a probléma gyökere, egy probléma, amely sokak szerint manapság abban látszik, hogy a Szentháromság-tan olyan könnyedén intellektuális rejtvénynek tűnik, amelynek nincs jelentősége a legtöbb keresztény hitében.”²⁹

Egy másik tanulmányunkban már utaltunk arra is, hogy Kant semmiféle gyakorlati hasznát nem látta a Szentháromság-tannak, és puszta metafizikai spekulációnak tekintette.³⁰ (Colin Gunton is majdhogynem hasonlót állít a dogmatörténeti fejlődés terén: „*történelmileg a Szentháromság-tan folyamatos elhanyagolást szenvedett, az absztrakt teologizálás egyik tárgyaként, lehet, szükséges volt arra, hogy a keresztény hit próbájául szolgáljon, de ennél több érdeklődésre aligha tett szert.*”³¹) Mondanunk sem kell, hogy a mai agy kutatás, a teológiai-antropológiai kutatással karöltve és a pszichoterápiás gyakorlatok elemzése végleg

²⁸ Kiss Jenő: A kontextuális szemlélet, mint a pojmenika és a kontextuális terápia, mint a lelkipozás beszélgetőtársa. In: *Studia doctorum theologiae protestantis*, A kolozsvári protestáns teológia kutatóintézetének kötetei I. (2010), 179–191.

²⁹ Kilby, Karen: Aquinas, the Trinity, and the Limits of Understanding. In: *International Journal of Systematic Theology*, 4, no. 7 (2005. október): 415–416.

³⁰ Horváth Levente: Trinitárius és inkarnációs koordináták közé huzalozott paradox modell a kontextuális lelkipozásban. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica*, 64 (2019/1), 65–80.

³¹ Gunton, Colin: *Father, Son and Holy Spirit: Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*. T & T Clark, London 2003, 6.

rácáfolnak erre, tehát éppen a königsbergi filozófus racionalista megközelítése vált idejétmúlttá ebben a tekintetben. Elégséges ehhez a Szentháromság-tani modellből inspirálódott személyiségfogalom, valamint annak narratív és kommunális leképezése fontosságát hangsúlyozni, ez már a kutatás előtt nyitott empiriaszámba megy, és akár eszünkbe juttathatja a megkerülhetetlen terapeuta-tudós, I. D. Yalom felismeréseit, amiből itt két elvi axiómát meghatározó megfigyelésére kell hivatkoznunk: „*A csoportterápiában interperszonális értelmezési keretben dolgozom: feltételezem, hogy a páciensek azért vannak bajban, mert nem tudnak kielégítő interperszonális kapcsolatokat létrehozni és fenntartani.*”³²

Hogy Yalom miért feltételezi ezt, nem tudja megindokolni, hacsak nem közelíti meg ezt teológiailag, vagyis az eredendő bűnről szóló tanítás felől, vagyis – Chesterton találó szavaival élve – „*az egyetlen empirikus keresztény dogma*” értelmezése felől. Többek között az eredendő bűn, avagy Hamvas megfogalmazásával élve, a „*primordiális létrongáltság*” a kapcsolatbeteg páciens ősi *hiatusa* – következőképpen terápiás alkalmazhatósága – miatt is állítja Augustinus: az Atya és a Fiú közti kapcsolat *maga* a Szentlélek. Az ágostoni kommunió és egymásban részesedés (vö. perichoresis!) ennek az interperszonális kapcsolatnak az alapja és lényege, de létrehozója is, teológiai értelemben és – *mutatis mutandis*, pszichológiai kihatással! A másik fontos észrevétele Yalomnak, és ez idevág, mondanunk se kell: „*A jó terapeuta soha nem próbálja kierőszakolni, hogy a beszélgetés egy bizonyos tartalom körül forogjon: az igazi terápia mindig kapcsolati és nem elméleti indíttatású.*”³³

Összegezve a fentieket, és hangsúlyozva a Szentháromság-tani megközelítés fontosságát, nyilván idézhetjük az eddig elmondottak folyományaként is Stanley J. Grenz idevágó hivatkozását: „*A trinitárius teológia újjászületése úgy kell jelen legyen számunkra, mint az egyik legmesszebb ható teológiai fejlődése a századnak.*”³⁴ És valóban, Keith Johnson is így jellemzi a teológiai miliót: „*A könyvek és cikkek sokasága burjánzik a Szentháromság és személyi mivolt, a Szentháromság és szociális kapcsolatok, a Szentháromság és gender, a Szentháromság és házasság, a Szentháromság és egyház, a Szentháromság és politika, a Szentháromság és*

³² Yalom, Irvin D.: *A terápia ajándéka*, 8.

³³ Yalom, Irvin D.: i. m. 10.

³⁴ Grenz, Stanley J.: *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology*. Fortress Press, Minneapolis 2004, 1.

ökológia, és így tovább témákban.”³⁵ (A metafizikai dilemma kapcsán még Nietzsche ateistává váló barátja is arról értekezett, hogy egy ilyen mindenent átívelő és mindent értelmező igazság híján a természetfilozófia terméketlen talajára csúszunk.³⁶)

Éppen ezért vagy emiatt fontos arra is figyelniünk, amit találóan Matthew Levering fogalmazott meg, az ő felismerése szerint ugyanis korunk trinitáriánus teológiájának egyik vezető igyekevése, hogy az ún. metateológiai dilemmát elhárítsa és/vagy egészségesen megelőzze, amit Levering a „jakabi impassé”-nak nevez, miután hasonló természetű kihívást intézett a teológiai eszmélkedés felé az amerikai pszichológus és filozófus, William James is. Ezt úgy látja megvalósíthatónak, ha bemutathatja és sürgetheti a Szentháromság-tani teológia gyakorlati alkalmazása „fonákján”, hogy mennyire fontos lenne azok kiterjesztése olyan kutatott tudományok területeire is, amelyek eleddig ezeket a reflexiókat látványosan nélkülözték.³⁷

Miért indokolt tudományosan, és egyben miért egyedülálló a teológiai megközelítés?

A teológia éppen a trinitárius rendszere által ajánlott egyedi modellje révén indokolt, hogy a többi tudomány között elfoglalja nemes helyét. Ezt még a szekuláris-agnosztikus kritika is kénytelen elfogadni. A trinitárius modell ilyenformán maga a teológia, másrészt éppen ennél a tovább már nem redukálható tannál nyeri el a teológia azt a méltó helyét, amelyből adódóan egyedi és megvilágító szögből kínál újszerű megközelítést, ez pedig dogmatörténeti szempontból újdonság a 21. században, hisz az előző századok nem kínáltak fel Szentháromság-tani megközelítéseket, és egyáltalán egy ilyen megközelítés sajátos szemszögét. Ez annak megfontolására is emlékeztet minket, hogy Buber amellet érvel, hogy az ember az egyetlen lény a teremtmények között, aki nemcsak a külső világtól,

³⁵ Johnson, Keith: *Rethinking the Trinity & Religious Pluralism: An Augustinian Assessment*. Downers Grove, IL: IVP Academic 2011, 17.

³⁶ Lásd például: MacDonald, Neil B.: *Karl Barth and the Strange New World Within the Bible. Barth, Wittgenstein, and the Meta-Dilemmas of the Enlightenment*. UK: Paternoster Press, Bletchley 2000, 13.

³⁷ Levering, Matthew: *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*. Blackwell Publishing, Massachusetts 2004, 12.

hanem a saját belső világától is képes eltávolodni, ami az önmagával való kapcsolat lehetségesítése, és ami a mi teológiai szemléletünkben megfeleltethető annak, hogy ez az ember Istenképűségének és a Fiú-Isten emberi Isten-arcúságának folyománya, ami pimordióalisan meghatározza az emberi méltóságot is egyben. Buber nyomában haladva Nussbaum³⁸ kritikailag kimutatta, hogy az igazságszolgáltatási szférát még mindig arra használják, hogy megszegényítsék az állampolgárokat, a büntudatkeltés és ennek figyelembe nem vétele akadályozhatja a lelki-gondozói gyakorlatot, főleg a családi kontextusaikban megértett kliensek iránti *többoldalú elköteleződés* megvalósulásában. Ezt Bartha Évának, e tanulmány társszerzőjének a magyarórdi drogterápiás otthon lakói körében végzett felmérései is igazolják (ahogy azt később e kutatás folytatásaként egy újabb tanulmányban kifejti az esetelemzések során). És sajnos ez alól a „*megbetegítő-elidegenítő*” rendszerek hatalmi játszmái, így az egyházi milió sem mindig kivétel.

Azonban maga a család pont ezzel szemben az inherens relációs etika mint erőforrás felől nézve, magában hordozza a gyógyulás esélyét, és egyben hatékonyan támpontokat nyújt például a szenvedélybetegségből való felépülésre. Kiss Jenő Peter V. Zima szociológiai megállapításával vitatkozva kimutatja, hogy nem lehet a családot magát is az elidegenedés ágensévé tenni, még akkor sem, ha időnként ugyanazon elidegenedés áldozataként is vagyunk kénytelenek számolni vele.³⁹ A trinitárius modelltől adódóan, amikor a megtestesülés tényével kell számolni az Istenember alakjában, a Krisztus kenózisa feljogosít bennünket a hatalmi játszmák „*dekonstruálására*” akár egy adott családrendszeren belül is, pontosan a családon belüli kapcsolati etika révén (amit viszont nem lehet valóban ugyanúgy megtenni ósztársadalmi szinten, az csak a marxizmus illúziója marad), sőt metodológiai szempontból hatékony eszköztárat lehetségesít a kezeléshez. Itt kap hangsúlyt az ún. motivációs interjú⁴⁰ szemlélete és annak a

³⁸ Nussbaum, Martha C.: *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*. Cambridge University Press, Cambridge 2001, 2004.

³⁹ Kiss Jenő: Hogy az elidegenedettek visszataláljanak önmagukhoz és egymáshoz. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica*, 65 (2020), 183–185.

⁴⁰ Miller, William R. – Rollnick, Stephen: *Motivational Interviewing. Helping people Change*. The Guilford Press, New York–London 2013.

pásztori-értő hallgatásban használható eszközei,⁴¹ amikor például a függőségben szenvedők motivációjának erősítésében látja a gyógyulás esélyét az észlelt ambivalencia feloldására fókuszálva páciense non direktív, de mégis aktív kísérésében.

A dogmafejlődés hatástörténete és az alkalmazási kísérletek

Sarah Coakley három részre osztva próbálja feltérképezni a dogma hatástörténetét a modern korban, három korszakot, három úgynevezett dogmafejlődési hullámot szemrevételezve és egyenként újjbegyre szedve, természetesen ez így egy kicsit elnagyolt egymás utáni rétegezés. Az ún. „első hullám” képviselőiként Karl Barth református, Vladimir Lossky orthodox, és Karl Rahner katolikus teológusokat nevezi meg. Állítása szerint:

„Losskynál és Barthnál [impliciten Rahnernél is] – annak ellenére, hogy a kiindulópont mindegyiknél nagyon különböző – mégis jelen van egy osztott, bár implicit gondoskodás arról, hogy a Szentháromság-tani gondolkodás esetleges sebezhetőségét és kiszolgáltatottságát a szekuláris filozófiai vagy tudományos gondolkodás lehetséges kritikáitól eloldják és felvértezzék...”⁴²

A megújuló hangsúly, ami a Szentháromságra esett, Barthnál például arra is szolgált, hogy Isten Úr maradt és maradhasson annak ellenére is, hogy kijelentette magát, és mint ilyen, soha nem marad egy karnyújtásnyira levő (objektíve vizsgálható) „tárgy” a teológus számára, de még a tudományos kutató számára sem, nem lehet fogalmilag különböző célok érdekében manipulálni, és nem eshet egy konceptuális spekuláció hálójába sem.

Lossky számára ezzel szemben a Szentháromság tanítása esetében leginkább az isteni-emberi közösség és kapcsolat *apofatikus* jellege válik hangsúlyossá,

⁴¹ Ennek feldolgozása magyar nyelvterületen és a kontextuális lelkigondozással való kompatibilitásának kidolgozása még várat magára, sőt külön teológiai feldolgozása újabb tanulmányt követel, itt ez most meghaladná kereteinket. Mindazonáltal egy kísérletet említhetünk a magyarra fordított műben: Levounis, Petros – Arnaut, Bachaar – Marienfeld, Carla (szerk.): *Motivációs interjú a klinikai gyakorlatban*. Oriold és társai, Budapest é. n., 47–57. Említést nyer, hogy a mi a humanisztikus pszichológiához áll közelebb, ez pedig teológiai érdeklődésünket is felkelti.

⁴² Coakley, Sarah: Afterword: Relational Ontology, Trinity, and Science. In: Polinghorne, John (ed.): *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2010, 187.

ami az ő értelmezésében megcáfolni látszik minden eddigi (főleg középkori) skolasztikus racionalista megközelítést.⁴³ Ily módon megállapíthatjuk, hogy az eszme-, illetve teológiatörténeti feltérképezés ebben az első hullám időszakában inkább arra fókuszált, hogyan lehet kiigazítani azt az episztemológiai devolúciós folyamatot, amit az produkált, hogy az Isten-fogalom fokozatosan lebomlott egyre inkább egy kifejezetten antitrinitárius „absztrakt teizmus” fogalmi struktúrájává, ami az emberi episztemológiai utak egyik használhatatlan, de tudományos varázssal bíró önkényes szeszélyévé silányult.

A Coakley-nál olvasható „három hullám” kifejezést, illetve dogmafejlődési besorolást Karen Kilby is előszeretettel alkalmazza. Azon töpreng, hogy vajon nem arra kéne szolgáljon, hogy az Istenről szóló általános keresztény beszédmódot összegezze és rendszerezze? Ez a szerintünk majdhogynem wittgensteini felvetés (sic!) nem számít újnak a teológiai eszmélkedés jelenkori szakaszában sem, de mindenképp izgalmas lehet a gyakorló lelkigondozó számára az a tény, hogy Kilby azok után arról is elmélkedik, vajon nem kéne ugyanilyen elvvé váljon az absztrakt teizmus fogalmi struktúráinak kövületeit lebontandó a személyes „én-idő”, az Írás-olvasás, Ige-meditáció és istentiszteleti rend útját kiigazító gyakorlatban? Magyarán egyenesen azt is állítja, hogy új látások és felismerések felszálló pályájául kéne szolgáljon (és tegyük hozzá) mind teologizáló, mind lelkigondozó-pasztorációs praxisunkban.⁴⁴

A trinitárius szemlélet a reformátoroknál és a lelkigondozáshoz kínált támpontjai

Fontos megjegyeznünk, hogy a sztereotípiákkal ellentétben a reformátoroknál és esetünkben Kálvinnál kimutathatóan a szentháromsági relációk kapcsán felmerülő részesedés dinamikája, valamint a „kölcsonös ajándékozás” kimondottan a szoterológiájában mellőzi ugyan az Aquinói Tamás „metafizikai részesedés” szemléletét, mégis azáltal, hogy a teológiai kutatása homlokterébe helyezi a Krisztussal való egységünket, gazdag teológiai témává avatja ennek az egységnek a személyi jellegét hangsúlyozó komponenseket, hisz gondosan olyan nyelvet használ,

⁴³ Papanikolaou, Aristotle: *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame, University of Notre Dame (2007), 12–30., 50–71.

⁴⁴ Kilby, Karen: *The Trinity: A New Wave?* In: *Reviews in Religion and Theology* 7 (2000), 378–381.

ami mindig *spirituális és morális részese*dést ír le, azonban – Aquinóiával szemben – soha nem *ontológiai* terminusokban.

Ez azt is jelenti, hogy Kálvin mindig óvatosan fogalmaz, beszél ugyan a Szentlélek, a harmadik isteni személy bennünk lakozásáról, és a részesedést gazdag teológiai reflektálásban adja elénk, de soha nem beszél az isteni lényeg infúziójáról, vagy arról, hogy ebből az essenciából mi magunk részesednénk. Nem akarta kockáztatni, hogy a teremtő és teremtménye közti végtelen és abszolút különbséget valami is feloldaná. Így tehát beszél a Szentlélek újjászülő munkájáról és hatásáról az emberi akaratra, de nem úgy beszél a hitről, mint ami egy belénk oltott szokásos tevékenysége lenne az elmének. Itt van dolgunk a humanisztikus pszichológiai szemlélettel, ugyanis ezen a ponton a humanista modell kiszolgáltatott marad e teológiai korrekció híján. Érdekes módon tagadhatatlan és szembeötlő, hogy Kálvin nyelvezete gazdagon reflektál és hosszasan elidőzik a Krisztusban való részesedés és a Krisztussal való egység bemutatásánál és taglalásánál. Ahogy az imago Deit értelmezi például, láthatólag arra mutat, hogy az Ádámnak adott áldás a teremtéskor az isteniben való részesedésben nyilvánult meg.⁴⁵ Mégis nem csupán a teremtés felől, hanem sokkal inkább az új teremtés felől értelmezi ezt az egységet. Erre utal az is, hogy nagymértékben a szőlővessző metaforát használja a János 15,1–11-ből, ami a keresztyének Krisztusba való beoltatását taglalja. Fontos megfigyelnünk ezzel összefüggésben, hogy Kálvin mit ért a *koinonia* alatt, hiszen a pneumatológiai értelmezése szerint nem redukálhatjuk a Krisztusban lételünket csupán egy „közösségre”. Megfigyelhető ugyanis, hogy értelmezésében a Krisztus teste túlmutat egy pusztán emberi közösségen, hisz a reformátor az isteni életben való lelki részvételünket hangsúlyozza. Így tehát főleg a szentháromsági perichoresis fogalma és princípiuma révén értelmezhető, „egy-másban részesedésre” is kibővített értelemben fölfogott Krisztus-testre kell gondolnunk, ahol a tagok nemcsak a Főben (és a Fő a tagokban), hanem a tagok egy-másban is kölcsönösen részesednék. Ezt a vonatkozó bibliai lókusok exegetikai elemzése is igazolja, hisz erre vonatkozik a páli kifejezés is, amikor gyakran arra utal, hogy a Krisztus teste és tagjai vagyunk „rész(esedés) szerint” (1Kor 12,27),

⁴⁵ Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere. 1559.* Buzogány Dezső (ford.). Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 2014, 181.

vagy másutt „vessétek le a hazugságot, és mondjatok igazat, mivelhogy tagjai vagyunk egymásnak” (Ef 4,25) stb.

A fentiekből következően a reformátori Szentháromság értelmezés adekvát módon az isteni életben való részesedésünk felől ragadható meg elsősorban, és anélkül, hogy a spekulatív találgatások talajára csúsznánk. Kálvin számára az isteniben való emberi részvétel egyedül csak a Krisztus személyével való egyesülésünk által lehet lehetséges, amelyet a Szentlélek tesz lehetővé. Tudvalevő és idevág, hogy a görög *koinonia* kifejezés többletet mutat a magyar *közösség* szó jelentéséhez képest. Mindenekelőtt a latin *participatió*hoz hasonlóan főleg egymásban részesedést jelöl. A szentháromságtani nyelvezetben ehhez legközelebb a *perichoresis* fogalma áll. Kálvin elismeri, hogy abból kell kiindulnunk, hogy egyik vagyunk Krisztussal, de határozottan tagadja, hogy a Krisztus lényege, esszenciája összekeverhető a miénkkel.⁴⁶ Ha finomítjuk ezt az értelmezést, akkor azt látjuk, hogy a reformátor szerint a hívők nem csupán az isteni természetben részesednek, hanem az Isten-ember Krisztus személyében elsősorban, akiben az isteni és az emberi természet *elválaszthatatlanul* és *összeelegyítetlenül* egyesítve van. Ennek megfelelően a mi részesedésünk sem nem választja szét, sem nem elegyíti össze Istent az emberrel. Mindezt oly módon, hogy nem oldódunk fel mi az isteniben.⁴⁷ A humanista pszichológiai emberszemlélet nem ismer ezekre vonatkozó

⁴⁶ Vö. *Institúció* 3.1.1.

⁴⁷ Ehhez kapcsolódóan érdekes lehet megfigyelniünk, hogy Pannenberg hogyan ragadja meg a Jézus Istenfiúsága teológiai-dogmatikai állítást, és hogyan helyezi bele az Isten nagy történetébe, amikor mellett érvel, hogy nem csupán a fogantatása és születése jelenti a megtestesülést, hanem Jézus egész emberi története fejezi ki azt a maga teljességében. Ez aztán valósággal egy dogmatikai kulcsot ad a kezébe, akár Kálvin érvelésének meghosszabbítását is szemlélhetjük benne, de tárgyunk szempontjából ez most messzebbre vinne. Hadd idézzük itt az érvelést teljes terjedelmében: „Ha a megtestesülést Jézus fogantatására és születésére korlátozzuk, akkor nem tudunk kialakítani olyan értelmezést, mely szerint az örök Fiú Jézusnak az Atyával fennálló viszonyán keresztül kapcsolódik össze ezzel a konkrét emberi élettel. Ebben az esetben szükségképpen úgy véljük (ahogyan a klasszikus krisztológiai viták során a szembenálló felek egyöntetűen vélték), hogy a megtestesüléssel a Logosz közvetlenül, egyetlen aktussal emberi természetet vesz fel. Ebből az elgondolásból azonban egy olyan dilemma fakad, amely a krisztológia története során az 5. századi nagy krisztológiai vitáktól fogva mindig is megoldhatatlannak bizonyult: „vagy azt kell állítanunk, hogy a megtestesülés alkalmával a Logosz egy teljes embert vett fel, ami azt jelenti, hogy ez a teljes emberi lét már eleve önálló valóságként létezik (így vélekedtek az antiochiaiak)”, vagy pedig „a megtestesülés alkalmával a Logosz csupán az általános emberi természettel lépett kapcsolatba”, s így „az csupán a megtestesülés által alakult egyéni emberré”. „Utóbbi

semmiféle *caveat*ot, ezért nekünk annál inkább hangsúlyoznunk kell azt, hogy egyfelől a teremtés oldaláról, másfelől a trinitárius, közelebről pedig az új teremtesre hangsúlyt fektető antropológiai értelmezést kell érvényesítenünk, ami már a görög egyházatyák megtestesülés szemléletében is relevánssá vált, ahogy azt Pásztori K. István⁴⁸ kimutatta. Ennek kifejtése egy újabb tanulmányban lehetséges, itt csak felmutatjuk az átgondolásból adódó teológiai feladat szükségességét.

Amikor azt állítjuk, hogy Kálvin ontológiai értelemben elhatárolódott az isteni esszenciában való részesedéstől, akkor voltaképpen értékelnünk kell azt az erőfeszítést, hogy nehogy a hit durva panteizmusba fulladjon. Vagyis példának okáért, ha az emberi és az isteni természet egy *ontológiai tér* elfoglalásáért „versenyzik”, elengedhetlenné válik végül, hogy az isteniben feloldódik az emberi,

esetben azonban Jézusnak nem volt sajátosan emberi individualitása”, nem volt önálló lény, és nem rendelkezett teremtményi szabadsággal. Ez volt az alexandriai megközelítés problematikája. Ezt a dilemmát nem tudjuk megoldani, amíg úgy véljük, hogy a megtestesülés eseménye befejeződik Jézus születésével. Ám az az állítás, mely szerint az örök Fiú megtestesült a Názáreti Jézusban, Jézus egész földi történetére vonatkozik, nem csupán annak kezdetére.” (Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia*. II. kötet. Görföl Tibor (ford.). Osiris Kiadó, Budapest 2006, 290.) Mondanunk sem kell, hogy a fenti eszmefuttatás híven vázolja fel számunkra a krisztológiai dilemma kapcsán azt a tényt, hogy Krisztusban a két (isteni és emberi) természet egyidejűségének dilemmája miképpen tükrözi az Isten-ember kapcsolat dilemmáját, akik éppen e kapcsolati kérdésben vagyunk érdekeltek a lelkigondozásban.

⁴⁸ Hogy a sok példa közül csak egyet említsek (Pásztori-Kupán István: *Követvén a szent atyákat. Az ógyház dogmatörténete 381-ig*. Napoca Star Kiadó–Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010, 102.): még Athanasziosz úrvacsoratanánál is, mely szerint, ha nem is éppen Aquinói transsubstantiatio-tanát igazolja szerzőnk (ezt siet is leszögezni), mégis noha nehéz lenne megvédeni a protestáns szemlélettel szemben, ennek ellenére egy Szerapionhoz intézett levele alapján Pásztori azt mutatja ki: „Athanasziosz úrvacsoratanának egyik fontos eleme, hogy Jézus Krisztus testét mennyei és lelki táplálékként értelmezi, mely éppen azért érkezik felülről, hogy eltávolítson minket a testi gondolkodástól,” tehát megjeleníti, és éppen Athanasziosznak az érvelése alapján, hogy az Úrvacsorában a Krisztus megtestesülésének hatása elsődlegesen nem abban mutatható fel (mint Aquinóinál), hogy az elemekkel megkülönböztethetetlenül egyesül Krisztus, hanem Krisztus megkülönböztető ereje *minket* egyesít Krisztussal a jegyek révén, vagyis hogy „eltávolít a testies gondolkodástól”, és minket inkább a mennyei és lelki táplálékhoz visz. A *manducatio spiritualis* ilyenként való felfogása a Buber én-te viszony értelmezését és Levinasnak a másik másságát elismerő identitásképző erejét előlegezi meg, a megkülönböztető erő egyesítő dialektikáját érvényesítve a misztikus-mágikus felfogás egyesülés-szemléletével szemben. Másképp a dialógus, mint a másik arcával való találkozás se volna lehetséges, ami a humanitás, levinasi értelembé vett, abszolút megalapozása.

ez pedig a Teremtő és teremtménye közti abszolút különbség feloldásához vezetne. Azért utaltunk a *perichoresis*re, mert a részesedés fogalmának trinitárius, szoterologikus és pneumatikus értelmezése és teológiai tisztázása nélkül nem tudunk eligazodni abban a lényeges kérdésben, hogy *milyen modellt nyújt a Szentháromság a hit közösségi megéléséhez és mindez hogyan használható a családterápiában és az egyéni lelkipandozásban?*

A „létezés módja” helyett inkább a „létezés útja”, mint antropológiai előfeltevés

Tudvalevő, hogy maga Barth is vitatja, hogy a három személy, három *tudatosági központot* jelezne (itt válik el ez az értelmezés a pszichologizáló leegyszerűsített személyiségfogalomtól, illetve annak antropomorfizáló tendenciáitól), vagy éppen-séggel három *személyiséget*, vagy hogy Pannenberg fenti gondolataival fogalmazzunk: ha rosszul kíséreljük meg feloldani a dilemmát, abba a tévedésbe eshetünk, hogy azt vagyunk kénytelenek állítani, hogy *„Jézusnak nem volt sajátosan emberi individualitása”*. Amikor a modalizmus veszélyétől óv, Barth hangsúlyozza, hogy a *személy* és a *személyiség* egymástól különböző két fogalmát pontosan a Szentháromság tanának a tárgyalásakor nagyon könnyű összetéveszteni. Isten *„létezési útja”* inkább, mint *„létmódja”* az, ahogyan mi megismerhettük Istent a Krisztusban.⁴⁹ És ez viszont egy relációnálisan meghatározott egyedülálló létezést jelez. A *„létezés útja”* következtében nevezi az evangélium a Szentlelket Jézustól elkülönülő és világosan megkülönböztethető *„Más-(Vigasztaló-)nak”*, vagyis egy más Pártfogónak, aki maga is Pártfogó ugyan, de mégis megkülönböztetett a Fiútól, aki pedig maga is szószólónként pártunkat fogja, és ezen megkülönböztetett jellege miatt az Atya és a Fiú őrajta keresztül gyakorolja az egyházzal való közösségét.

A *„létezés útja”* nem jelent mást, mint azt, ahogyan az Atya megkülönböztetett módon létezik, és mint ilyen elküldte a Fiút és a Szentlelket, akik által és akiket keresztül jelen van a világban. Mindhárom személy tehát egyedülálló módon *a létezés sajátos útján* (és nem absztrakt *módján!*) közelít az emberhez,

⁴⁹ Íme ez értelemszerűen rokonítható az *Isten nagy története* megfogalmazással, hisz az *úton-velünk-haladásában* létezik Isten, azaz *„történik”!* Isten *koinonijája*, közössége *együtt* történik az emberrel, együtt lakozása és az egyiptomi szabadítást követő együtt járásban az ő népével – *„léte”* ezekben konstituálódik.

közelebből az emberközi *koinoniá*-hoz. Így és csakis ilyen értelemben beszélhetünk három személyről az egy Istenségben. Így, és csakis így beszélhetünk *az úton levő emberről is*, aki voltaképpen nem létezik, hanem „létre-jön” Istennel, és aki nek identitása nem egyfajta kartézianusan megkülönböztethető vagy elgondolható térbeli statikusságában, hanem identitás-folyamatában és a másokkal és Istennel való kommunikációjában ragadható meg. Erre nézve fontos lenne Paul Ricoeur identitásértelmezését is górcső alá venni (Kiss Jenő erre is utal), de esetünkben ez meghaladná a dolgozat kereteit, ez a feladat további kutatást igényel.⁵⁰ Amikor azt állítjuk, hogy a Szentháromság személyei kölcsönösen egymásban vannak és egymásban öröktől fogva (benne-) lakoznak, *nem egy térbeli, egymásban-léte* kell tehát elképzelnünk, és nem is a személyek térbeli egymás mellé helyezéséről beszélünk, hanem arról, hogy az „egymásban létezés” (*perichoresis*) írja le legérthetőbben azt, ahogyan a személyek relációban élnek egymással.⁵¹ Pontosabban „járnak” egymással, vagyis oly módon, ami csak az úton haladás történetében ragadható meg. Ennek megfelelően Isten személyi léte csak úgy ismerhető meg, hogy mindegyik személy a másikon keresztül létezik.⁵² Ha tehát Isten a *perichoresis* belső dinamikájában létezik, az emberség is csupán Istennek ezen aktivitása *miatt* létezik, mert Isten az emberség nélkül is létezhet, de az emberség (a humanitás) csak tőle való függésben lehetséges, ami Istennek abból a szabad döntéséből származik, hogy az emberiséget mint szövetségi partnert választja ki magának. Ebből következőleg Isten eredetileg egy relációban strukturálódó

⁵⁰ Ricoeur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris 1990. Ebben a műben Ricoeur az időiség fontossága mellett is érvel, szerinte az időiség mindig egyben *történetszerűség* is. És ebből egyenesen az következik, az ember nemcsak kitalál történeteket, *hanem történetekben is létezik*. Az idő így Ricoeur felfogásában „annyiban emberi idő, amennyiben narratív módon artikulált.” Mindebből arra jut, hogy megállapítja: az időről nem lehet úgy számot adni, hogy ne adnánk számot egyúttal arról is, hogy a tapasztalat történetekben bontakozik ki. Érdekes volna megvizsgálni, mit jelent ez trinitárius leképezésében a közösségi tapasztalat terén, amennyiben „Isten nagy történetének” részeseiként értelmezzük magunkat is, és a kontextuális háttérünket képező-megjeleníthető családi genogramot is, hisz a kettőt eleve együtt értelmezi a narratívában kibontakozó identitásunk, ennek figyelembe vétele nélkül absztrakt marad bármiféle identitásértelmezésünk is, sőt ellenőrizhetetlen spekulációkhoz vezet. Aki kontextuális lelkigondozást végez, nem hagyhatja mindezeket figyelmen kívül.

⁵¹ Barth, Karl: *Church Dogmatics (CD)*, 1.1, 370. Itt és a továbbiakban Barth főművének a *Kirchliche Dogmatik* angol nyelvű fordításából idézünk, illetve az ott szereplő oldalszámot adjuk meg.

⁵² Barth, Karl: *CD*. 3.4, 32. 201–203.

létezés⁵³, az emberiség pedig azzal mintegy megajándékoztatik, és pedig a *kapcsolatban-létellel*, mint a „köztes személyi tér” (dialógikus) privilégiumával.

Antropológiai összegzés és a további kutatás kijelölése

Az ember tehát, ha az Istennel való együtt járásában létezik („létrejön”, pontosabban identitása ebben „jön létre”), következésképpen mind a lelkigondozó, mind a gondozottja identitása is, antropológiai értelemben (mint szerény kalauz/kísérő a klienssel való együtt-haladása sajátos történetében), e dinamikus reláció kontextusában valósul meg, azaz létezik, és abszolút értelemben ezt nevezhetjük terápiának, illetve bármilyen legitim lelkigondozói intervenció sajátos útjának és a lelki „egészség” teológiailag indokolt helyreállításának (azaz Istenképűségünk eszkatológiailag anticipált helyreállításának). A kliens gyógyulása tehát ugyanígy „jön létre” és válik apró emberi története részévé az „Isten nagy történetének”, és ezzel mintegy a szabadulástörténetnek konkrét részesévé. Ez a létezés útja (és nem létmódja!), amiben az Isten istensége és az ember embersége (humanitása) annak ellenére eggyé válhat, hogy egymásban feloldódna, vagyis létrejöhet a nem egyformák, nem egyenlők organikus egysége, és ebből az antropológiai előfeltevésből következően *mutatis mutandis* tehát a lelkigondozott spirituális és lelki „egészsége” is megvalósulhat. Ezen elvi tisztázás nyomán annak gyakorlati evidenciaalapú elemzését azonban egy tervezett második-befejező tanulmányunkban fogjuk kifejteni.

⁵³ Jüngel, Eberhard: *God's Being is in Becoming. The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth* (trans. John Webster), T&T Clark, Bloomsbury 2004, 25–41, 63–66. Barth, Karl: *CD*. 284.