

*SITKU Tibor*<sup>1</sup>:

## A hit fejlődése és a normativitás – keresztyén perspektívából

### *Abstract. Development of Faith and Normativity – A Christian Perspective*

The study deals with the question of normativity: first, in the context of James Fowler's theory of faith development and later in the sense of the Christian concept of faith. The question we seek to answer is: can we expect in the light of Fowler's and the Christian understanding of faith that we should grow in our faith? In order to answer this question, we will first consider the meaning of normativity and then examine the normativity of faith development in the context of both the Fowlerian and the Christian interpretations.

**Keywords:** normativity, James Fowler, faith development

„Az embert tehát nem zárja magába egy bizonyos környezet, hanem nyitott az egész világra. Ez azt jelenti, hogy mindig új és újszerű tapasztalatokra tesz szert, és az észlelt valóságra adható lehetséges válaszainak száma úgyszólván korlátlan.”

(Wolffhart Pannenberg)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Főiskolai docens, tanszékvezető, Pünkösdi Teológiai Főiskola Budapest;  
e-mail: sitku.tibor@ptf.hu.

<sup>2</sup> PANNENBERG, Wolffhart (1998): *Mi az ember?* Budapest, Egyházforum. 9.



## 1. Status quaestionis

Az ember mindig zavarban van, amikor egy túl nagy témáról viszonylag rövid terjedelemben kell írnia. Ha a hit fejlődésének kérdéseivel foglalkozunk, kétségkívül ilyen helyzetbe kerülhetünk. A hitfejlődési elképzelések maguk is komplexek és sokrétűek, ráadásul az ember életének csaknem minden aspektusát érinthetik, ezért számos nyomvonalon elindulhatunk a lelkipozítói kérdéseken keresztül a hitoktatáson át a homiletikai következményekig.

Ebben a tanulmányban ezért szükségképpen leszűkítem a fókuszot: a hit fejlődésének problematikáját abban a kontextusban vizsgálom, hogy az milyen összefüggést mutathat a *normativitással*. A normativitás kérdésének felmerülése nem magától értetődő kérdés a hitfejlődésben. Amennyiben a hitfejlődés maga egy csaknem automatikusan zajló folyamat – mint ahogy egy egészséges gyermek esetében sincs szükség valamiféle növekedésserkentő kezelésre a testi gyarapodásához –, úgy többnyire felesleges a normativitásról előíró módon beszélni. Egy automatikus folyamatban az ember passzív résztvevő, akivel *megtörténik* a fejlődési folyamat sodrása – szerepe maximum akkor lehet benne, ha valamiféle tényező gátat emelne a fejlődés előrehaladásában. Ha azonban a hitünk fejlődése nem történik meg önmagától, hanem ahhoz a mi döntéseinkre és aktív beavatkozásunkra is szükség van, magától értetődően felmerülhet a felelősség kérdése is: vajon normatívnak nevezhetjük-e ha törekszünk a hitünk fejlődésére? Erkölcsi kötelességünk-e keresztyénként a hitünk fejlődésén dolgozni?

Amikor hitfejlődésről beszélek munkámban, alapvetően *James Fowler* elméletére támaszkodom, aki a hit fejlődését – kutatásaira alapozva – hét fázisban írta le.<sup>3</sup> A fowleri teóriában ugyancsak küzdelmes kérdésnek tűnik, hogy a hitfejlődés folyamatát lehet-e bármiféle értelemben normatívnak nevezni. Nem mondhatjuk, hogy maga Fowler ebben a kérdésben kellően határozott álláspontot képviselt volna.

---

<sup>3</sup> Itt nincs lehetőség arra, hogy a fowleri hitfázisokat részletezzem, de doktori disszertációmban az olvasó részletes bemutatást találhat erről: SITKU Tibor (2022): *A fowleri hitfejlődés-elmélet értékelése és lehetséges implikációi a homiletika, a poimenika és a missziológia területein*. <https://doktori.hu/index.php?menuid=193&lang=HU&vid=24919>.

Egyrészt a távolmaradás hangnemében beszél arról a szélsőségről (például a behaviorista elméletek kapcsán), amely hajlamos azon személyeket passzívnak ábrázolni, akiknek cselekvésmintái a környezet révén nagyban meghatározottak.<sup>4</sup> A fowleri elmélet egy aktív, innovatív szubjektum és egy dinamikus, állandóan változó környezet kontextusában zajlik – vagyis azt látjuk, hogy az ember nem egy teljes passzivitásban sodródó résztvevője saját hitfejlődésének; ez pedig akkor is igaz, ha Fowler nem tagadja az ember genetikai potencialitását, mely a lehetőségeit bizonyos tartományokra szűkítheti.

Másrészt azonban Fowler attól is óvakodik, hogy egyértelműen kimondja, a hit fejlődése normatív feladata lehet a hívőnek: „a hit területén azt az állítást, hogy a fejlettebb szakaszok jelentős mértékben megelőlegebbek a kevésbé fejlettekhez képest, még nagyobb óvatossággal és fenntartásokkal kell megfogalmazni, mint a kognitív vagy erkölcsi gondolkodás területein.”<sup>5</sup> A fowleri gondolat tehát nem tűzi ki normatív célként, hogy az embernek kötelessége lenne a legmagasabb hitszint elérése – inkább arról beszél, hogy a személynek meg kell nyílnia a Szentlélekkel történő szinergikus együttműködésre, ez a lehetőség pedig ösztönző lehet a növekedése szempontjából.<sup>6</sup>

Az óvatosság véleményem szerint feltétlenül erény egy olyan hitfejlődési elmélet kapcsán, mely hierarchikus, egymásra épülő szerkezetben beszél a hitről, ezzel a felépítéssel pedig csaknem tálcán kínálja magát, hogy a későbbi hitszinteket jobbnak tartjuk a korábbiaknál. Azonban azt a kérdést is megfogalmazhatjuk, hogy a túlzott óvatosság a *keresztyén hit* szempontjából mennyire lehet indokolt? Ha hiten nem a fowleri értelemben vett, meglehetősen általánosan megfogalmazott emberi jelenséget értjük, hanem a keresztyénség hitszemléletét, mennyire változtatja meg ez a vizsgált kérdéshez való viszonyulásunkat? Vajon nevezhetjük a keresztyén ember normatív feladatának, hogy törekedjen a hite „fejlesztésére” (értsünk bármit is az utóbbi fogalom alatt)? A válaszkeresés első lépéseként szeretném a normativitás fogalmát és lényegi aspektusait megvizsgálni.

---

<sup>4</sup> FOWLER, James (1995): *Stages of Faith*. New York, Harper One. 100.

<sup>5</sup> I. m. 101.

<sup>6</sup> FOWLER, James (1984): *Becoming Adult, Becoming Christian*. San Francisco, Harper & Row Publishers. 74–75.

## 2. A normativitás jelentése és fontosabb tartalmi kérdései

Szinte közhelyszerű a kijelentés, hogy ha valamit szeretnénk jobban megérteni, mindig érdemes lehet a fogalmak tisztázásával kezdeni. A *normativitás*, *normatív* és *norma* kifejezések kapcsán talán nem tűnik túl fontosnak ezek elemzése, hiszen a hétköznapi beszéd is használja őket mint teljesen világos fogalmakat, melyek nem szorulnak magyarázatra. Ahogy azonban látni fogjuk, nem mindegy, minek a keretében beszélünk normativitásról, hiszen a fogalom nem pontosan ugyanazt takarja a filozófiában, szociológiában vagy éppen az erkölcszociológiában.

### 2.1 A „normativitás” kifejezés jelentése

Első megközelítésben a normativitás köznyelvi szinten olyasféle szabályt vagy eljárást jelent, amely kötelező módon megszabja valaminek a végrehajtását, illetve a személyek magatartását.<sup>7</sup> A normativitás így tehát egy megkerülhetetlen teendő, ami többnyire a normatív jellegű intézkedésekben és rendelkezésekben ölthet formát. Azt gondolom, a fowleri hitfejlődés-elmélet vagy akár csak a keresztyén hit maga ebben az értelemben semmiképpen nem nevezhető normatívnak: nem is lenne túl szerencsés egyfajta kikényszerített és törvények által előírt cselekedetként feltüntetnünk a hit fejlesztésének feladatát.

Ezzel szemben sokkal hasznosabb, ha a *norma* kifejezésből indulunk ki, amely a latin nyelvből érkező szó, és a kézművesség területéről ered. A norma eredetileg az ácsmester szögmérője volt (az *angulus normalis* a helyes szöveget jelenti), nyelvileg pedig rokonnak tűnik a napóra mutatóját jelölő görög *gnómon* kifejezéssel, mely a *gignószkein* („tudni” vagy „ismerni”) igéből képződött. Hasonló képi háttere van a *canon* („mérőzsinór” vagy „szintvonalzó”) terminusnak, mely később fő fogalomává vált a jogi nyelvben, ahogy az valószínűleg a norma kifejezéssel is történhetett, amikor az emberi viselkedésre alkalmazott mérőzsinór értelmében kezdték használni.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> [n. n.] [é. n.]: *Normatív*. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/n-40903/normativ-41844/> (utolsó megtekintés dátuma: 2022.12.01.).

<sup>8</sup> WEBER, Helmuth (2001): *Általános erkölcszociológia*. Budapest, Szent István Társulat. 95.

A kánon és a norma szavak együttes tárgyalása a teológiai megközelítés miatt különösen is indokoltnak tűnik. *Kristofer Carlson* úgy fogalmaz, hogy a latin több mint 1500 éven át a teológiai diskurzus nyelve is volt, ahol a *norma normans* megjelölés „az uralkodó szabályt” jelentette, mely lényegét tekintve maga a teljes Biblia. Ezzel szemben például a hitvallások által leírt normatív hit csupán másodlagos norma, mely az elsődleges normára, azaz a Szentírásra támaszkodik.<sup>9</sup> A *norma normans non normata* a reformáció nyelvén szólva tehát a kanonikus Szentírás, amely felett már nincs norma a hívó számára, és amelynek tekintélye minden dogmatikai látásmód, hivatalos egyházi megnyilatkozás vagy liturgiai rend felett áll.<sup>10</sup>

Bár tanulmányom bevezetőjében James Fowler hitfejlődési elméletére utaltam, aki a hitet általános emberi jelenségként értelmezte, a hit fejlődését most kifejezetten a biblikus vagy keresztyén hit fejlődésére vonatkoztatom. (A kettő közti különbségről a későbbiekben lesz szó.) A keresztyén hit fókuszában a *norma normans* szerepe kiemelten fontossá válik. Ez azt jelenti, hogy amennyiben egyáltalán normatívnak véljük a hit fejlődésének feladatát az ember számára, ennek mikéntje a Szentírás tanításaiban keresendő mint abszolút normatív iratban. Vajon beszél-e a Biblia úgy a hitünkről, mint amelynek növekedéséért és kibontakozásáért felelősek vagyunk? Mielőtt ezzel a kérdéssel foglalkoznánk, meg kell kicsit pontosabban is határozni a normativitással kapcsolatos tartalmi kérdéseket – azaz tulajdonképpen azt, hogyan működik a teológiában a normativitás.

## *2.2 A normativitás tartalmi-diszciplináris kérdései és a teológiai etika*

Amikor a norma milyenségéről és természetéről beszélünk, az sem teljesen mindegy, melyik diszciplína keretében próbáljuk ezt a fogalmat megérteni. Így például a *szociológiában* olyan magatartásformákat nevezhetünk normáknak, melyeket a társadalmi együttélésben bizonyos állandósággal gyakorolnak, esetleg egy adott csoport többsége

---

<sup>9</sup> CARLSON, Kristofer (2007): *What Is Normative in Theology?*

[https://www.academia.edu/959266/What\\_is\\_Normative\\_in\\_Theology](https://www.academia.edu/959266/What_is_Normative_in_Theology) (utolsó megtekintés dátuma: 2022.12.01.).

<sup>10</sup> JENSON, Robert W. (1997): *Systematic Theology Volume 1: The Trine God*. Oxford – New York, Oxford University Press. 26.

helyesli, kívánja vagy követeli ezeket. Ebből a normaszemléletből az is következik, hogy mivel a normák a társadalmi konstrukciók és döntések eredményeiként születnek, alapvetően változtathatók és változnak is a társadalmi változások függvényében.<sup>11</sup>

Ezzel szemben a *pszichológiában* a normák gyakran az egyénre vonatkoznak: a pszichológiai eszmélkedés a normatívát az adott személy élethelyzete és igényei felől ragadja meg, így a normák általános érvényessége legalábbis vitatható.<sup>12</sup>

A norma természetének kérdése természetesen a *filozófiai* szemléletmódban is szerepet játszik. Az egyik legfontosabb dilemma – mely jelen vizsgálódásom szempontjából különösen is jelentőségteljes – természetesen az, hogy a normativitásnak alapvetően leíró vagy előíró karaktere van? Amennyiben a norma az utóbbihoz tartozik, erkölcsi normákról kell beszélnünk, vagy más kifejezést használva, normatív etikáról. Ebben a megközelítésben hasznos a különbségtétel a metaetika és a normatív etika között. Előbbi alapvetően olyasféle kérdésekre keresi a választ, mint pl. „mit jelentenek bizonyos etikai szavak és kijelentések?” vagy „hogyan igazolhatók bizonyos etikai állítások?”, míg a normatív etika alapvető kérdése így szól: „vajon egy adott cselekvés helyes-e erkölcsileg?”<sup>13</sup>

Azt gondolom, világos a különbség a két típusú szemléletmód között. Azonban ha döntést szeretnénk hozni, és a keresztyén hitünk lényegi természetét illetően inkább a normatív etika mellett foglalunk is állást (azaz kijelentjük, hogy a normativitás a helyes erkölcsi cselekvésről szól), a filozófiai és teológiai megközelítés között még mindig marad egy nagy különbség: mégpedig a *végző vonatkoztatási pont* kérdése.

A filozófiai etikában a normatív cselekvés alapja végső soron az a meggondolás, hogy az embernek emberi létének megfelelően kell cselekednie. Ez egyfajta természetes szükségyszerűség, amely emberlétünk lényegéből következik, és erkölcsi törvénnyé csak

---

<sup>11</sup> WEBER (2001), 97.

<sup>12</sup> I. m. 98.

<sup>13</sup> A metaetika és normatív etika közötti különbséggel analóg a metateológia és normatív teológia nézőpontja közötti különbség is: előbbi például azt vizsgálja, hogyan működik a vallásos nyelv és hogyan igazolhatunk teológiai állításokat, míg utóbbi olyasféle felvetésekre igyekszik válaszolni, mint pl. „Van-e Isten?” vagy „Milyen Isten természete?” (POLLMAN, Karla (2009): Normativity, Ideology, and Reception in Pagan and Christian Antiquity: Some Observations, In: JACOBSEN, Anders-Christian (szerk.): *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*. Vol I. Langelandsgade, Aarhus University Press. 53.

valamiféle törvényhozással tehetjük.<sup>14</sup> Szerintem jól írja Sebestyén Jenő, hogy a filozófiai etikák elvi álláspontjukból fakadóan „mindent az emberből akarnak felépíteni”. Filozófiai alapon születik meg a független morál (*morale indépendante*), mely erkölcsileg is függetleníti az embert Istentől, és zsinórmértékké is az emberi akaratot teszi.<sup>15</sup> A filozófiai fókusz még szűkebbre állítva azt mondhatjuk, hogy a végső szubjektív norma az emberi értelem (illetve az értelemről vezérelt lelkiismeret) lesz.

Ezzel szemben a *teológiai* normatív etika végső alapja nem pusztán az emberi racionalitás (noha természetesen az szükségszerű komponens), hanem a hit érénye és a hit által megvilágosult értelem ténye. A hit tárgya elsődlegesen pedig Isten – az erkölcsi szabályok objektív alapja így Isten akarata.<sup>16</sup> Isten azonban nem teljesen olyan értelemben erkölcsi lény, mint az ember, mert neki nemcsak abszolút személyisége, hanem abszolút morálja is van: ha Ő adta a normákat, akkor lehetetlen, hogy azok alá lenne vetve. Így tehát nincs *lex aeterna* (végső törvény), ami még Isten felett is állna. Sebestyén azt mondja, hogy az erkölcs ősalapja maga Isten, aki – Kálvin szavait idézve – „bonorum omnium fons et origo”, vagyis minden jó dolog forrása és eredete.<sup>17</sup>

Eddigi vizsgálódásunkat összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy amennyiben normativitás alatt a *normatív etikát* értjük, és annak teológiai szemléletmódját kívánjuk követni, ebből egy olyan erkölcssteológiai megfontolás következik, miszerint Isten és az Ő (Szentírásban is kijelentett) akarata mutatja számunkra az utat. Ahogy Geisler fogalmaz: „Az etika azzal foglalkozik, aminek lennie kellene, nem azzal, ami van. A keresztyének etikai kötelességeiket nem a keresztyénség mércéjében, hanem a keresztyének mércéjében – vagyis a Bibliában – találják meg.”<sup>18</sup>

Ebből a gondolatból azután az is következik, hogy a keresztyén etika deontologikus természetűvé válik, mert keresztyén nézőpontból szemlélve egy tisztán deskriptív etika nem etika, hanem inkább valamiféle „keresztyén szociológia” lehet csupán.<sup>19</sup> A deontologikus (azaz kötelességközpontú) és teleologikus (eredményközpontú) etika teljesen más szemszögből közelít az erkölcsi normativitáshoz.

---

<sup>14</sup> HÄRING, Bernhard Csr (1997): *Krisztus törvénye I.* Pannonhalma – Róma, Várszegi Asztrik OSB. 229–230.

<sup>15</sup> SEBESTYÉN Jenő (1993): *Református etika.* Budapest – Gödöllő, Iránytű. 99.

<sup>16</sup> HÄRING (1997), 230.

<sup>17</sup> SEBESTYÉN (1997), 101.

<sup>18</sup> GEISLER, Norman (1989): *Christian Ethics.* Leicester, Apollos. 23.

<sup>19</sup> I. m. 23.

A teleologikus etikai elméletek kiindulópontja egy olyan, jóról alkotott kép, amelyből azután a helyes és helytelen fogalmát szokták levezetni. Másként megfogalmazva, a teleologikus etika szerint egy cselekedet helyességét az általa előidézett jó állapotokból érthetjük meg: ha egy tettnek például valamilyen szempontból számunkra hasznosak a következményei, akkor az erkölcsileg helyes cselekedetnek minősülhet. A deontologikus etikában ezzel szemben a cél „nem szentesíti az eszközt”, hanem pont ellenkezőleg: vannak alapvető erkölcsi szabályok és elvek, melyek normatívak, és amelyek alapján egy cselekedetet helyesnek vagy helytelennek kell neveznünk – függetlenül attól, hogy milyen állapothoz vezetnek.<sup>20</sup> Egyszerűbben összefoglalva, a teleologikus etikában a várható eredmény mondja meg, mi az erkölcsileg helyes, míg a deontológiai szemléletben az alapvető erkölcsi szabályok.

A normativitás természetéről szóló elmélkedésünkben ezen a ponton most megállunk. Az eddigi útbejárás során a következő pontokban foglalhatjuk össze a lényegét:

- (1) Keresztyén hitünk szempontjából a normativitás alapja Isten akarata, melyet a Szentírásban kinyilvánított (*norma normans*).
- (2) A keresztyén hit lényegéhez hozzátartozik, hogy a normáról ne csak metaetikai módon, hanem *normatív etikaként* is beszéljünk, vagyis előíró jelleggel.
- (3) A keresztyén erkölcsi normativitáshoz leginkább a deontologikus (kötelességközpontú) etikai nézet áll közelebb.

Feltűnő lehet az olvasónak, hogy az eddigiekben a *keresztyén hit* szemszögére tettük a hangsúlyt, amikor a normativitás mibenlétét kívántuk megragadni. Ahogy azonban a korábbiakban jeleztem, a fowleri hitfejlődés-elmélet *általános értelemben* beszél a hitről, mint ami univerzális emberi jelenség, és nem kifejezetten a keresztyénség hitértelmezésére koncentrál. Véleményem szerint ez nem elhanyagolható szempont: ha hit alatt kifejezetten a keresztyén hitet értjük, a normativitás máris megragadhatóbb közelségbe kerülhet. A következő szakaszban ezért a normativitás kérdését a keresztyén hit fejlődésének kontextusában szeretném megvizsgálni.

---

<sup>20</sup> BYRNE, Peter (1992): *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*. London, St. Martin's Press. 86.



### 3. A normativitás és a keresztyén hit

#### 3.1 A keresztyén hit újszövetségi megközelítése

Az előző szakaszban megfogalmazott gondolatok kapcsán úgy vélem, vízvázasztó lehet, hogy a normativitást egy általános hitfejlődési keretben és egy általános hitfogalom mentén vagy kifejezetten a keresztyén hit természetét figyelembe véve próbáljuk értelmezni. Keresztyén teológusként magától értetődő számomra, hogy utóbbi mellett döntsek, azaz a hitet különösen is az Újszövetség által meghatározott és körülírt valóságként kezeljem. Ehhez fontosnak látom hozzátenni, hogy a fowleri hitfogalom – mint az tipikus a társadalomtudományi szemléletű elméleteknél – nem számol igazi mélységében Isten mint létező fejlődésbeli szerepével, hanem a hitről és vallásról pusztán emberi jelenségként beszél. Fowler esetében a hit tehát inkább valamiféle emberi funkció, melynek tartalmi elemei nem jelennek meg markánsan hitfejlődési felfogásában. Ahogy azonban Streib is megjegyzi, a hitnek (*faith*) és a hiedelemnek (*belief*) vagy vallásnak (*religion*) ez a merev szétválasztása nem szerencsés: mivel lényegi kapcsolat van a hit sajátos *formája és tartalma* között, indokolatlan éles határokat vonni a kettő közé.<sup>21</sup> A teológiai eszmélkedésnek tehát feltétlenül szükséges abból kiindulnia, hogy Isten valóságos, így az ember hitfejlődése nem érhető meg Isten személyének nélkülözésével. Végül is a hitünk a keresztyén felfogás szerint nem pusztán mentális képesség, hanem ajándékjellegű adottság. Ahogy Siba Balázs írja, a hívő ember „abban a tudatban él, hogy van Valaki a túloldalon, s hogy ezzel a Valakivel, Istennel párbeszédbe kerülhet”. Természetesen nem tagadhatjuk le, hogy e mögött bizonyos misztikus aspektusokat is látnunk kell, melyeket nem tudunk megfejteni tudományos szemléletmóddal.<sup>22</sup> Ugyanakkor a hit keresztyén értelmezése véleményem szerint megszüntetheti azt a hiátust, amivel a fowleri paradigma rendelkezik, mert formát és tartalmat összekapcsol egymással. De milyen is keresztyén megközelítésben a hit?

---

<sup>21</sup> STREIB, Heinz (1991): *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory*. Frankfurt am Main, Peter Lang. 171.

<sup>22</sup> SIBA Balázs (2010): *Isten és élettörténet*. Budapest, Loisir Könyvkiadó. 65.

Természetesen nincs most lehetőség arra, hogy egy minden részletre kiterjedő elemzést végezzünk a bibliai hit mibenlétéről, de úgy vélem, a legalapvetőbb jellegzetességekre ki kell térnünk.

A leginkább használt és ismert hitfogalom az Újszövetségben a görög *πιστις* főnév, valamint a vele rokon *πιστεω* ige. Bultmann meghatározása szerint a hit az embernek „az a magatartása, amelyben átveszi az Isten igazságának (*dikaioszüné theou*) ajándékát, és amelyben az isteni üdvözítő tett órá vonatkozóan megvalósul”. Másként fogalmazva, a *πιστις* a *dikaioszüné* vételének feltétele, s tulajdonképpen azoknak a cselekedeteknek a helyére lép, melyeket a zsidó szemlélet tekint kikötésnek.<sup>23</sup>

Erickson szerint a *πιστεω* igének kettős jelentése van. Egyrészt arra a cselekedetre utal, amikor valaki (főként vallási értelemben) elhisz vagy elfogad egy állítást igaznak. Jó példa erre a Mt 9,28, amikor Jézus megkérdezi a hozzá odatérő vak emberektől: „Hiszitek-e, hogy én ezt meg tudom tenni?”. Számos ehhez hasonló megfogalmazás fordul elő, melyek a hitnek arra az aspektusára világítanak rá, miszerint az valaminek az igazsága melletti állásfoglalás, vagy másként fogalmazva az igazság deklarációja és hitvallászerű kinyilvánítása. Másrészt a *πιστεω* ige hordoz egyfajta személyes bizalmat is, mely különbözik a deklarált hitvallástól. Különösen szemléletes textus ezzel kapcsolatban a Jn 1,12: „De mindazoknak, akik befogadták, akik hisznek az ő nevében, hatalmat adott, hogy Isten gyermekeivé legyenek...”. Ez a megfogalmazás nem csupán azért szemléletes, mert a befogadás aktusa és a hit egymás mellett szerepelnek (így a hit bizalomjellegét hangsúlyossá teszik), hanem mert *Jézus nevében* történik a cselekmény: a zsidó felfogásban valakinek a nevét az illető személyével kötötték össze. Így a Jézus nevében való hit gyakorlatilag egyenértékű a Jézus személye felé mutatott bizalommal.<sup>24</sup>

Berkhof ehhez hasonlóan beszél az újszövetségi hitfogalomról, habár az elsőként említett, hitvallásjellegű megközelítéshez is bizalmat társít. Szerinte a hit első megközelítésben olyan intellektuális meggyőződés, mely nem személyes vizsgálatokon, hanem a mások tanúságételébe vetett bizalmon alapszik. Vagyis: nem azért hiszünk el valaminek az igazságtartalmát, mert magunk jutottunk el bizonyos vizsgálati módszerek segítségével erre a következtetésre, hanem mert megbízunk azok szavában, akik az

---

<sup>23</sup> BULTMANN, Rudolf (2003): *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, Osiris Kiadó. 255.

<sup>24</sup> ERICKSON, Millard J. (2013): *Christian Theology*. Grand Rapids, Baker Academic. 869–870.

igazságról tanúskodnak. Berkhof szerint a hit másik formája az Istenbe és Krisztusba vetett bizalom és hűség, vagyis személyek felé mutatott elköteleződés. A kettő össze is tartozik egymással, és az utóbbi megelőzi az előbbit: mivel bízunk Krisztus személyében, így bizalomteljesen igaznak tartjuk a Tőle származó tanítást, szavakat, tanúságtételt is.<sup>25</sup>

A szinoptikus evangéliumokban a hit leginkább Jézus csodatételeihez kötődik, mint a hiányt szenvedő emberek bizalma a Messiás felé. Jézus mintegy a hitre adott válaszul teszi a csodákat, tanítványai azonban hitüket gyakorolják, amikor Isten általuk csodákat tesz (lásd pl. Mk 11,22–24; Mt 17,19–21). A szinoptikus tradícióban a *πιστις* többnyire a csodákkal kapcsolatban fordul elő, János evangéliumában pedig maga a főnévi forma nem is szerepel, ám a *πιστεuo* ige közel száz alkalommal megtalálható. A jánosi szövegkorpuszban tizenkétszer a *hōti* kifejezés is kapcsolódik a *πιστεuo* fogalomhoz, mely a „hinni azt, hogy...” fordításban adható vissza leginkább. Minden ilyen összekapcsolásban (leszámítva a Jn 9,18-at) krisztológiai meggyőződéseket hordozó kijelentések állnak, és többnyire azt a hitet artikulálják, miszerint Jézus a Messiás, Isten Fia, aki Istentől érkezett. Harminchatszor János a *πιστεuo*-t a „hinni valamiben” értelemmel tölti meg, mely többnyire a Jézus személyébe vetett hitre vonatkozik.<sup>26</sup>

A páli teológiában a *πιστις* főnév mintegy 142 alkalommal fordul elő, kiemelve hogy a keresztyének Jézusba vetik hitüket és „belekerülnek” a Vele való egyesülésbe. A páli teológia hangsúlya a hit kapcsán Bultmann szerint az engedelmesség: a Róm 1,5-ben az apostol össze is kapcsolja egymással a két fogalmat, amikor a „hit engedelmességéről” beszél, ezzel jelölve apostolságának célját. Ha a hit valódi engedelmességben mutatkozik meg, akkor nem érheti az a gyanú, hogy teljesítmény volna – hiszen a teljesítményben az akarat nem feladni kívánja magát (mint az Isten felé forduló hitre az jellemző), hanem érvényesülni szeretne. Az engedelmesség azonban lemond a teljesítményről, és elfogadja az üdvösség Istentől elrendelt útját – így a „régí Én” helyén kialakul az „új Én” –, állítja Bultmann.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> BERKHOF, Louis (1976): *Systematic Theology*. Edinburgh, The Banner of Truth Trust. 493–494.

<sup>26</sup> GREEN, Joel B. – MCKNIGHT, Scot – MARSHALL, I. Howard (szerk.) (1992): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, InterVarsity Press. 225.

<sup>27</sup> BULTMANN (2003), 255–256.

A fenti rövid áttekintés alapján egyértelműnek tűnik, hogy az újszövetségi hitfogalom egyszerre hordoz magában intellektuális döntést, mely igaznak nyilvánítja azok tanúságtételét, akik a Jézusról szóló hagyományokat közvetítik számunkra: vagyis a Krisztus tetteiről, a Vele történekekről beszámoló híradásokat, valamint Jézus konkrét tanításait. A hit tehát ismeret, a Krisztusról szóló tanúságtétel tartalmának engedelmes belátása, de közben jóval több is annál. A kortárs rendszeres teológia egyik legismertebb szerzője, Wayne Grudem szerint *üdvöztető hitről* kell beszélnünk, amely természetesen nem nélkülözi az előbb említett ismeretet, ugyanakkor nemcsak a Jézusról szóló tanúság elfogadása, hanem a Jézus személyébe vetett bizalom is. Sőt, a két dolog, vagyis a hittartalmak *ismerete* és a Jézus felé mutatott *bizalom* egymást erősítve működnek: amikor újabb és újabb dolgokat megtudunk Krisztusról, ez növeli a Bele vetett bizalmunkat. Grudem szerint a hit ezért és emiatt *növekvő entitás*, melyet Isten és Jézus egyre jobb megismerése táplál.<sup>28</sup>

Úgy vélem, ez a gondolat most fontos végszó ennek a rövid szakasznak a végén. Ha a keresztyén hit táplálható, növekedni képes, ahogy az egy bizalmi kapcsolat esetében elvárható jelenség, akkor úgy kell látnunk ezt a hitet, mint ami összefüggésbe hozható a fejlődéssel. Az előző szakaszban tárgyalt, Fowler által bevezetett általános hit és a most bemutatott keresztyén hit legmarkánsabb vonásait a következő ábrán lehet a legjobban szemléltetni.

**1. táblázat:** A fowleri hitfogalom és a keresztyén hitfogalom lehetséges eltérései

Fowler hitfogalma	Keresztyén hitfogalom
A hit univerzális <i>emberi</i> jelenség.	A hit <i>isteni</i> ajándék.
A hit jelentést és koherenciát ad.	A hit által Isten üdvösséget ad.
A hit bizalmi kötődés bizonyos értékek, szimbólumok és az élet „mestertörténete” felé.	A hit bizalom a keresztyén tanúságtétel igazságában, valamint bizalom Isten és Krisztus személyében.

<sup>28</sup> GRUDEM, Wayne (2000): *Systematic Theology*. Grand Rapids, Zondervan Academic. 712–713.

A táblázatban szereplő kijelentések némi finomításra szorulhatnak. Így például fontos kiemelnünk, hogy bár a jelentésadás és koherencia képességét Fowler hitfogalmához soroltam, ez nem jelenti azt, hogy a keresztyén hit ne adna jelentést és ne biztosítana koherenciát a keresztyén hívő számára. A hit isteni ajándékjellege ugyancsak nem zárja ki, hogy a keresztyén hitet is jellemezhetik emberi vonások. A fenti összegzés tehát elsősorban arra kívánt rávilágítani, hogy ha a hit fejlődéséről nem általánosan, hanem a keresztyénség által használt értelemben kívánunk beszélni, a hangsúlypontok megváltozhatnak. Kérdés azonban, a keresztyén hit szempontjából mit is jelenthet a fejlődés.

### *3.2 A keresztyén hit fejlődésének két ellentétes komponense*

Vajon fontos feladatnak szabad-e nevezni, hogy az előzőekben leírt keresztyén hitünk fejlődjön? Van-e a fejlődésnek valamiféle végcélja? Mi motiválhatja ezt a fejlődést, és hogyan zajlik le? Mennyire befolyásolják a hit fejlődését azok a társadalmi folyamatok, melyek között élünk?

Az ehhez hasonló kérdéseket számtalan módon lehet megragadni és megválaszolni. Ha különösen is az utolsóként megfogalmazott dilemmából indulunk ki, akkor ehhez érdemes lehet átgondolni azt a két tényezőt, mely a normativitás kapcsán a fejlődést lendületben tartja a társadalomban. Kérdésként merülhet fel bennünk, hogy a keresztyén hitünk normativitása vajon független-e attól a társadalmi kontextustól, amelybe mintegy beleágyazódik.

Első megközelítésben talán azt válaszoljuk, hogy a vallási normativitás függetlennek tetszik a tényleges társadalmi kontextustól. A hagyományos elképzelés úgy szól, hogy a keresztyén normákra nincsenek hatással a társadalmi trendek, hiszen hitünk normatív alapja egyedül a Szentírás – míg a modern szemléletmód szerint ez nem igaz, ui. a vallási normativitás és a társadalmi konvenciók elkerülhetetlenül hatnak egymásra. Jaco S. Dreyer tanulmányában úgy fogalmaz, hogy minden cselekvést a társadalomban hagyományok és kollektív történetek befolyásolnak. Ricoeurre hivatkozva azt állítja, hogy ezeket a cselekvésünket befolyásoló kollektív narratívákat *társadalmi képzeletnek* nevezhetjük, melynek elsődleges szerepe a rend megőrzése. Ricoeur egyébként a társadalmi képzeletet is két komponensre bontja:

- ideológia: funkciója a megőrzés, a konzerválás, a normák fenntartása;

- utópia: funkciója a fennálló rend megkérdőjelezése, kritikája és alternatívák felkínálása.<sup>29</sup>

Az ideológia szerepe tehát nem más, minthogy a társadalmi képzeletet hosszú távon is fenntartsa, ám ez kórossá is válhat önmagában, ha egy rendíthetetlen és változhatatlan struktúrát hoz létre: az utópia ezen próbál segíteni azzal, hogy új megoldásokat, új távlatokat nyit, illetve folyamatos kritika alatt tartja az ideológiát a társadalomban. Ugyanakkor az utópia önmagában képes a valóság elől is menekülni, vagy olyan távlatokat nyitni, melyek elérhetetlenek számunkra. Ezt a jelenséget szokták eszképzizmusnak vagy a köznyelvi használatban légvárépítésnek nevezni.

A társadalmi képzelet egészséges működtetéséhez az ideológiának szüksége van az utópia kritikai és felforgató hangjára, hogy megakadályozzon bizonyos torzulásokat, az utópiának viszont ehhez hasonlóan van szüksége az ideológia integratív és konzerváló erejére, hogy megakadályozza az eszképzizmust.<sup>30</sup>

Azt gondolom, hogy a fenti gondolatmenet, mely a társadalom kontextusában magyarázza a vallási normativitás folyamatos alakulását, a *keresztyéniségen és akár ez egyéni hitéleten belül* is hasonló módon kell működjön. Ugyanez a két komponens – vagyis az ideológia és az utópia – biztosíthatja a hitünk fejlődését. Ideológia alatt itt a hittartalmakat, ha úgy tetszik, a hit teológiáját és dogmatikáját értem, míg az utópia csoportjába olyan tényezők tartozhatnak, melyek a továbblépést, a fejlődést segítik, s amelyek a látáshoz, vízióhoz és a hit kibontakozásához, ezáltal fejlődéséhez sorolhatók. Vallási és teológiai normativitásaink, ahogy azok bizonyos hagyományokban konzerválódtak, nem nélkülözhetik a forradalmiságot, az előrelépést, a növekedést, az új formák megjelenését. A keresztyén hagyományokra, a teológiai meggyőződéseinkre szükségünk van, mert azok integrációt és identitást biztosítanak – ám, ahogy Dreyer írja, egyetlen hagyomány sem maradhat fenn innováció nélkül. Ha a hitben nincs innováció, vagyis törekvés a kibontakozásra és fejlődésre, fennáll a veszélye, hogy az ideológia negatív funkciót kezd betölteni. Az innovációnak azonban állandó kapcsolatban kell állnia a hagyománnyal, nehogy eszképzizmus legyen a hit fejlődéséből.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> RICOEUR, Paul (1986): *Lectures on Ideology and Utopia*. New York, Columbia University Press. 265–266.

<sup>30</sup> DREYER, Jaco S. (2004): Theological Normativity: Ideology or Utopia? In: Van der Ven, Johannes A. – Scherer-Rath, Michael (2004): *Normativity and Empirical Research*. Vol. 10. Leiden – Boston, Brill. 6–7.

<sup>31</sup> I. m. 7.

Azt látjuk tehát, hogy a hit fejlődésében mintegy kéz a kézben együtt munkálkodhatnak az ideologikus és utópisztikus vonások. A fejlődést maga Fowler egyébként úgy is láttatja, mint az egyensúlyi helyzetek megnyerésének és az egyensúly elvesztésének váltakozását: azaz maga a fejlődés nem más, mint a kibillentett egyensúly visszaállítására tett erőfeszítés – hogy aztán a fejlődés menete során újra olyan életfeladatokkal szembesüljünk, melyek a meglévő egyensúlyunk elvesztésére készítetnek.<sup>32</sup> Egy ilyen konstellációban talán kijelenthető, hogy az ideológiának (biblikus tanításnak, dogmatikának) az egyensúly megőrzésében, az utópiának pedig a kibillentésben lehet nagyobb szerepe.

Tanulmányom utolsó szakaszában egy gondolat kísérletre invitálok olvasóim: vajon ha a keresztyén hit fejlődését tartjuk szem előtt, amely egyszerre hordozza az ideológia és utópia vonásait, mit tűzhetünk ki normatív célként egy ilyen hit számára?

### *3.3 A keresztyén hit fejlődésének egy lehetséges perspektívája*

Azt gondolom, hogy ha a hit fejlődése alatt nem a fowleri értelemben vett általános hitet, hanem a tanulmányomban korábban bemutatott *keresztyén hitet* értjük, számos olyan szentírási textus előkerülhet csak az Újszövetség szövegéből, mely a növekedésről beszél. Az általános bibliai szemlélet és mindennapi tapasztalataink szerint is az élő dolgok növekednek. Így például Pál beszél az Isten ismeretének növekedéséről (Kol 1,10), valamint a szeretet, ismeret és tapasztalat gyarapodásáról (Fil 1,9; 1Thessz 3,12), vagy éppen a péteri levél Jézus Krisztus kegyelmében történő növekedésről (2Pt 3,18). Azt is olvashatjuk, hogy Isten adja a növekedést (1Kor 3,6–9). Végül feltétlenül emeljük ki az 1Pt 2,2–5 kapcsán, hogy a növekedésnek közösségi dimenziója is van az újszövetségi kontextusban: a keresztyén hívő nem elszigetelten fejlődik, hanem vele együtt épül a „lelki ház”, vagyis az Egyház maga, ahol a hívő ember a képi hasonlat szerint mint „élő kő” lesz része az épületnek.<sup>33</sup>

Nyilvánvalóan szerencsés volna egy átfogó biblikus áttekintés a növekedés-fejlődés kérdésében a teljes kép kedvéért. A fenti hivatkozások azonban illusztratív módon

---

<sup>32</sup> FOWLER (1995), 100–101.

<sup>33</sup> LÉON-DUFOUR, Xavier (1986): *Biblikus teológiai szótár*. Budapest, Szent István Társulat. 1024–1025.

megmutatják, hogy az újszövetségi keresztyén hit kapcsolatban áll a növekedéssel, amit a szöveg változatos képekkel, teológiai hangsúlyokkal, hasonlatokkal emel ki. Ha azonban arra a kérdésre keressük a választ, hogy a keresztyén hit fejlődésének mi lehet valamiféle célja, az Efezusi levél 4,12–14 egyfajta *locus classicus* szövegnek mutatkozhat:

„... hogy felkészítse a szenteket a szolgálat munkájára, a Krisztus testének építésére, míg mindnyájan eljutunk a hitnek és az Isten Fia megismerésének az egységére, az érett férfiúságra, a Krisztus teljessége szerinti nagykorúságra, hogy ne legyünk kiskorúak, akiket ide-oda dobál és hajt bármiféle tanítás szele az emberek megtévesztése és a tévelygés ravaszsága és csalárdsága által.”<sup>34</sup>

Schweitzer azt írja, a fenti igeszakasz egy olyan felnőtt hívő számára mutat célt, aki érti is, amit hisz, valamint ezzel párhuzamosan azzal is tisztában van, mit *nem* érdemes hinnie.<sup>35</sup> A textusból kiolvasható „érett” kifejezés a görög *teleios*, ami a teljességre, befejezettségre, célba érésre utaló szó, a szöveg pedig nemcsak az érett döntéshozatalt köti össze ezzel a teljességgel, hanem valamiképpen a másokkal való egységet is összekapcsolja a nagykorúsággal, melyet a férfiúság képes hasonlatával érzékeltet.<sup>36</sup> Ahogy Darrell L. Bock összefoglaló módon fogalmaz, Pál szavai itt az érett férfiúság alatt két dolog meglétét feltételezik: (1) a hitben másokkal megélt egységet és (2) Jézus megismerését. Az érett hívő olyan személyre utal, akinek tudatos hite van, ilyen értelemben „teljesen felnőtt”, és ha a közösség is ehhez hasonlóan érett hívőkből áll, képes a dolgokat megítélni, tisztán látni, megfelelően reagálni.<sup>37</sup> Ehhez jól illeszkedik Schweitzernek az a megjegyzése, miszerint a szövegben implicit ábrázolt, érett hívő nem csupán a hit növekvő ismeretével rendelkezik, és emiatt képes a vallási kérdéseket önállóan megítélni, hanem egy „másokkal megosztott szabadságban” él, s a hitbeli fejlődéséhez így a közösség irányában való tájékozódása is beletartozik.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> A textust az újonnan revideált Károli-Biblia (ÚRK, 2019) szövege alapján idéztem.

<sup>35</sup> SCHWEITZER, Friedrich (1999): *Vallás és életút*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója. 209.

<sup>36</sup> FOULKES, Francis (1981): *The Epistle of Paul to the Ephesians*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company. 122.

<sup>37</sup> BOCK, Darrell L. (2019): *Ephesians – An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IVP Academic. 128.

<sup>38</sup> SCHWEITZER (1999), 209–210.



Howard Clinebell lelkipogozásról és a keresztyén személyiségének növekedéséről szóló művében ugyancsak használja a fentebb említett „teljesség” kifejezést: megközelítése szerint a keresztyén élet növekedésének végső célja annak a teljességnek az elérése, melyet Krisztus az evangéliumok szerint eljövételével biztosított (Jn 10,10). Clinebell úgy véli, Jézusban egy olyan szeretetteli, növekvő személyiséget kell látnunk, akít ha csupán megérintettek, ugyancsak növekedést és gyógyulást tapasztaltak meg. A szegények, betegek, bűnösök Krisztussal találkozáskor nem pusztán valamiféle élményt élhettek át, hanem a találkozás egy növekedést elősegítő, a személyes életükben történő, továbblépésre ösztönző pillanat volt. Krisztusnak ez a csodálatra méltó elevenléte meghaladja az időt, tehát transzcendens jellegű – s amikor az ember találkozik Jézussal, egy új létezés (*new being*) veszi kezdetét az életében. Amikor ebben az új életben „Krisztus teljességére” igyekszünk a növekedési folyamat során, tulajdonképpen hozzá hűen akarunk élni az Istentől kapott lehetőségeinkkel – ahogyan Jézus is ezt tette és Istenhez hűen élt a Földön.<sup>39</sup>

Nyilvánvaló, hogy az efezusi szakaszt magyarázó kommentárokat még hosszasan idézhetnénk, ahogy a különféle teoretikusok és (gyakorlati) teológusok megközelítéseit is, annyi azonban a fentiekből világosnak tűnik, hogy a textus által leírt növekedésnek *egyéni és közösségi* oldala is van, végcélja pedig Krisztus megismerése. A közösség szerepét a keresztyén hitfejlődésben aligha lehet túlbecsülni, hiszen az egyén többnyire önmagát is a kapcsolatai függvényében határozza meg. Ahogy Pannenberg fogalmaz, az „ember rendeltetése a társadalmi élet minden területén az, hogy személy legyen, és másokkal együtt átmeneti vagy tartós közösségeket alkosson az azonos léthelyzet diktálta vagy szabadon választott feladatok megoldására”.<sup>40</sup> Az emberi képességek kibontakoztatása ezek szerint társadalmi feltételekhez, konkrétan szólva közösségi dimenzióhoz kötött. Pannenberg szerint a kibontakozás sikere múlik azon, hogy már kora gyermekkortól az egyénnek van-e kapcsolata egy közösséggel, ami „ráébreszti lehetőségeire. Rendeltetésünk a közösségben lesz kitapintható valósággá.”<sup>41</sup> Ehhez később azt az eszkatologikus gondolatot is hozzáteszi, hogy a tökéletes, Isten uralma alatt álló közösség végső soron csak a holtak feltámadásával és a végítélettel bekövetkező állapotban valósulhat meg. Így

---

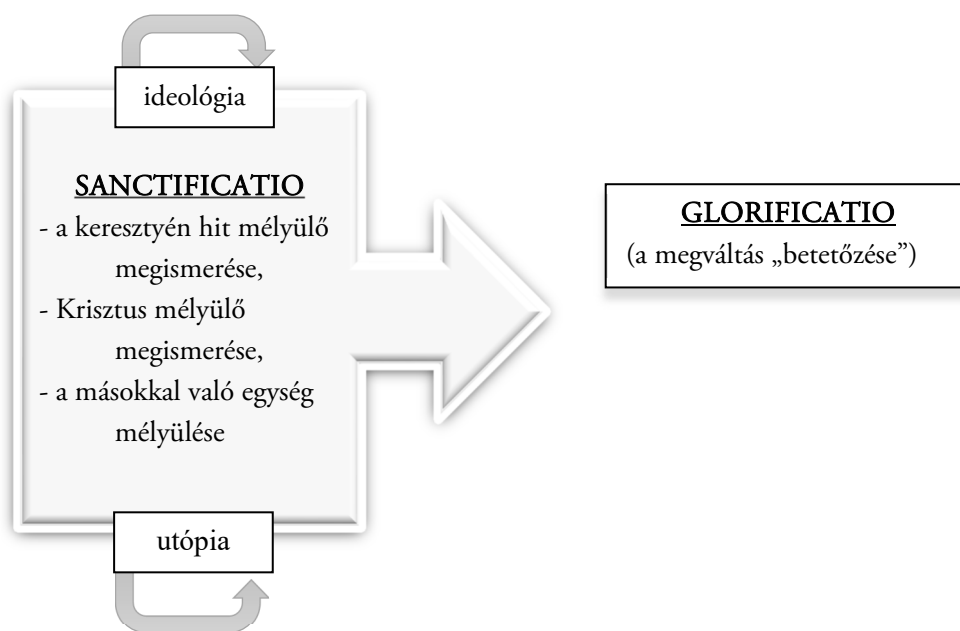
<sup>39</sup> CLINEBELL, Howard (1979): *Growth Counseling*. Nashville, Abingdon. 134–135.

<sup>40</sup> PANNENBERG (1998), 64.

<sup>41</sup> Uo.

a keresztyének „már ebben a világban is az eljövendő, végső, Isten szeretetétől áthatott emberi közösség fénykörében élnek.”<sup>42</sup>

Mit látunk tehát és hogyan összegezzük a fenti gondolatkísérletünket, mely a keresztyén hit fejlődése előtt kívánt valamiféle perspektívát felvázolni? Ha gondolatmenetünk helytálló, akkor egy olyasféle kép tárulhat lelki szemeink elé, ahol az egyén saját életútján a teljesség felé haladva növekszik, és ebben a folyamatban egyrészt egyre inkább megismeri saját hitét, másrészt az egyház mint közösség egységének megélésében is igyekszik előre haladni. Növekedése célja, és így keresztyén hitének fejlődése, eszkatologikus távlatok felé mutat – hiszen Krisztus megismerése olyan életprogram, amely transzcendens volta miatt túllép a jelen valóságon, és misztikus módon torkollik az örökkévalóságba. Mindezt a folyamatot a következő ábrával lehet szemléltetni.



**1. ábra:** *A keresztyén hit fejlődésének lehetséges perspektívája (Ef 4,12–14)*<sup>43</sup>

<sup>42</sup> I. m. 72.

<sup>43</sup> Saját készítésű ábra.

A fenti ábrán a *santificatio* 'megszentelődés' és a *glorificatio* 'megdicsőülés' szavakat használtam. Ennek oka, hogy mindkét kifejezést igen frappánsnak érzem a hitbeli növekedés szempontjából. A megszentelődés a teológiai gondolkodásban tipikusan folyamatjellegű, hiszen a keresztyén ember földi sorsának egészét magában foglalja, és feltételezi a hitben való növekedés előrehaladását is. Eszerint megszentelődni annyit jelent, hogy fokozatosan mélyülünk Krisztus megismerésében. A glorifikáció ezzel szemben az a beteljesedett állapot, amely az embert földi életpályája után várja. Természetesen erről az állapotról nem alkothatunk itt és most pontos képet – másként fogalmazva, a glorifikáció a bibliai textusokban is többféle módon jelenik meg: semmiképpen nem egzakt tanításként, hanem sokszor inkább szimbolikus képekbe ágyazottan (például a nagy vacsora vagy a menyegző leírásaiban).<sup>44</sup> Az ábra bal oldalán jelenik meg a korábban tárgyalt ideológia és utópia, mint amelyeknek dialektikus feszültsége adhatja a fejlődés potencialitását, lendületét és előrehaladását.

Mondhatjuk tehát akkor, hogy a keresztyén hit fejlődésének normatív célja, hogy növekedjünk Krisztus megismerésében és az egymással való egységben, egészen a glorifikáció állapotáig? Véleményem szerint a Szentírás teológiája ebbe az irányba terelget minket, ám amikor olyan célokat tűz ki elénk, mint a fenti versben olvasható „Krisztus teljessége szerinti nagykorúság”, akkor ezzel tulajdonképpen elérhetetlen magasságba helyezi a fejlődés lehetséges végcélját. Nevezhetjük ezt a korábbi szóhasználattal egyfajta utópiának, mely arra emlékeztet bennünket, hogy bár növekedhetünk és fejlődhetünk a hitünkben, soha nem fogunk földi életpályánk során eljutni erre a tökéletességre.

---

<sup>44</sup> A *sanctificatio*ról ilyen folyamatjelleggel beszél Erickson klasszikusnak nevezhető teológiai művében (ERICKSON, Millard J. (2013): *Christian Theology*. (3. kiadás). Grand Rapids, Baker Academic. 897.). Ehhez hasonlóan folyamatként tárgyalja Berkhof is, aki szerint a földi életút során a *sanctificatio* soha nem vezet el a tökéletességhez (BERKHOF, Louis (1976): *Systematic Theology*. Edinbrough, The Banner of Truth Trust. 534.). Végül említünk meg egy kortárs rendszeres teológust, Grudemet is, aki úgy vélekedik, a megszentelődés élethosszig tartó folyamat, mely a halál pillanatáig biztosan tart (GRUDEM, Wayne (2000): *Systematic Theology*. Zondervan. 748–753.). A glorifikáció ezzel szemben már a megváltás utolsó lépése, mondhatni annak betetőzése, mely a halál után vagy a feltámadást követően lesz az ember létállapotának részévé (GRUDEM (2000), 829.). Hasonlóan vélekedik Erickson is, aki hozzáteszi, hogy a glorifikációnak individuális és kollektív eszkatológiája is van (ERICKSON (2013), 924.).

Ugyanakkor a távolba mutató vagy messze fölénk magasodó végcél mégis befolyásoló erővel bír hitünk fejlődésében: jogos lehet tehát a fejlődés normativitása kapcsán arról beszélnünk, hogy elsősorban a fejlődés *iránya* tekinthető normatívnak. Ha nem is érhetjük el itt és most a teljes nagykorúságot, tudhatjuk, merre szükséges lépéseket tennünk ez ügyben.

#### **4. Konklúzió: milyen hit fejlődéséről beszélünk?**

A fenti gondolatkísérlettel szeretnék most pontot tenni jelen írásom végére – tudva azt, hogy ez a lezárás számos olyan következményhez vezet, melyek újabb kutatást és végiggondolást igényelnek.

Jelen írásomban az volt a szándékom, hogy megvizsgáljam, vajon mit érthetünk normativitás alatt a szó teológiai-etikai értelmében, és az így megértett normativitás-fogalom milyen kapcsolatban állhat a hitfejlődéssel. Úgy vélem, hogy ha a hit fejlődését az itt is felvetett fowleri hitfejlődési elmélet kontextusában vetjük fel, a normatív irányok felvázolása komoly nehézségekbe ütközik.

Ahogy David M. Wulff helyesen rámutat a vallási fejlődélméletek céljairól szóló tanulmányában, egy szekvenciális lépcsőfokokra építő elmélet, amelynek hierarchikus logikájából szinte magától értetődően következik, hogy a magasabb hitszintek valamilyen szempontból „jobbnek” tűnhetnek az alacsonyabbakhoz képest, a legmagasabb hitszintjében csaknem óhatatlanul kijelöl valamiféle célt vagy ideális végállapotot a fejlődésben. Ez a fowleri hitfejlődési elméletben azt jelentené, hogy az *univerzáló hit* elérése a fejlődés távlati célja, amit Wulff a „vallási pluralizmus” és „vallásos liberalizmus” jelzőkkel ír körül.<sup>45</sup> Természetesen ezeket az állításokat jogos viták övezhetik, de az legalábbis plauzibilis felvetésnek tűnik, hogy a legmagasabb hitszint valamilyen értelemben egy nagyon is példaszerű, differenciált, kívánatos stádiumot jelenthet. Ahogy korábban már említettem, maga Fowler ugyanakkor nem fogalmaz meg ilyen célokat az elméletében, és igyekszik óvatos retorikával beszélni a hitszintek „jóságát” tekintve.

---

<sup>45</sup> WULFF, David M. (1993): On the Origins and Goals of Religious Development, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 1993/3. Lawrence Erlbaum Associates Inc. 182–183.

Úgy vélem azonban, hogy ha a hit fejlődése alatt a *keresztyén hit* fejlődését értjük, akkor a bibliai textusokban találunk olyan imperatívuszokat, melyek egyenesen felszólítják a hívő embert a hitbeli érése és növekedésre. Másként fogalmazva, míg a fowleri paradigmában maradván az általános hitfogalom miatt is kissé szégyenlősen nevezhetünk meg bármiféle célt a hit fejlődése tekintetében, addig a biblikus-újszövetségi hitben véleményem szerint indokoltabb a szókimondó megközelítés. Ennek a hitbeli fejlődésnek a végcélja azonban nem egy univerzális, globális, valamiféle értelemben vallásilag pluralisztikus hit kimunkálása, hanem a Krisztusba vetett hitünk és maga Krisztus jobb megismerése. Úgy vélem, ez jelentős különbség Fowler szemlélete és az itt bemutatott keresztyén hit fejlődésének értelmezése között. A keresztyén hit fejlődésének normatív végcélja a munkámban kiemelt textus alapján egészen a glorifikációig visz bennünket, s ez egy olyan nagyon távlati perspektívát rajzol elénk, amely felé csupán haladni vagyunk képesek – de itt és most elérni nem tudjuk azt.

#### **Felhasznált irodalom:**

- Arcanum. *normatív* (szócikk). <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/n-40903/normativ-41844/> (utolsó megtekintés dátuma: 2022.12.01.).
- BERKHOF, Louis (1976): *Systematic Theology*. Edinburgh, The Banner of Truth Trust.
- BOCK, Darrell L. (2019): *Ephesians – An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IVP Academic.
- BULTMANN, Rudolf (2003): *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- BYRNE, Peter (1992): *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*. London, St. Martin's Press.
- CARLSON, Kristofer: *What Is "Normative" in Theology?* ([https://www.academia.edu/959266/What\\_is\\_Normative\\_in\\_Theology](https://www.academia.edu/959266/What_is_Normative_in_Theology); utolsó megtekintés dátuma: 2022.12.01.).
- CLINEBELL, Howard (1979): *Growth Counseling*. Nashville, Abingdon.
- DREYER, Jaco S. (2004): *Theological Normativity: Ideology or Utopia?* In: *Normativity and Empirical Research*. Vol. 10. Leiden – Boston, Brill.

- ERICKSON, Millard J. (2013): *Christian Theology*. Grand Rapids, Baker Academic.
- FOULKES, Francis (1981): *The Epistle of Paul to the Ephesians*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- FOWLER, James (1984): *Becoming Adult, Becoming Christian*. San Francisco, Harper & Row Publishers.
- (1995 [1981]): *Stages of Faith*. New York, Harper One.
- GEISLER, Norman L. (1989): *Christian Ethics*. Leicester, Apollos.
- GREEN, Joel B. – MCKNIGHT, Scot – Marshall, I. Howard (1992): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- GRUDEM, Wayne (2000): *Systematic Theology*. Grand Rapids, Zondervan Academic.
- HÄRING, Bernhard Csr (1997): *Krisztus törvénye I.* Pannonhalma – Róma, Várszegi Asztrik OSB.
- JACOBSEN, Anders-Christian (szerk.) (2009): *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*. Vol I. Langelandsgade, Aarhus University Press.
- JENSON, Robert W. (1997): *Systematic Theology Volume 1: The Trine God*. Oxford – New York, Oxford Univeristy Press.
- LÉON-DUFOUR, Xavier (1986): *Biblikus teológiai szótár*. Budapest, Szent István Társulat.
- PANNENBERG, Wolfhart (1998): *Mi az ember?* Budapest, Egyházforum.
- POLLMAN, Karla (2009): Normativity, Ideology, and Reception in Pagan and Christian Antiquity: Some Observations, In: Jacobsen, Anders-Christian (szerk.): *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*. Vol I. Langelandsgade, Aarhus University Press.
- RICOEUR, Paul (1986): *Lectures on Ideology and Utopia*. New York, Columbia University Press.
- SCHWEITZER, Friedrich (1999): *Vallás és életút*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.
- SEBESTYÉN Jenő (1993): *Református etika*. Budapest – Gödöllő, Iránytű.
- SIBA Balázs (2010): *Isten és élettörténet*. Budapest, Loisir Könyvkiadó.
- STREIB, Heinz (1991): *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory*. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- VAN DER VEN, Johannes A. (2004): *Normativity and Empirical Research*. Vol. 10. Leiden – Boston, Brill.
- WEBER, Helmuth (2001): *Általános erkölcszociológia*. Budapest, Szent István Társulat.
- WULFF, David M. (1993): On the Origins and Goals of Religious Development, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 1993/3. Lawrence Erlbaum Associates Inc.