



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2021

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica

66/2
July – December 2021
Issue DOI:10.24193/subbtref.66.2

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board:

EDITOR:

Professor Dr. Olga LUKÁCS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EXECUTIVE EDITORS:

Associate prof. Dr. Sarolta PŰSÖK, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

Lecturer Dr. Alpár Csaba NAGY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

MEMBERS:

Professor Dr. Klaus FITSCHEN, University of Leipzig, Germany

Professor Dr. Gábor HÉZSER, University of Bielefeld, Germany

Professor Dr. Sándor FAZAKAS, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Professor Dr. Ferenc Pap, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary

Associate prof. Dr. Gabriella RÁCSOK, Reformed Theological Academy of Sárospatak, Hungary

Associate prof. Dr. Ibolya BALLA, Pápa Reformed Theological Seminary, Hungary

Professor Dr. Peter KÓNYA, University of Prešov, Slovakia

Associate prof. Dr. Alfréd SOMOGYI, Selye János University, Komarno, Slovakia

ADVISORY BOARD / REFEREES:

Professor Dr. Béla BARÁTH, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Professor Dr. Károly FEKETE, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Sára BODÓ, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Előd HODOSSY-TAKÁCS, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Attila LÉVAI, Selye János University, Komarno, Slovakia

Acad. prof. Dr. Gábor SIPOS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. Sándor Béla VISKY, Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. Dezső BUZOGÁNY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Associate prof. Dr. Lehel LÉSZAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Szabolcs KOVÁCS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Gabriella GORBAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. István PÉTER, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

REFEREES IN THIS ISSUE ONLY:

Associate prof. Károly Zsolt NAGY, Reformed Theological Academy of Sárospatak, Hungary

Lecturer prof. Dénes KISS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

Lecturer prof. Krisztián KOVÁCS, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

EDITORIAL ASSISTANT:

Assistant professor Dr. András László RÁD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

*The staff wishes to thank
Mr. István SZÁSZ-KÖPECZY for the proofreading of this issue.*

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
66/2

Content / Tartalomjegyzék / Sumar

- LAUDATIO: NAGY Alpár Csaba: *Prof. ThDr. PhDr. Visky Sándor Béla méltatása hatvanadik születésnapján* ♦ *Professor PhD Sándor Béla Visky on His 60th Birthday* ♦ *Pr. Prof. Dr. Sándor Béla Visky la cea de-a 60-a aniversare* 7
- SYSTEMATIC THEOLOGY – RENDSZERES TEOLÓGIA – TEOLOGIE SISTEMATICĂ
- FAZAKAS Sándor: *Kirche und Zivilgesellschaft – Reformatorische Impulse und Gestaltungsaufgabe der Kirchen in Europa* ♦ *Church and Civil Society – Impulses of Reformed Theology and the Role of the Churches in Shaping Europe* ♦ *Egyház és civil társadalom – A református teológia ösztönző hatása és az egyházak szerepe Európa alakításában* ♦ *Biserica și societatea civilă – Impulsurile teologiei reformate și rolul bisericilor în formarea Europei* 11
- KOVÁCS Ábrahám: *A Liberális teológia kritikája. A Debreceni Hitvallás (1875) és az új ortodoxia krisztológiája a Heidelbergi Káté és a 2. Helvét Hitvallás tükrében* ♦ *A Critique of Liberal Theology: The Christology of the Confession of Debrecen (1875) in the Light of Heidelberg Catechism and the II. Helvetic Confession* ♦ *Critica teologiei liberale. Cristologia confesiunii de la Debrecen (1875) în prisma Catehismului de la Heidelberg și a Confesiunii Reformate* 31
- KOVÁCS Krisztián: *Homo Digitalis – Homo medialis. Digitális média és keresztyén antropológia* ♦ *Homo Digitalis – Homo Medialis. Digital Media and Christian Anthropology* ♦ *Homo digitalis – Homo medialis. Media digitală și antropologia creștină* 59

PÓLYA Katalin: *Az úrvacsorával való élés vörös fonala az ószövetségi páskától a mai gyakorlatig* ♦ *Guidelines to the Eucharistic Practice from the Passover until Nowadays* ♦ *Linia practicii împărtășaniei de la pesahul veterotestamental la practica cotidiană* 79

PÜSÖK Sarolta: *Akadémiai etika és integritás – gondolatok egy új egyetemi tantárgy margójára* ♦ *Academic Ethics and Integrity – Thoughts on a New University Course* ♦ *Etică și integritate academică – reflexii pe marginea unei noi discipline universitare* 95

TÓDOR Csaba: *Az átmenet etikája – Az előregyártott síremlék, mint önkép* ♦ *The Ethics of Transition – The Prefabricated Tombstone as Identity Portrait* ♦ *Etica tranziției – Epiataful prefabricat, ca portret de identitate* 119

PASTORAL THEOLOGY – PASZTORÁLTEOLÓGIA – TEOLOGIE PASTORALĂ

BÁLINT Ágnes: *Káromkodásból katedrális: lelkigondozás és spiritualitás összefüggései Jób könyvében* ♦ *A Cathedral Built on Swearing? Interrelations between Counselling and Spirituality in the Book of Job* ♦ *Catedrală din înjurături? Corelația dintre consiliere și spiritualitate în Cartea lui Iov* 141

KIS Klára: *Harag és agresszió a keresztyén viselkedéskultúrában* ♦ *Anger and Aggression in the Christian Cultural Behaviour* ♦ *Furia și agresiunea în cultura de comportament creștin* 163

NAGY Alpár: *Emberi bánásmód veszteségek idején* ♦ *Humane Treatment of People Who Experience Losses* ♦ *Tratamentul uman al persoanelor care au suferit pierderi* 177

PRACTICAL THEOLOGY – GYAKORLATI TEOLÓGIA – TEOLOGIE PRACTICĂ

GÖRÖZDI Zsolt: *Homiletikai tünődések a Jelenések könyve 5,1–7 kapcsán* ♦ *Homiletical Reflections on the Book of Revelation 5:1–7* ♦ *Reflexiuni omiletice despre Apoc 5:1–7* 191

BIBLICAL STUDIES – BIBLIAI TANULMÁNYOK – STUDII BIBLICE

KÓKAI-NAGY Viktor: *Die zuverlässigen Schriften bei Josephus in Contra Apionem* ♦ *The Reliable Sources of Josephus in Contra Apionem* ♦ *Josephus megbízható forrásai a Contra Apionemben* ♦ *Sursele credibile ale lui Iosephus în Contra Apionem* 207

CHURCH HISTORY – EGYHÁZTÖRTÉNELEM – ISTORIA BISERICII

BÁTORINÉ MISÁK Marianna: „...ki találhat bölcs asszonyt?” Némi betekintés a 16–17. századi papnék műveltségébe ♦ “Who Can Find a Wise Woman?” Some Insights into the Education of the Wives of 16th-17th-Century Calvinist Priests ♦ „Cine poate găsi o femeie înțeleaptă?” Incursiuni în educația soțiilor preoților reformați din sec. 16-17 227

HOLLÓ László: *The Ratification of the 1932 Accord Relating to the Interpretation of Section 9 of the Concordat Concluded between the Holy See and the Romanian Government on 10 May 1927* ♦ A Szentszék és a román kormány között 1927. május 10-én kötött konkordátum 9. szakaszának értelmezésére vonatkozó egyezmény 1932-es ratifikálása ♦ Ratificarea acordului din 1932 privind interpretarea secțiunii 9 din concordatul încheiat între Sfântul Scaun și guvernul României la data de 10 mai 1927 254

PÉTER István: *A Pitești-i Református Egyházközség első tíz évének demográfiai adatai a halálozási anyakönyvek tükrében* ♦ *The Demographical Dates of the First Ten Years of Existence of Pitești Reformed Church in Frame of the Official Death Recording Documents* ♦ Datele demografice ale primelor zece ani de existență a Parohiei Reformate din Pitești în baza documentelor oficiale de înregistrare a decedaților 281

TÖMÖSKÖZI Ferenc: *A református elemi iskolák helyzete a Komáromi Református Egyházmegyében, az 1920–30-as években* ♦ *The Situation of the Reformed Elementary Schools in the Reformed Diocese of Komárom in the 1920s–1930s* ♦ Situația școlilor elementare confesionale reformate din Protopopiatul Reformat din Komarno în anii 1920–1930 305

BOOK REVIEWS – KÖNYVISMERTETŐK – RECENZII DE CARTE

HODOSSI Sándor: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Pángyánszki Ágnes (Szerk.): *Együtt a hit útján (gyülekezetpedagógiai kézikönyv)* Kálvin Kiadó, Budapest, 2019. ISBN 978-963-558-428-4, 399 oldal 339

ZSIZSMANN Endre: Ulrich Luz (ford. Bekő István): *Máté Jézustörténete. Hermeneutikai Füzetek 21.* (Sorozatszerk: Fabiny Tibor). Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, Budapest, 2016, ISBN 978-963-87986-9-5, 166 oldal 345

MÁRTON János: Jonathan Sacks: *Een gebroken wereld heel maken – Verantwoordelijk leven in tijden van crisis.* [Eredeti cím: *To Heal a Fractured World – The Ethics of Responsibility*, Schocken kiadó, 2007], Fordította: Hans van der Heiden, Skandalon, Middelburg, 2017, ISBN: 978-94-92183-34-7, 352 old. 349

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK ♦ INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

357 / 361

*Nagy Alpár Csaba*¹:

Prof. ThDr. PhDr. Visky Sándor Béla méltatása hatvanadik születésnapján



Nehéz feladat olyan kaliberű szellemi nagyságot méltatni, mint Visky Sándor Béla teológiai professzor. Talán ahhoz hasonlítható, mint amikor a közlegény akarja leírni a győzelem után, milyen nagyszerű stratégia volt a generális, és melyik lépése mennyire volt értékes a csatában, vagy mennyire nem. Mert Visky Sándor Béla egész eddigi életműve nyereség a javából. Nyereség a magyar teológia számára, hisz Kárpát-medence-szerte hasonló munkákat nem találni; nyereség a 21. századi reformátusok – és nem

¹ Egyetemi adjunktus – BBTE, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar;
e-mail: alpar.nagy@ubbcluj.ro.

csak reformátusok – számára, mert égető kérdéseinkre igyekszik régen áhított válaszokat adni. És sikerül is ez a válaszadás, még akkor is, ha a válaszok nem egyértelműek, árnyaltak, és több kell az elfogadásukhoz, mint pusztán kognitív, racionális megismerésük és megértésük. Ez a *több* – a Lélek többlete – teszi igazán nyereménnyé ezt az életművet. Az, hogy a szerző vele – mondhatjuk így is – „feltalálta a spanyolviaszt”, mint például a pneumatikus teodiceát, vagy más néven gyakorlati teodiceát. Mik is ezek? Nos, itt válik merész vállalkozássá ez a méltatás. Nem csak azért, mert nem lehet megfogalmazni ezeknek az írásoknak tömény teológiai üzenetét egyetlenegy mondatban vagy egy bekezdésben, sőt néhány oldalban sem, hanem főleg azért, amit a szerző maga elismer: „Nemcsak hogy az ember, de még az angyalok nyelve sem képes önmagában arra, hogy megteremtse azt a valóságot, amiről énekel... Minden teodicea-kísérlet erőtlensége a nyelv erőtlenségében keresendő. A nyelv tehetetlenségének a meghaladása a teodicea-probléma meghaladása is egyben...” Vagyis azért, mert a pneumatikus teodicea, akár csak sok más teológiai aporia megoldása, nem az emberi értelem sokszor korlátozott és behatárolt síkján ismerhető meg, hanem a Lélek térfelén. Az Élet fája alatt, nem pedig a Tudás fája alatt. Így hát megmarad bennem is a merész vállalkozásom miatti félelem és reszketés, úgy, ahogyan a szerző – egyik könyve mottója szerint – félelemmel és reszketéssel írta meg a munkát. Talán sikerül megfelelően méltatnom az embert. Talán sikerül az olvasónak gyarló szavaim alapján megérteni életművének lényegét. De a felvetett kérdésekre adott válaszait igazán megismerni és befogadni csak az tudja, aki mindennapi tapasztalatait, mások és a saját személyes szenvedéseit annak prizmáján keresztül átszűri, és a Lélek fényénél meglátja a gondok viharos esője mögött a felragyogó szivárványt, Isten szövetségének örök jelét. Aki meglátja ezt a szivárványt, az többé már nem helyezi Istent a vádlottak padjára a világ nyomorúsága miatt, többé már nem akar metafizikus lázadó módjára kifarolni a világból, hanem abban „Isten igazolja magát a történelemben”, és felismeri, mintegy *ultima ratioként* az egyetlen lehetőséget: „Márminthogy szeretni... ez az egyetlen esélyünk.”

Mikor arra gondolok, hogy Visky Béla maga egy nyeremény, ezen azt is értem, hogy – legalábbis számomra – ő úttörő módjára ösvényt vágott az egzisztenciális kérdések kusza dzsungelében. Kezében bozótvágo kés, karjaiban erő, szívében elszántság, és nem állítja meg sem a karjára fonódó inda, sem az arcába csapó ág, sem a bőrét karcoló tüske: halad, és vágja – sőt néha kioldja – az előtte feltáró kérdésgubancokat. Mert dilemma van elég. Elegendő csak az egyik legismertebbre gondolni: „Si Deus est, unde malum?

Si non est, unde bonum?” vagy az egyik kötete bevezetőjében feltett kérdésére: „Milyen lehet... Krisztus testének az íze a Barents-tenger mélyén, két perccel a fulladásos halál előtt?” Több száz ilyen van, nem tisztünk mindegyiket leírni. Tény, hogy ő utat készített ebben a sűrű rengetegben. Mondhatjuk úgy is, hogy kiutat. Kiutat, melynek végén felcsillan az igei tanítás fénysugara, az örökélet reménysége, fénylő nemessége és nagyszerűsége az Isten-arc hivatásának – a másik Isten-arc felé való szolidáris odafordulásnak –, mely felül tud kerekedni az értelmetlen szenvedéssel szembeni értetlenségen, az Isten kifürkészhetetlen útjaival szembeni dühön és keserűségen, a hiábavalóság alá rekesztett ember tehetetlenségén.

De túl annak teológiai és egzisztenciális hatásán, nagyszerű ez az életmű azért a kitartó és konok, következetes és alapos kutatásért, ami alkotásai megírását megelőzte. Visky Béla felkutatta és elolvasta például szinte az összes teológiai és filozófiai munkát, ami számít a teodicea-kísérletek történetében, a szerző elolvasott közel százötven kötetet és több száz tanulmányt. Számontevő mennyiség, ui. körülbelül 30-40 000 oldalról van szó egyetlen könyv megírásához. És ez a felhasznált adatmennyiség szinte tökéletesen kristályosodott teológiai igazságokban, páratlan elokvenciával megfogalmazott eszmefuttatásokban, és ízig-vérig protestáns – mindig liberális, de mégis konzervatív – következtetéseken és tételeken táruul a munkáin keresztül az olvasó elé. És az egész munka még olvasmányos is. Sokszor olyan érzés olvasni őket, mintha a szerző magával vinne bennünket az előbb említett úttörő expedícióra. És bár a kortárs filozófiai irodalom szaknyelve a szaksargonhoz tartozó súlyos filozófiai kifejezésekkel és fogalmakkal terhelt, ezek a fogalmak Visky Béla tolla nyomán érthetőkké és emészthetőkké válnak. Ahogyan ő maga állította egyszer: az, ahogyan fogalmaz, a filozófiai szaknyelv bevett fogalomtárához képest olyan egyszerű kíván lenni, mint *Hófehérke és a hét törpe* meséje. A száraz teológiai szakszöveget a fogalmazás mögött gyakran felcsillanó írói tehetség még élvezhetőbbé teszi. Úgy tűnik, szerzőnk ifjúkori kacsintgatása az irodalom felé a teológiában is meghozta hasznos gyümölcsét: az egész munka afféle „teológiai lektűr” jelleget vett fel – természetesen a szó jó értelmében.

Visky Béla fentebb is említett félelme és reszketése, melyet művei megírásakor érzett, valószínűleg azok megírása céljának is a következménye. Olyan következtetéseket akart levonni a kemény teológiai kérdések felvázolásával, melyek a keresztyén ember számára szellemi fogódzót jelentenek akár apologetikai, akár pedig személyes egzisztenciális síkon. Emögött az alapvetési szándék mögött pedig sok mindent látunk.

Először is ott van az égő vágy, hogy ezek a művek használhatók legyenek. (Hadd említsem meg, hogy amikor a kész munkáit amolyan tiszta fejként olvastam, a szerző minden álszerénység nélkül, gyakran aggódva kérdezte meg: Szerinted használható ez az írás valamire?) Aztán ott van a lélek és a Lélek találkozásából fakadó szilárd hit, mely – bár nem feltétlenül történetileg és kognitív módon – készpénznek veszi az Ige mindek feletti igazságát, és mindeneget ahhoz mér. És ott van a szerénység, mely beismeri a maga korlátait, és a sikertelenség lehetőségét is belekalkulálva teszi az olvasó elé a műveit. Mondhatjuk úgy is, hogy az írói szándék mögött ott látjuk hitvalló őseink örökségét és annak hozadékát: felcsillan Ramus és Senczi Molnár Albert elköteleződése a tudomány használhatósága mellett, Barth Károly újreformátori Igeszerűsége, Bullinger mások véleménye előtt meghajló igazi szerénysége stb. Tehát már az írói szándék tekintetében is szintézis ez az életmű.

Mind a publikációinak száma, mind a témák és szerzők palettája lenyűgöző: négy önálló kötet, közülük több is két kiadásban és egyik angol nyelven is kiadva, kilenc fordítás, többek között olyan neves szerzőktől, mint Dietrich Bonhoeffer, Vladimir Jankelevitch és Andrei Pleșu, köztük a Bonhoeffer *Etikájának* hiánypótló magyar fordítása, három szerkesztett kötet, ötvenhárom folyóiratokban, illetve tanulmánykötetekben közölt tanulmány, számos ígehirdetés és tudománynépszerűsítő cikk.

Lelkész, majd később egyetemi tanári, közösségsszervezői munkája mind-mind a csendes, de elkötelezett munkálkodás eredményeit mutatja: templomot építtetett Galambodon, diákok nemzedékeinek hosszú sora számára volt emlékezetes évfolyamvezető tanár, példakép és mentor. Bajban levő testvérei számára számtalanszor mutatott páratlan nagylelkűséget. Három felnőtt gyermek édesapja, igazi hídember, akit nehéz nem kedvelni.

Kedves Béla barátom! Azt mondják, hogy mostanság a hatvan az új negyven. Így meggyőződése, hogy hatvanadik születésnapodon messze nem az alkotói pályád végén állva méltatunk téged. Ezért azzal a reménységgel vagyunk, hogy Isten segítségével és az ő áldásával még sok, szellemi nagyságodhoz méltó alkotást teszel le a magyar teológiai irodalom asztalára. Így kívánjuk neked azt, hogy Isten éltesen, és adjon éveket az életedhez és életet az éveidhez.

Ad multos annos, venerabile professor!

*FAZAKAS Sándor*¹:

Kirche und Zivilgesellschaft – Reformatorische Impulse und Gestaltungsaufgabe der Kirchen in Europa

*Abstract. Church and Civil Society –
Impulses of Reformed Theology and the Role of the Churches in Shaping Europe.*

This contribution seeks to answer the role religions and churches, especially the Reformed churches, could play in developing and consolidating civil society and democracy. This study will examine the role of the Church in the Central and Eastern European social and political contexts.

Therefore, we will first make an overview of the specifics of this phenomenon in the context of the region's recent history. Then we will look for the normative and substantive meanings of the term for the present going beyond its contextual definition. Finally, we will take note of the impulses of Reformed theology that can contribute to the strengthening of civil society and democratic culture.

Will we do this in the context of the particular approach of Reformed theology, in the theological context of the threefold offices (*triplex munus*) of Christ. The Church, which shares in the royal, priestly and prophetic offices of Christ, shall assume special responsibilities in the life of the society following the threefold ministry of his Lord.

In social and diaconal service, the Church must offer new, innovative solutions that promote quality of life (royal office) by working for a culture of reconciliation and compassion.

¹ Professor am Lehrstuhl für Sozialethik und Kirchensoziologie an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen, Assoziierter Professor an der Fakultät für Reformierte Theologie und Musik der Babeş-Bolyai Universität, E-mail: fazakass@drhe.hu

The Church can move from the interior life of piety into the social sphere (priestly office), and through self-criticism and sober social critique, it can advocate for those most disadvantaged by political, economic and social processes (prophetic office).

This paper is an edited version of a presentation given at the 2018 German-Hungarian Reformed Theological Conference in Soest, Westphalia. The author attended this conference with an esteemed colleague Béla S. Visky, and now dedicates this paper to him with much appreciation and love on his 60th birthday.

Keywords: civil society, contextuality of churches, reconciliation, advocacy, three-fold offices of Christ

„Was wäre“, fragt die Politikwissenschaftlerin Sigrid Roßteutscher mit dem Schweizer Theologen Klaus Kissling, „wenn morgen nicht nur die Kirche, sondern auch die christliche Religion an sich verschwinden würde? Zunächst nichts“ lautet seine überraschende Antwort, „denn unsere Kultur und Lebenswelt ist durch und durch von christlichen Werten geprägt und durchwirkt, dass es vermutlich nicht auffallen würde, wenn die dazugehörige Institutionen verschwänden.“² Haben in der Tat europäische Gesellschaften die institutionalisierte Form von Religion und Glaubensleben hinter sich gelassen? Werden nun die Hochhaltung von Werten wie Ehe, Familie, Solidarität und Treue dem eigenen Volk und der eigenen Nation gegenüber von anderen Instanzen wie etwa von den Regierungsorganen eines Staates (wie es in Ländern Ost-Mittel-Europas oft der Fall ist) überlassen oder gerade im Gegenüber von Staat von freien Vereinen oder Gruppierungen übernommen? Und wenn Menschen in Europa so areligiös oder unkirchlich erscheinen – bedeutet das, dass Individuen ihre religiösen Bedürfnisse angesichts der Endlichkeit der eigenen Lebensführung jenseits der etablierten Kirchen in Form einer unverbindlichen zivilen Religion ausleben können? Oder bieten die Kirchen selbst ein so schlechtes ‚Produkt‘ an? Oder ist die zeitgenössische europäische Zivilgesellschaft und Demokratie auch in den Bereichen Kirche und Religion so tiefgreifend durch letztere

² Zit. nach ROßTEUTSCHER, Sigrid (2009): *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*. Baden-Baden: Nomos. 19.

geprägt, dass für theologisch-kirchliche Reflexionen, Meinungsbildung und Auseinandersetzung bzw. für die Gestaltungsaufgabe der Kirchen kein Spielraum mehr bleibt?

Über das Verschwinden religiöser, genauer gesagt, christlich-religiöser Werte wird oft lamentiert mit dem Hinweis, dass das Verschwinden dieser Werte zwangsläufig zum Niedergang einer Gesellschaft führt, die mehr Solidarität, Engagement, Einverständnis zwischen den Bürger braucht, als es aktuell der Fall ist. Zugleich wird aber übersehen, dass die fundamentalistische Erweckung und das Interesse an Religion – sei es im Islam oder in christlich-charismatischen Kreisen – auch nicht zu mehr Demokratie oder zu mehr Qualität im politischen Leben geführt hat. Die Prognose der Verfechter der sogenannten „Säkularisierungsthese“, die behauptet, der Rückgang von Religion und konfessionellen Bindungen, die Auflösung religiöser Selbstverständlichkeiten und Gruppenloyalität werden unaufhaltsam zu mehr demokratischen Grundkonsens und verantwortlicher Selbstverpflichtung der Bürger führen, wurde auch nicht bestätigt.

Unsere Frage lautet also: Welche Rolle spielen Religion und Kirchen – besonders die reformatorischen Kirchen – für die Gestaltung der Zivilgesellschaft und Demokratie? Meine Perspektive ist die europäische, der Zugang bezieht sich aber auf die realen Probleme und vielleicht Chancen einer mittel-osteuropäischen Gesellschaft wie Ungarn.

1. Die Wiederbelebung des Konzeptes Zivilgesellschaft

Das Konzept Zivilgesellschaft wurde in den letzten 30 Jahren mindestens zweimal widerbelebt:

a) Vor und um die Wende 1989 besonders in den Kreisen von polnischen, ungarischen und tschechischen Dissidenten und Bürgerrechtler, die nach dem Scheitern der Reformversuche in Ungarn 1956 und dem Prager Frühling 1968 stärker die Reformen von unten befürwortet haben gegen von oben, d. h. von einer autoritären Staatsmacht, gesteuerten Schein-Reformen.³ Dieser Anspruch führte schrittweise zu einer Bestrebung

³ ADLOFF, Frank (2005): *Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag. 10.

nach mehr individueller und kultureller Freiheit und nach mehr möglichen Handlungsräumen im Verborgenen.⁴ Es wurde eine selbstgemachte und alternative Öffentlichkeit dem totalen Staat gegenüber, eine kaum auffallende Begrenzung der Staatsmacht von innen durch intensiv gelebte Familien- Freundes- und Solidaritätskreise innerhalb von Rahmenbedingungen einer sozial-politischen Wirklichkeit angestrebt. Václav Havel hat diese Tendenz sehr prägend auf dem Punkt gebracht durch die Formel: „Leben in der Wahrheit“, womit ein autonomes, moralisches und authentisches Leben jenseits des Staates und seiner Ideologie ermöglicht werden sollte.⁵

b) Wiederbelebt wurde das Konzept Zivilgesellschaft seit etwa 15–20 Jahren parallel zur offensichtlich unbewältigbaren Krise der europäischen Institutionen nach dem EU-Erweiterung mit dem Anspruch auf Stärkung des politischen und sozialen Engagements der Bürger in den einzelnen Mitgliedsländern. Dieses Bestreben sollte als Allheilmittel gegen die auseinanderstrebenden Kräfte im heutigen Europa und gegen die Verwerfungen des Projektes „mehr Europa“ gelten. Die neuere Debatte um Zivilgesellschaft, begleitet von der politikwissenschaftlichen Transformationsforschung,⁶ will einerseits die Erfahrungen der osteuropäischen Gesellschaften berücksichtigen, um den Übergang von der Diktatur zur Demokratie inhaltlich beschreiben zu können. Sie markiert dabei drei Phasen zivilgesellschaftlicher Entwicklung wie Liberalisierung, Demokratisierung und Konsolidierung.⁷ Andererseits greift sie auf ein Verständnis des Begriffes Zivilgesellschaft aus den etablierten Demokratien vor 1989 aus dem damaligen Westeuropa zurück. Hier ging

⁴ Vgl. ROßTEUTSCHER (2009), 21.

⁵ Vgl. ADLOFF (2005), 11.

⁶ Vgl. ADLOFF (2005), 11 und 162; LAUTH, Hans-Joachim (2003): *Zivilgesellschaft als Konzept und die Suche nach ihren Akteuren*. In: Bauerkämper, Arnd (szerk.): *Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich*. Frankfurt a. M. – New York: Campus Verlag. 31–54; KLEIN, Ansgar (2001): *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung*. Opladen: Leske und Budrich. 33; TÖKÉS L. Rudolf (szerk.) (1979): *Opposition in Eastern Europe*. London: Palgrave Macmillan; JEHL, Peter (2004): Art. Zivil; Zivilgesellschaft. In: Ritter, Joachim – Gründer, Karlfried – Gabriel, Gottfried (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12. Basel: Schwabe Verlag. 1357–1362.

⁷ Vgl. KÖRÖSÉNYI András (szerk.) (2015): *A magyar politikai rendszer – negyedszázad után* [Das ungarische politische System – nach einem Vierteljahrhundert]. Budapest: Osiris – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet. 401–410.

es um eine Kritik des Staatsinterventionismus mit dem Plädoyer für eine selbstregulierende liberale Marktwirtschaft und eine Hoffnung auf eine Selbststeuerung der Gesellschaft. Mit Frank Adloff gesagt: „Während es im Osten [Europas] [...] um die Überwindung totalitärer und autoritärer Regime ging, verknüpfte sich im Westen in jenen Jahren mit der Zivilgesellschaft das Projekt, die Demokratien demokratisieren zu wollen“.⁸

Dieser Versuch, den Diskurs um die Zivilgesellschaft im Kontext der Zeitgeschichte zu verorten, zeigt zugleich, dass der Begriff Zivilgesellschaft so verbreitet wie ungeklärt ist. Selbst der fachwissenschaftlichen Diskussion ist es nicht gelungen, den Begriff inhaltlich scharf zu bestimmen. Stattdessen kristallisierten sich zwei ziemlich ungenaue, aber miteinander im Konflikt stehende Interpretationen heraus:

- Zivilgesellschaft als deskriptives Konzept und
- Zivilgesellschaft als normative Utopie⁹

Der Vertreter der deskriptiven Variante will Zivilgesellschaft als tatsächliches, reales Phänomen kennzeichnen, als einen Zusammenschluss von Menschen mit anderen Menschen, als Vereine und Organisationen, freie Assoziationen, als eine Sphäre also, die außerhalb der politisch-staatlichen Sphäre, aber jenseits des privaten Bereichs existiert, wo Werte und Interessen geteilt werden, wo Solidarität gelebt wird usw.¹⁰ (im Gegensatz zu der Zeit der totalitären Systeme). Für den Vertreter der normativen Variante hingegen ist es ein normativ ggbfs. moralisch aufgeladener Begriff, der einem Ideal einer spezifischen Verfasstheit der Gesellschaft entspricht: So soll jede Gesellschaft verfasst sein. Das Problem besteht darin, daß es nicht gelingt, diese Differenzierung in der wissenschaftlichen Forschung und Theoriebildung auseinanderzuhalten. Denn entweder wird ein Idealzustand mit normativem Anspruch der vorhandenen Verfasstheit des Zusammenlebens entgegenhalten – oder wird das Vorhandene als Ideal verklärt und mit allen Mitteln anderen Gesellschaften auferlegt. Ein Beispiel für das Auseinanderklaffen von normativem

⁸ ADLOFF (2005), 12.

⁹ Vgl. FRAUNE, Cornelia – SCHUBERT, Klaus (2012): Grenzen der Zivilgesellschaft oder: der Versuch den Puding an die Wand zu nageln. In: Fraune, Cornelia – Schubert, Klaus (szerk.): *Grenzen der Zivilgesellschaft. Empirische Befunde und analytische Perspektiven*. Münster – New York – München – Berlin: Waxmann Verlag, 9.

¹⁰ Vgl. ADLOFF (2005), ¹⁵: FRAUNE-SCHUBERT (2012), 10.

Anspruch und empirischer Realität zeigt sich gerade in der vorliegenden Fragestellung: Gilt die Abgrenzung oder Inklusion der Fremden als identitätsstiftend? Können gemeinsam geteilte Werte und Interessen zur Belebung von Populismus bzw. Rechtsradikalismus führen oder soll die Andersheit der Anderen als Wert anerkannt werden?

Hier liegt nämlich ein Widerspruch vor. Nicht alles, was Menschen in zivilgesellschaftlichen Vereinen, Gruppen oder Organisationen für gut, für richtig und notwendig halten muss für die Zivilgesellschaft insgesamt richtig und notwendig sein und mit normativem Anspruch auftreten. In vielen Fällen vertreten Gruppen oder Organisationen solche Werte und Interessen, die keineswegs längerfristig für ganze Kollektive von Nutzen sein wird. Bezeichnet der Anspruch auf Zivilgesellschaft den Anspruch auf eine gute Ordnung im gesellschaftlichen Zusammenleben (wissenschaftlich und reformatorisch gemeint), sollte die Tatsache nicht übersehen werden, dass es in der gesellschaftlichen Realität bei vielen vor- und außerpolitischen Aktivitäten um belastende, defizitäre, freiheitsbedrohende oder lebensfeindliche Aktivitäten geht, die zwar eine „bestimmte und gewünschte Ordnung“ anstreben, aber eben *die* „gute Ordnung“¹¹, wie sie die Reformatoren für das politische Gemeinwesen gewünscht haben, unmöglich machen. Vielmehr gilt es, die Ambiguität zwischen normativem Anspruch und empirischer Realität, zwischen theoretisch-wissenschaftlichen Reflexionen und empirischen Untersuchungen aufrechtzuerhalten, um zu versuchen, zur Schließung dieser Lücke etwas beizutragen.

2. Inhaltliche Akzente jenseits der Religion und Kirche und die soziokulturellen Hintergründe ihrer Entwicklung

Sozialwissenschaftliche Untersuchungen gehen von der Grundannahme aus, dass „Zivilgesellschaft eine durch und durch säkulare Idee [ist]“¹². In einer kirchlich dominierten Welt vor der Aufklärung und Industrialisierung war die Existenz einer separaten, von Religion, Kirche und Obrigkeit gelösten Sphäre nicht vorstellbar. Individuelles Handeln sowie soziale Kontakte in Staat, Kirche und Familie waren mit den Gesetzen

¹¹ DINGEL, Irene – KOHNLE, Armin (szerk.) (2014): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig.

¹² ROßTEUTSCHER (2009), 20.

der Religion verwoben und standen unter moralischer Kontrolle der weltlichen und kirchlichen Autoritäten. Die Zeit der Zivilgesellschaft konnte erst nach dem Ende einer Symbiose zwischen Kirche und Staat ihren Anlauf nehmen; Zivile und Bürgerliche wurde von nun an in Opposition zu Religion und Kirche definiert. Nach der sukzessiven Trennung von kirchlicher und staatlicher Gesetzgebung konnten die Kirchen nur latent und durch moralische Appelle ihre soziale Kontrolle über die Gläubigen ausüben, während der Bruch staatlicher Regelungen rechtliche Strafe nach sich zog. Die Kirche verlor nun nicht nur ihre Befugnis über eine nichtstaatliche bzw. nichtkirchliche Sphäre – sie selber befand sich auch in dem Bereich dieser Sphären, in dem Freiwilligkeit, Öffentlichkeit und Transparenz als höchste Werte galten. Die Frage, die sich aus dieser Geschichte ergibt, lautet, besonders für die Politikwissenschaft: Welche Rolle spielen Kirche und Religion in der heutigen Zivilgesellschaft (nach dem Motto: wie demokratiefördernd und demokratisch ist diese oder jene Religion oder Kirche)? Und ganz konkret gefragt: Wie viel ehrenamtliche Arbeit und Freiwilligkeit werden die freien Organisationen lebendiger machen – wobei anerkannt werden muss, dass ehrenamtliche Arbeit und Freiwilligkeit nicht ausschließlich von Christen geteilte Werte sind. Wo haben die christliche Religion und die Kirchen tatsächlich zum demokratischen Aufbau beigetragen (wie z. B. in Polen, laut José Casanova¹³)? Für Theologen sollte aber auch die umgekehrte Frage von Belang werden: Wie weit sind die Kirchen bereit, Impulse aus den zivilgesellschaftlichen Assoziationen aufzunehmen, um ihre innere Struktur und Organisationskultur sachgemäßer und flexibler zu machen?

Um diesen Fragen nachgehen zu können bzw. den Beitrag der reformatorischen Kirche für die Gestaltung der Zivilgesellschaft wenigstens skizzieren zu können, möchte ich (2.1.) erst einmal ein Verständnis des Phänomens Zivilgesellschaft entwickeln, dann (2.2.) kurz die geschichtliche Entwicklung in Zusammenhang mit der Reformationsgeschichte in den Blick nehmen.

An sich ist der Begriff, wie schon angedeutet, ziemlich unterbestimmt. Maßgebende philosophische und theologische Lexika haben keinen Artikel über die Zivilgesellschaft – als eine Ausnahme darf hier die Lexikonreihe *Religion in Geschichte und*

¹³ CASANOVA, José (2004): Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: *Transit – Europäische Revue* 27, 86–106.

Gegenwart (RGG⁴) und das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (HWPh) gelten. Zwei Aspekte kristallisieren sich bei der lexikografischen Annäherung heraus: a) der kulturelle Aspekt und b) der politische-philosophische Aspekt.

a) In der kulturellen Annäherungsweise versteht man unter dem Begriff Zivil bzw. zivile Gesellschaft schon seit Erasmus von Rotterdam bis zum Bürgertum des 18. Jahrhunderts eine Umgangsform, der im „Gegensatz zu denen nichtzivilisierter, barbarischer Völker“¹⁴ auf Takt, Höflichkeit und Freundlichkeit beruht. Diese unter dem Einfluss der stilbildenden französisch-aristokratischen Lebensform und des gehobenen Bürgertums geformte Haltung führte zur Schaffung eines neuen Typus des Menschen und Staatsbürgers, also eine neue Zivilität. Von einer unpolitischen, staatsfreien „zivilen“ Sphäre oder zivilem Ungehorsam ist hier keine Rede. Aber die Schwierigkeit mit den inhaltlichen Entsprechungen im Fall einer Übersetzung sind schon angedeutet: z. B. das lateinische Wort „civilis“ wird im Deutschen mit Bürger wiedergegeben, „societas civilis“ mit Bürgergesellschaft, wobei die französische Sprache zwischen „citoyen“ und „bourgeois“ differenzieren kann.

b) In der Aufklärung des 18. Jahrhunderts öffnete sich der Terminus für die Idee der Weltbürgergesellschaft, in der die Menschen unter der Herrschaft des Rechts, der Freiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit zusammenleben können. Damit wandelt sich der Begriff von einem deskriptiven zu einer normativen Bedeutung – und damit sind wir bei dem politisch-philosophischen Aspekt. Bei Kant geht es um die Idee einer Gesellschaft mündiger Bürger, in die sich die unmündigen Untertanen wandeln sollen.¹⁵ Der in der marxistischen Tradition stehende Antonio Gramsci und seine Nachfolger behaupteten, die Zielsetzung der Zivilgesellschaft sei eher aus dem Sozialismus als aus der bürgerlichen Demokratie hervorgegangen.¹⁶ Mit dem Zusammenbruch des Sozialismus sind die Menschen in das Zeitalter der Zivilgesellschaft eingetreten (nicht in das Zeitalter der Demokratie). Dieser Ansatz überführt die bisherige Gleichsetzung von Zivilgesellschaft mit „politischer Gesellschaft“ in eine komplementäre Sichtweise, indem

¹⁴ JEHLE (2004), 1357.

¹⁵ JEHLE (2004), 1358.

¹⁶ Vgl. FEIN, Elke – MATZKE, Sven (1997): *Zivilgesellschaft Konzept und Bedeutung für die Transformationen in Osteuropa*. Berlin: Osteuropa-Institut der Freien Universität. 18–19.

gesagt wird: Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft. Diese Auffassung des Staates steht im Gegensatz zu einer Reduktion des Staatswesens auf Regierung und Verwaltung wie sie in der liberalen Auffassung zum Ausdruck kommt. Der Hauptakzent bei der Neuakzentuierung des Begriffes Zivilgesellschaft mit Gramsci und seinen Nachfolgern ist dann im Kontext einer Auseinandersetzung mit seinem Ansatz, dass Zivilgesellschaft vom „Staat mit seiner Gesetzgebung“ und von den „ökonomischen Strukturen“ unterschieden werden muss. Zivilgesellschaft ist viel mehr das Terrain, auf dem um eine neue Zivilität gerungen wird, in dem die „subalternen Klassen [...] sich selbst zur Kunst des Regierens bilden“¹⁷.

Ich will ein Verständnis vertreten, nach dem die Zivilgesellschaft weder ein Ideal gesellschaftlich-moralischen Zusammenlebens noch mit der politisch-bürgerlichen Opposition innerhalb des Staates bzw. dem Staat gegenüber gleichzusetzen ist. Vielmehr möchte ich unter dem Begriff Zivilgesellschaft einen Prozess verstehen, in dem durch Interaktion auf der Basis von individueller Eigenverantwortung und gesellschaftlicher Selbstorganisation eine (humane) Ressource entsteht (auch in Form von Zusammenschlüssen, Organisationen und freie Assoziationen), die die Übergriffe des Staates, die nicht-kontrollierbaren Selbstregulierungskräfte des Marktes oder die Besserwisserei der medialen und autoritären Moralagenturen begrenzt bzw. die Verabsolutierungstendenzen dieser Kräfte entgegenwirkt. Diese „zivilgesellschaftlichen Akteure“¹⁸ (Habermas) „sollen und müssen beratend Einfluss nehmen“¹⁹, nicht aber entscheiden. Sie sollen und müssen unabhängig sein von staatlichen Regulierungen oder von politischen und wirtschaftlichen Interessen, zugleich zugänglich für alle Bürger, bereit für gegenseitige Anerkennung des Anderen und offen für den öffentlichen Diskurs mit dem Ziel, das soziale Leben im Gemeinwesen zu prägen.

¹⁷ JEHLE (2004), 1360.

¹⁸ JEHLE (2004), 1361; Vgl. HABERMAS, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie und demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 443–450; SCHIEDER, Rolf (2005): Art. Zivilgesellschaft. In: Betz, Hans Dieter et al. (szerk.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage), Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck. 1887–1888.

¹⁹ JEHLE (2004), 1361.

3. Theologische Impulse für die Gestaltung der Zivilgesellschaft

Sucht man nach Impulsen für die Gestaltungsaufgabe der reformatorischen Kirchen in der Welt bzw. für die Mitwirkung zugunsten der Zivilgesellschaft, kann man mit einer Reihe von Denkfiguren aus der Tradition reformierter Theologie argumentieren. Es liegt auf der Hand, an Barths ekklesiologische Lehre über die *Sendung der Gemeinde* oder an die Formel „*Jesus Christus in seiner irdisch-geschichtlichen Existenzweise*“²⁰ anzuknüpfen – wobei anzumerken ist, dass gerade in Ungarn die Theoretiker der Theologie der dienenden Kirche die Anteilnahme der Kirche am Versöhnungswerk Christi als hermeneutischen Schlüssel verwendet haben, um eine aktive kirchliche Mitgestaltung der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft voranzutreiben.²¹ Die als konzentrische Kreise konzipierte Auffassung von der christlichen und der bürgerlichen Gemeinde sowie die Dreierstruktur (a) das Wissen der Kirche um die Welt, (b) ihre Solidarität mit ihr und (c) ihre Handlungsverpflichtung ihr gegenüber²² wären ebenfalls dazu geeignet, sie hier weiterzudenken.

Ich möchte doch lieber Calvins christologische Schlüsselerkenntnis zur Grundlage machen: „Wollen wir wissen, *wozu* Christus vom Vater gesandt ward und *was* er uns gebracht hat, so müssen wir vornehmlich sein *dreifaches Amt*, das *prophetische*, *königliche* und *priesterliche*, betrachten.“²³ Die Anteilnahme an Christus dreifachem Amt (*triplex munus Christi*) erlaubt uns, das öffentliche Wirken Jesu Christi durch seine Gemeinde in der Welt zu erfassen und zu entfalten. Ich weiß, dass reformierte Theologen die Reihenfolge und Gewichtung dieser drei Ämter ziemlich unterschiedlich anordnen. Zugleich ist die Arbeit mit dieser Lehrformel auch ökumenisch relevant. Edmund

²⁰ Vgl. BARTH, Karl (1953): *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1: Die Lehre von der Versöhnung.* Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag. § 62. 718ff.

²¹ Mehr dazu FAZAKAS Sándor (2010): Karl Barth im Ost-West-Konflikt. In: Beintker, Michael – Link, Christian – Trowitzsch, Michael (szerk.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung.* Zürich: Theologischer Verlag. 281–286.

²² Vgl. THEISSEN, Henning (2013): *Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 500

²³ CALVIN, Jean (1998): *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis* (1559 – hrsg. von Otto Weber). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 307 (II, 15,1).

Schlink bemerkt: Dieses Lehrstück hat nicht vor, sondern nach der Trennung der Kirchen seine dogmatische Gestalt gewonnen und hat sich mit seinen Aussagen über das Heilswerk Jesu Christi quer durch die Kirchentrennungen hindurch als gemeinsame Lehre durchgesetzt.²⁴

Für die Anordnung der Ämter folge ich hier die Empfehlung von Daniel Migliore und Michael Welker, die sich an Christi vorösterlichem Leben und Verkündigung, am seinem Kreuzes-Tod und seine Auferstehung orientieren und versuchen, die Wirkung der Ämter mit einen pneumatischen Akzent auszulegen.²⁵

3.1. Aus der Perspektive des *königlichen Amtes* von Jesus Christus bietet seine – schon vor Ostern proklamierte – Königsherrschaft „eine deutliche Botschaft der Freiheit und der diakonischen Liebe“²⁶. Diese Freiheit und liebevolle Zuwendung zu den Nächsten stellt die ganze damalige religiöse und politische Herrschafts- und Ordnungsformen in Frage, denn „dieser König ist zugleich Bruder und Freund, ja ein Armer und Ausgestoßener.“²⁷ Diese Zuwendung ist nur aufgrund von „freier, schöpferischer Selbstzurücknahme“²⁸ zugunsten Anderer Wirklichkeit geworden – und nur durch diese Selbstzurücknahme ist sie freiheitstiftend. Kinder Gottes, Christen und Gemeinden sollten daher „für Entsprechungen eintreten“²⁹. Sie können die Kräfte der Königsherrschaft Christi nicht direkt in den Rahmen des zivilen Zusammenlebens einführen; sie können aber durch freier, schöpferischer Selbstzurücknahme zugunsten der Nächsten eintreten,

²⁴ Vgl. SCHLINK, Edmund (1983): *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 414.

²⁵ MIGLIORE, Daniel L. (1999): *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans. 155; WELKER, Michael (2012): *Gottes Offenbarung. Christologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 201; Vgl. WELKER, Michael (2013): *Lélek-krisztológia. Jézus hármasszínű és Isten országának hármasszínű formájáról* [Geist-Christologie. Überlegungen zum dreifachen Amt Christi und zur dreifachen Form des Reiches Gottes]. In: *Studia Theologica Debrecinensis* 6 (2013/2), 21–34;

²⁶ WELKER (2012), 223. Vgl. WELKER (2013).

²⁷ WELKER (2012), 223.

²⁸ Ebd.

²⁹ BARTH, Karl (1960): Von der theologischen Begründung des Rechts. In: Barth, Karl (2005): *Gespräche 1963* (GA 4/41). Zürich: Theologischer Verlag. 103–104.

sich freiheitfördernd verhalten, Liebe und Dankbarkeit innerhalb von Familie, Freundeskreis, Kirchengemeinde und zivilgesellschaftliche Organisationen bezeugen – d. h. der sozialen Lage und den Nöten begegnen. „Nicht nur im Schatten der Not, sondern im Licht der Dankbarkeit sollten wir die gewaltigen diakonischen, pädagogischen, therapeutischen, rechtsstaatlichen, kirchlichen und interkulturellen globalen Herausforderungen ins Auge fassen, die uns veranlassen, um das [...] »Kommen« des Reiches Christi zu bitten und uns dafür einzusetzen.“³⁰

Diese Potenziale der freien, schöpferischeren Selbstzurücknahme werden oft durch Routine in Bereich der sozialen Dienstleistungen in unserer Kirche und Gesellschaften unterdrückt. Kein Zufall, dass Theoretiker kirchlicher Diakonie in Ungarn schon früh genug gewarnt haben: Diakonie ist nicht einfach eine moralische Aufgabe der Einzelnen oder humanitäre Hilfe einer Gruppe, nicht einmal Wohltätigkeit einzelner Christen, sondern *Funktion der Kirche*.³¹ „Sie ist historisch aus der Liebestätigkeit der christlichen Gemeinde herausgewachsen und nicht aus dem sozialstaatlichen Subsidiaritätsprinzip“. ³² Soziale Arbeit ist also noch keine Diakonie.³³ Selbstverständlich sind sozialpolitische Normen und unternehmerische Instrumente in der Gestaltung der institutionalisierten Diakonie unumgänglich. Die Kooperation der Kirchen in „subsidiärer Zusammenwirkung“ und „sozialpartnerschaftlichen Beziehungen“³⁴ zu europäischen Gesellschaften ist unentbehrlich. Diakonie verfügt aber nur dann über eine Legitimation, wenn die innere Verbindung³⁵ zwischen Diakonie und Kirche erkennbar wird und die Diakonie ihren Beitrag zum Zeugnis der Kirche in der Gesellschaft leistet.

³⁰ WELKER (2013), 23.

³¹ JOÓ Sándor (1939): *Református diakonátus. Elméleti és gyakorlati alapelvek* [Reformierter Diakonot. Theoretische und praktische Grundsätze]. Budapest: [Szerző]. 28–36.

³² DIZSERI Tamás (2001): Intézményes diakóniánk szükségessége és lehetőségei [Die Notwendigkeit und die Möglichkeiten unserer institutionellen Diakonie]. In: *Théma* 3 (2001/3–4), 40.

³³ Ebd.

³⁴ HONECKER, Martin (2001): Europäisches Christentum im Horizont der Globalisierung. In: Fürst, Walter – Honecker, Martin (szerk.): *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*. Baden-Baden: Nomos Verlag: 36.

³⁵ Vgl. JÄGER, Alfred (1992): *Diakonische Unternehmenspolitik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 34ff.

Angesichts dieser Entwicklung ist aber auch daran zu erinnern, dass die Verantwortung der Kirche für eine Kultur des Helfens die europäischen Staaten von ihrer sozialen Verantwortung keineswegs entlasten will, gerade umgekehrt gilt: Sie möchte und könnte weitere Initiativen zu mehr Humanität in sozialen Bereich und zur strukturellen Wahrnehmung unterschiedlicher Notstände anregen. Die Kirchen befinden sich daher vor der Aufgabe, die sozialen Folgen der europäischen Integrationsprozesse nicht nur zu begleiten oder auf sie zu reagieren, sondern selbst die Initiative zu ergreifen: Statt eines reaktiven Verhaltens sollten sie neue Themen und die Entwicklung innovativer Lösungsmethoden anstoßen. Am besten können sie dies auf lokaler Ebene anpacken (in der politischen Gemeinschaft durch die christliche Gemeinde vor Ort) – wie es in der neuesten Theoriebildung über „civil society“ heißt: Zivile Gesellschaft muss eine neue Empfindlichkeit dafür entwickeln, was lokal, spezifisch und kontingent ist.³⁶

3.2. Die *priesterliche Dimension* des Amtes von Jesus Christus spricht für einen zentralen Bereich seiner Wirksamkeit. Der Hebräerbrief liefert hier einen starken Akzent: Jesus Christus ist der von Gott selbst erwählte ewige Hohepriester und er bringt das Opfer nicht im irdischen Tempel, sondern im Himmel dar, „um ein barmherziger und treuer Hohepriester vor Gott zu sein und die Sünden des Volkes zu sühnen.“ (Hebr. 2,17) Die Kirche hat nicht nur am Leben Jesu Anteil; sie gewinnt durch den Heiligen Geist auch an seinem priesterlichen Wirken Anteil. Hier geht es um die gottesdienstliche Gestaltung und Auswirkung des „allgemeinen Priestertum[s] aller Gläubigen“ und zwar in einer Weise, die über einer Sakristeifrömmigkeit oder über traditionsgebundene kirchliche Events im Dienste privater Religiosität weit hinausgeht. Hier haben wir es mit der recht verstandenen Gotteserkenntnis und mit der Versöhnung zu tun. Der recht verstandene und recht gefeierte Gottesdienst dient der Erschließung, Festigung und Vertiefung der Gotteserkenntnis³⁷, einer Erkenntnis Gottes, die der säkularen Welt fehlt und dieses Fehlen an Erkenntnis zu einer religiös-weltanschaulichen Verunsicherung und zu einer verzweifelter Suche nach Sinnfragen und religiösen Deutungsangeboten bei Grenzerfahrungen des Lebens führt. Im Lichte dieser rechtverstandenen Gotteserkenntnis

³⁶ WALZER, Michael (szerk.) (1995): *Toward a global civil society*. Providence, RI: Berghahn Books. 7–27; Vgl. JEHLE (2004), 1361.

³⁷ WELKER (2012), 260.

wird auch die Hilflosigkeit der Menschen angesichts der dämonischen Verstrickungen in dieser Welt deutlich. Präziser gesagt, unter dem Kreuz Christi wird deutlich, daß Menschen die guten Ordnungen wie Recht, Moral, Politik, die öffentliche Medien und sogar Religion zur Zerstörung unseres Verhältnisses zu Gott und zueinander, einschließlich unserer Lebensverhältnisse gebrauchen, ja missbrauchen können. Gotteserkenntnis ist aber immer und zugleich auch Heilserkenntnis. Der recht gefeierte Gottesdienst – und die vorangehende kirchliche Bildungsarbeit – ist nicht dazu bestimmt worden, einfach ein optimales Gottesbild zu erzeugen oder eine erlebnishaft religiöse Empfindung zu erschließen. Vielmehr versetzt er in ein Beziehungsgeschehen hinein, in dem der erhöhte Christus durch den Geist die Menschen berührt, ergreift und uns mit Gott dem Vater und die Menschen untereinander versöhnt.

Zivilgesellschaft ist ja durch und durch auf Versöhnung angewiesen. Nicht nur, weil Schuldfrage und die Konfliktgeschichten der zwei Weltkriege und das schwere Erbe der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts immer noch nachwirken und die Gegenwart in vielfältiger Weise – im Osten wie auch in Westen – belasten.³⁸ Menschen und soziale Akteure, Kirchengemeinden und zivilgesellschaftliche Organisationen unserer Zeit geraten tagtäglich in neue Konfliktgeschichten, die durch wirtschaftliche, politische oder ideologische Interessen gesteuert werden.³⁹ Der Umgang mit den neuen, durch neue Ungerechtigkeiten und politischen Kämpfe verursachten Konfliktsituationen wäre auf Versöhnung angewiesen.⁴⁰ Stattdessen steht er vielerorts unter dem Diktat der angeblichen Bewahrung der nationalen Einheit oder weiterer moralischer/moralisierender Ziele. Gerade hier eröffnet sich für die Akteure der Zivilgesellschaft (Kirchengemeinden, Ver-

³⁸ FAZAKAS Sándor (2015): Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? Einsichten und Erfahrungen aus ungarischer Sicht. In: Fazakas Sándor – Plasger, Georg (szerk.): *Geschichte Erinnern als Aufgabe der Versöhnung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 14–34.

³⁹ Vgl. FAZAKAS Sándor (2017): Kriterien für die Schuldhaftigkeit von Kollektiven. In: Enxing, Julia – Peetz, Katharina (szerk.): *Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 184–193.

⁴⁰ Siehe dazu den Beitrag von Béla S. Visky zum Konzept der Vergebung und Versöhnung in der Darstellung der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. VISKY S. Béla (2016): *A filozófia keresztye. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában* [Das Kreuz der Philosophie. Das Problem der Vergebung in der Moralphilosophie von Vladimir Jankélévitch]. Kolozsvár: Exit Kiadó.

eine, Bildungseinrichtungen) eine Möglichkeit, den Menschen Zeit und Raum zu schaffen, über erlittenes Unrecht nachzudenken, Schmerzen auszusprechen, die befreiende Macht der Aussprache erfahren zu können, oder mit den Moralvorstellungen – einschließlich der Versöhnungskonzepte – vorangegangener Generationen sich kritisch auseinanderzusetzen!⁴¹ Es ist nicht zu übersehen und inzwischen bestätigt worden, dass heute gerade diejenigen Gesellschaften, Länder oder Regionen am meisten unter dem Aufkeimen von neuem Unrecht, Menschenrechtsverletzungen und extremistischen politischen Richtungen leiden, die die Aufarbeitung und Lösung älterer und aktueller Konfliktgeschichten einfach fallen lassen.⁴²

3.3. Die Konzentration auf das *prophetische Amt* Christi und die Teilhabe der Kirche daran mag wohl als anstößig empfunden werden. Jesus hat nämlich in seiner Verkündigung nicht nur das Heil in Aussicht gestellt, sondern auch das Gericht. Er kündigte sein eigenes Leiden, aber auch die Durchsetzung des Göttlichen Willens⁴³ gegenüber den politischen, religiösen Mächten und der öffentlichen Meinungsbildung seiner Zeit an. Christen und Gemeinden, die an Christi prophetisches Amt Anteil haben wollen, werden ebenfalls den moralischen, kulturellen, politischen, wirtschaftlichen Krisen und Konflikten ihrer Zeit ausgesetzt. Denn diesem Konflikt wird man unvermeidlich ausgesetzt, wenn Theologie und Kirche die Ereignisse der umgebenden Welt und das Agieren der Mächte nicht vorbehaltlos bejahen, sondern eine sachliche Analyse der Zusammenhänge anstreben. Die falschen Propheten oder „Lügenpropheten“ stimmen gern und schnell in den Chor der begeisterten Mehrheit ein. Wahre Prophetie dagegen fragt nach Verwirklichung der Gerechtigkeit in konkreten Situationen vor Ort, spricht Kritik und Selbstkritik offen aus. Die Spannungen und Konflikte die durch kritische

⁴¹ Vgl. dazu VISKY (2016), 174–183.

⁴² Siehe dazu TÖKÉS L. Rudolf (2000): „Transitology“: Global Dreams and Post-Communist Realities. In: *Central Europe Review* 2 (2000/10); PICKEL, Gert (2009): Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa. In: Schmidt, Siegmund – Pickel, Gert – Pickel, Susanne (szerk.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*. Wiesbaden: VS Verlag. 129–158; RUPNIK, Jaques (2014): 1989 als Weltereignis. Die grosse Transformation in Europa und die Globalisierung. In: *Letter International* 104, Berlin. 15–21.

⁴³ Vgl. WELKER (2012), 283.

und selbstkritische Analyse ausgelöst werden, werden die Kontakte und Handlungsfähigkeit der Kirchen nach außen und nach innen äußerst erschweren, kann aber für die Zivilgesellschaft ein großes Verdienst sein. Denn sie kann vor einer Verabsolutierung bzw. Selbsttranszendierung von Kräften und Mächten dieser Welt warnen, von Kräften (wie Wirtschaft, Politik, Medien usw.), die unsere innere und äußere Freiheit berauben wollen. Zugleich kann sich aber diese prophetische Stimme gegen eine selbstgerechte, selbstherrlich und weltanschaulich verblendete Kirche richten.

Ein Beispiel dafür! In globalen Konfliktsituation der Flüchtlingskrise bezeichnen sich manche Länder und Regierungen als „christlich“ und agieren in der historischen Rolle der „Verteidiger des christlichen Abendlandes“, als Verteidiger einer christlichen Kultur und Gesellschaft. In Ungarn z. B. stößt diese kollektive Selbstbehauptung auf Akzeptanz in breiten Reihen der Gesellschaft. Selbst die Kirchen stehen *dieser* christlichen Identität der Machthaber oder der politischen Elite mit Sympathie und ziemlich unkritisch gegenüber. Es dürfte aber diese Beobachtung nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei dieser „Christlichkeit“ um eine bestimmte weltanschauliche Nostalgie (oder Ähnliches) handelt. Sowohl in der Vorstellung der sich als christlich bezeichnenden politischen Elite als auch bei ihren potenziellen Wählern steht die christliche Weltanschauung immer noch einer angeblich liberalen, laizistischen, sozialistisch-kommunistischen Ideologie gegenüber. Sie vergessen dabei, dass es in der Sache des christlichen Glaubens um mehr gehen soll, als um eine metaphysisch fundierte Ideologie.

Durch eine kritisch-selbstkritische Stimme der Theologie und der Kirche wird aber die Bereitschaft wachsen, im Dialog mit den nicht-theologischen Wissenschaften einzugehen. Ein wechselseitiger Dialog und Austausch zwischen Theologie und Politikwissenschaft, Theologie und Rechtswissenschaft, Soziologie usw. kann nicht nur an eine lange Tradition anknüpfen, er könnte zugleich eine interdisziplinäre Zusammenarbeit einleiten oder vertiefen zugunsten einer gerechteren Gesellschaft.

4. Zusammenfassung

Es muss kaum betont werden, dass sich die unterschiedlichen Lebensäußerungen der Kirche unter dem Aspekt des dreifachen Amtes Christi überschneiden. Die soziale Not und das wirtschaftliche Elend kann nicht angepackt werden (königliches Amt)

ohne die Ursachen des Elends zu hinterfragen (prophetisches Amt); Versucht man, die politisch-wirtschaftlichen Zustände zu analysieren bzw. in ein kritisches Licht zu stellen, gerät man plötzlich ins Kreuzfeuer der in ihrem Interesse gekränkten Mächte und Akteure der politischen oder wirtschaftlichen Sphäre; Konflikt- und Unrechtsgeschichten sind wiederum auf Versöhnung und Widergutmachung angewiesen (priesterliches Amt), die ohne Bereitschaft auf Selbstbegrenzung, Selbstzurücknahme (königliches Amt) und Anspruch auf mehr Gerechtigkeit nicht funktionieren kann. Hier haben wir es mit einem vielfältigen, polyphonen Geschehen zu tun, das auf tätige Liebe, kreatives Miteinander und eine tragfähige Solidarität angewiesen ist.

Ob Kirchen in der freiheitstiftenden Gestaltung der Zivilgesellschaft produktiv teilnehmen können, hängt im Kleinen wie im Großen davon ab, wie dankbar sie mit den geistlichen Gaben Christi leben können und ob sie es wagen, sich der neuschaffenden Kraft des Heiligen Geistes auszusetzen. Die Hoffnung aber kann Mut geben, auf die Macht der Liebe, der Gerechtigkeit und der Wahrheit – auch im säkularen Umfeld – zu vertrauen.

Bibliographie

- ADLOFF, Frank (2005): *Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- BARTH, Karl (1953): *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- BARTH, Karl (1960): Von der theologischen Begründung des Rechts. In: Barth, Karl (2005): *Gespräche 1963* (Gesamtausgabe, Abt. IV, Gespräche; 41 – hrsg. von Eberhard Busch). Zürich: Theologischer Verlag. 106–110.
- CALVIN, Jean (1998): *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis* (1559 – hrsg. von Otto Weber). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- CASANOVA, José (2004): Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: *Transit – Europäische Revue* 27 (2004). 86–106, online unter: <https://www.eurozine.com/der-ort-der-religion-im-sakularen-europa/> (Abruf: 08.10.2021).
- DINGEL, Irene – KOHNLE, Armin (szerk.) (2014): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie; 25). Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig.

- DIZSERI Tamás (2001): Intézményes diakóniánk szükségessége és lehetőségei [Die Notwendigkeit und die Möglichkeiten unserer institutionellen Diakonie]. In: *Théma* 3 (2001/3–4), 37–42.
- FAZAKAS Sándor (2010): Karl Barth im Ost-West-Konflikt. In: Beintker, Michael – Link, Christian – Trowitzsch, Michael (szerk.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung* (Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1.–4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden). Zürich: Theologischer Verlag. 267–286.
- FAZAKAS Sándor (2017): Kriterien für die Schuldhaftigkeit von Kollektiven. In: Enxing, Julia – Peetz, Katharina (szerk.): *Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau; 114). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 184–193.
- FAZAKAS Sándor (2015): Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? Einsichten und Erfahrungen aus ungarischer Sicht. In: Fazakas Sándor – Plasger, Georg (szerk.): *Geschichte Erinnern als Aufgabe der Versöhnung* (Forschungen zur Reformierten Theologie; 5). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 14–34.
- FEIN, Elke – MATZKE, Sven (1997): *Zivilgesellschaft Konzept und Bedeutung für die Transformationen in Osteuropa* (Arbeitspapiere des Bereichs Politik und Gesellschaft; 7). Berlin: Osteuropa-Institut der Freien Universität.
- FRAUNE, Cornelia – SCHUBERT, Klaus (2012): Grenzen der Zivilgesellschaft oder: der Versuch den Puding an die Wand zu nageln. In: Fraune, Cornelia – Schubert, Klaus (szerk.): *Grenzen der Zivilgesellschaft. Empirische Befunde und analytische Perspektiven*. Münster – New York – München – Berlin: Waxmann Verlag. 9–22.
- HABERMAS, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie und demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HONECKER, Martin (2001): Europäisches Christentum im Horizont der Globalisierung. In: Fürst, Walter – Honecker, Martin (szerk.): *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*. Baden-Baden: Nomos Verlag. 15–38.
- JÄGER, Alfred (1992): *Diakonische Unternehmenspolitik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- JEHLE, Peter (2004): Art. Zivil; Zivilgesellschaft. In: Ritter, Joachim – Gründer, Karlfried – Gabriel, Gottfried (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12. Basel: Schwabe Verlag. 1357–1362.
- JOÓ, Sándor (1939): *Református diakonátus. Elméleti és gyakorlati alapelvek* [Reformierter Diakonats. Theoretische und praktische Grundsätze]. Budapest: [Szerző].
- KLEIN, Ansgar (2001): *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung*. Opladen: Leske und Budrich.

- KÖRÖSÉNYI, András (szerk.) (2015): *A magyar politikai rendszer – negyedszázad után* [Das ungarische politische System – nach eine Vierteljahrhundert]. Budapest: Osiris – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet.
- LAUTH, Hans-Joachim (2003): Zivilgesellschaft als Konzept und die Suche nach ihren Akteuren. In: Bauerkämper, Arnd (szerk.): *Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich*. Frankfurt a. M. – New York: Campus Verlag. 31–54.
- MIGLIORE, Daniel L. (1999): *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- PICKEL, Gert (2009): Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa. In: Schmidt, Siegmund – Pickel, Gert – Pickel, Susanne (szerk.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*. Wiesbaden: VS Verlag. 129–158.
- ROßTEUTSCHER, Sigrid (2009): *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*. Baden-Baden: Nomos.
- RUPNIK, Jaques (2014): 1989 als Weltereignis. Die grosse Transformation in Europa und die Globalisierung. In: *Letter International* 104, Berlin. 15–21.
- SCHIEDER, Rolf (2005): Art. Zivilgesellschaft. In: Betz, Hans Dieter et al. (szerk.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage), Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck. 1887–1888.
- SCHLINK, Edmund (1983): *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- THEISSEN, Henning (2013): *Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche* (Arbeiten zur Systematischen Theologie; 5). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- TÖKÉS L. Rudolf (szerk.) (1979): *Opposition in Eastern Europe*. London: Palgrave Macmillan.
- TÖKÉS L. Rudolf (2000): "Transitology": Global Dreams and Post-Communist Realities. In: *Central Europe Review* 2 (2000/10), online unter: <https://www.pecina.cz/files/www.ce-review.org/00/10/tokes10.html> (Abruf: 09.10.2021).
- VISKY S. Béla (2016): *A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában* [Das Kreuz der Philosophie. Das Problem der Vergebung in der Moralphilosophie von Vladimir Jankélévitch]. Kolozsvár: Exit Kiadó.
- Walzer, Michael (szerk.) (1995): *Toward a global civil society*. Providence, RI: Berghahn Books.
- WELKER, Michael (2012): *Gottes Offenbarung. Christologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

WELKER, Michael (2013): Lélek-krisztológia. Jézus hármasságáról és Isten országának hármasságáról [Geist-Christologie. Überlegungen zum dreifachen Amt Christi und zur dreifachen Form des Reiches Gottes]. In: *Studia Theologica Debrecinensis* 6 (2013/2), 21–34.

KOVÁCS Ábrahám¹:

A liberális teológia kritikája.
A *Debreceni Hitvallás* (1875) és az új ortodoxia
krisztológiája a *Heidelbergi Káté* és
a *II. Helvét Hitvallás* tükrében

Abstract. A Critique of Liberal Theology.

*The Christology of the Confession of Debrecen (1875) in the Light of
Heidelberg Catechism and the II. Helvetic Confession.*

The study aims to compare some of the Christological statements of Hungarian liberal theology and the Confession of the New Orthodoxy of Debrecen (1875). First, it explores the context where the debate took place. At the same time, it is explained briefly how genuine Hungarian theology was being shaped and articulated. Then, some selected Christological texts of the Confession will be analysed in the light of Heidelberg Catechism and the II. Helvetic Confession so as to point out how far liberal, modern theology has gone with its earnest yet radically different interpretation of the basic tenets of the creed. As a conclusion, it will be underlined how close the confessions – regardless of space and time – stood to each other in their endeavour to combat ‘heresy’, non-orthodoxy emerging either in the early church or in modern times.

Keywords: Confession of Debrecen, Christology, Heidelberg Catechism and the II. Helvetic Confession, Hungarian liberal theology

¹ Egyetemi tanár – Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar, Komárom; e-mail: kovacsab@ujs.sk.

„Mond meg, hogy kinek valdod Krisztust, és megmondom, ki vagy.” Bizonyára ismerősen cseng minden hitvalló keresztyén számára ez a kijelentés. A keresztyén egyház története során Krisztus sokszor botránykő volt a nem keresztyén világ számára. Azok számára, akik elutasították őt és a róla szóló egyházi tanítást, amely mint mérce, kánon és kalauz szerepelt a benne hívő emberek, az egyház számára, elkülönítve a helyes, igaz hitet, az ortodoxiát a tévtanításoktól. Krisztus követése mindig is nehéz volt. A hit megvallásának jelentősége különösen az üldöztetések, megpróbáltatások és nehézségek idején rendkívül fontossá vált az egyházban tértől (Magyarország, Dél-Korea, Dél-Afrika) és időtől (az ókor korai egyházvilága vagy épp a mai világ) függetlenül. Az igaz egyház, a tiszta egyház és a hitvalló egyház örök kérdés marad.²

Mind a *Heidelbergi Káté*, valamint a *II. Helvét Hitvallás*, mind pedig az 1875-ös *A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban*, népszerűbb nevén a *Debreceni Hitvallás*, a keresztyén egyház egyik krízispontján keletkezett.³ A hitvallások mindig akkor jönnek létre, olyan időben, amikor a Krisztusról szóló tanítás – az, amit az apostolok ránk hagyományoztak, a patrisztikus korban az egyházatyák az ökumenikus zsinatokon pontosan megfogalmaztak – kihívásokkal találja magát szemben.⁴ Ezek a tévtanítások a keresztyén egyházat alapjaiban támadták. Az első öt évszázad alatt formálódik meg az a hitvallás, amit mi *Apostoli Hitvallásként* nevezünk.⁵ Ez lett a gerince a *Heidelbergi Káté*nak is és majd a *II. Helvét Hitvallás*nak is, amikor a római katolikusokkal és lutheránusokkal való vitában III. Frigyes fontosnak ítélte meg a pontos hitvalló álláspont megfogalmazását.⁶

² FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter, (2008): *Ecclesia sine Macula et Ruga: Donatist Factors among the Ecclesiological Challenges for the Reformed Church of Hungary Especially after 1989/90* Sárospatak; SANGDO, Choi (2019): Love Your Enemies. Universal Christian Virtues versus Korean Christians' Participation in National Independent Movement under Japanese Colonial Regime, In: Kovács Ábrahám – Jaeshik, Shin (szerk.): *Nationalism, Communism and Christian Identity: Protestant Theological Reflections from Korea and Hungary*. Debrecen. 65–66.

³ TÓTH Sámuel – MENYHÁRT János – TÓTH Mihály – BALOGH Ferenc (1875a): A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban I., In: *Evangeliumi Protestáns Lap* [továbbiakban EPL]. 1. 1, 3–5.

⁴ PÁSZTORI-KUPÁN István (2019): *Követvén a szent atyákat. Az ógyház dogmatörténete 381-ig*. Kolozsvár. 13–24.

⁵ VANYÓ László (1998): *Bevezetés az ókeresztyén dogmatörténetbe*. Budapest.

⁶ VICTOR János (2004): A *Heidelbergi Káté* története, In: *A Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás*. Budapest. 9–10.

A Heidelbergi Káté hitvallási irat, amely tartalmát tekintve kiállítás, bizonyásgtétel Isten Jézus Krisztusban nekünk adott kijelentése mellett. A Káté megfogalmazása olyan korszakban történt, amikor az egyház kebelén belül az egyik jelentős kérdéssé vált Krisztus istenségének és egyedülállóságának a megtartása a szentekkel, a téves bálványimádással szemben. Hangsúlyoznunk kell, hogy a tévtanítás magában az egyházban alakult ki. Ahogy a középkorban is, a reformációban, a kora újkorban megjelent az összes ismert korai egyházi életben felbukkanó eretnokség is, mint például az adopcianizmus, monarchianizmus, szabellianizmus és más hasonló nem ortodox tanítások.⁷

A *Debreceni Hitvallás* időszakában, a 19. században a modern teológia, azaz a teológiai liberalizmus is kikezdi az összes, a *Credoban* megfogalmazott hitbeli bizonyásgtételt, például Krisztus istenségét úgy, mint a reformáció korszakában is történt.⁸ A liberális teológia tanításai a legitimitás, a helyes keresztyén tanítás igényével és érvényre juttatásával jelentek meg, csakúgy, mint a patrisztikus és reformáció korabeli kori eretnokségek. Számos kortárs teológus, mint például Alaister McGrath, valamint Karl Barth is rámutat arra, hogy a tévtanítások mint bűvópatakok újra és újra előbukkannak a keresztyén egyház teológiájában, és kikezdték az igaz hitet.⁹ A legtöbb vehemens támadás az *Apostoli Hitvallás* 2. cikkelyét, a krisztológiát érte mind a reformáció korában, mind pedig a tizenkilencedik századi liberalizmus korában. Mivel mindkét hitvallás válságos időben jött létre, érdemes egy kicsit közelebbről is megvizsgálnunk a két hitvallás krisztológiai állításait. Mielőtt azonban összehasonlítani a két hitvallási iratot, röviden ismertetem a kevésbé ismert hazai, tizenkilencedik századi kontextust. Azt a szellemi miliőt vázolom fel, amelyben az új ortodoxia megjelent Debrecenben mintegy válaszként a radikális teológiai liberalizmusra. Ezután pedig bemutatom a *Debreceni Hitvallás* néhány kiválasztott, krisztológiai részét, amelyet a debreceni teológia tanári kara jelentetett meg *A debreceni teológiai tanárok hitvalló nyilatkozata* címmel 1875-ben. Ez, a Balogh Ferenc teológiatanár által szerkesztett *Evangeliumi Protestáns Lapban* megjelent dokumentum a magyar református új ortodoxia programja. Végül a hitvallások krisztológiai állításai között levő rokonságokra és a tőle merőben különböző liberális teológia állításaira mutatok rá.

⁷ Lásd *II. Helvét Hitvallás* egyes fejezetekhez írt magyarázó jegyzeteit a könyv végén.

⁸ LUKÁCS Olga (2012): A teológiai liberalizmus és hatása az erdélyi XIX. századi református gondolkodásra, In: *Partiumi Egyetemi Szemle*. 5–36.

⁹ BARTH, Karl (1972): *Protestant Theology in the Nineteenth Century. Its Background and History*. London. Továbbá: BARTH, Karl (2014): *A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján*. Budapest.

Az új ortodoxia megszilárdulása Debrecenben 1875-től

Az *Evangeliumi Protestáns Lap*ban megjelent *Debreceni Hitvallás*, azaz a debreceni hitvalló nyilatkozat szerepe, kevésbé ismert a hazai egyház- és teológiatörténetben.¹⁰

A hazai ébredéstörténet inkább Budapest-központú egyháztörténeti képet fest.¹¹ Valóban a Skót Misszió hatása rendkívüli volt a magyar református kegyesség- és teológiatörténetre Szabó Aladárral kezdve, Kenessey Bélán, Kecskeméthy Istvánon,¹² Csiky Lajoson, Forgács Gyulán, Ravasz Lászlón és Révész Imrén keresztül el egészen a mai befolyásos püspöki, esperesi és egyetemi tanári családokig.¹³ Maga az *Evangeliumi Protestáns Lap* és a benne *Debreceni Hitvallásként* közölt krisztológiai bizonyoságtétel mérföldkövé vált a liberálisok elleni harcban. A liberálisok egyik fő szellemi eszköze a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* volt, a másik pedig a Ballagi Mór, Kovács Albert és Kovács Ödön¹⁴ által szorgalmazott és létrehozott Protestáns Egylet.¹⁵ Az új ortodoxia második, hídfőállása, a *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* mellett id. Révész Imre debreceni lelkész biztatására jött létre, amikor már az idős Révész kezdett elfáradni a folytonos küzdelemben. Az új lap szerkesztője Balogh Ferenc lett, amely megújult lendülettel bírálta

¹⁰ BUCSAY Mihály (1985): *A protestantizmus története Magyarországon*. Budapest. 219–221. Bár az egyháztörténeti oktatásban alaptankönyvként használt írás valóban összefoglalja a két irányzat vitáját, magát az hitvallást, nagyon meglepő módon, nem említi.

¹¹ Kovács Ábrahám (2021): A brit evangélikalizmus hatása a mai magyar protestantizmus hitvallására és kegyességére, In: *Lelkipásztor*. 96, 8–9. 286 kk. Bucsay és Zsilinszky munkáit kezdik átírni, finomítani Csohány János, Anne-Marie Kool és Hörcsik Richárd, akik e budapesti lelki megújulást időben megelőző debreceni ébredésről írnak. Különösen Csohány és Hörcsik.

¹² HORVÁTH Levente (2021): The Ambiguous Beginnings of the Modern Mission Movements in the Reformed Church of Transylvania between 1895 and 1918, In: *Perichoresis*. 19, 1. 3–16. Lásd még: TUNYOGI Lehel (2016): A besorolhatatlan Kecskeméthy „sor alá hívása”, In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Világnézetek kihívásai és a protestáns teológia. MPTK tanulmányok*, vol. 1. Budapest. 51–65.

¹³ KOVÁCS (2021), 286 kk. Fekete, Szabó, Balog, Pásztor, Sípos, Vad, Gaál és más családok.

¹⁴ Kovács Ábrahám (2018): The Rise of the Science of Religion and Its Separation from Traditional Protestant Theology in Hungary: The Impact of Scholten, Tiele, and Pfleiderer on the Scholarly Work of Ödön Kovács, In: *Numen – International Review for the History of Religions*. 65, 2–3. 232–255.

¹⁵ BODNÁR Lajos (2021): Kovács Albert szabadelvűségének forrásai, In: *Református Szemle*. 114, 1. 89–107.

a Ballagi Mór által vezetett liberális teológia vallástudományi állásfoglalását. A fiatal professzor élvezte a skótok erkölcsi és anyagi támogatását is, és nagyon komoly hitvalló püspököket, teológiai tanárokat, lelkészeket és tanítókat nevelt.¹⁶ A tévtanításokkal szembeni küzdelmet Révész Imre és Filó Lajos kezdte meg, de a kialakuló új teológiai irányzat tételeit összefoglalóan nem ők fogalmazták meg. A debreceni teológiai tanárok által aláírt *Debreceni Hitvallás* markánsan és összeszedetten fejezi ki a kortárs új ortodoxia tételeit. Ennek megfogalmazója Menyhárt János, debreceni újszövetségi teológiai tanár volt.¹⁷ Mellette jelentős szerepet játszott Balogh Ferenc a szöveg megírásának szorgalmazásával. Ez a páros bizonyos mértékben hasonlítható Ursinus Zakariás és Oleviánus Gáspár kapcsolatához. A szövegezés igazán az egyikőjükön múlt, de a másik szerepe is jelentős a hitvallás létrejöttében és megfogalmazásában.

A *Debreceni Hitvallás* (1875) komoly jelentőségűvé vált a magyar református egyház életében, mert azt – a teológiai tanárokon kívül – rövidesen nagyon sokan a Tiszántúli Református Egyházkerületen belül, esperesek, főgondnokok és gondnokok aláírták, mintegy határt szabva a liberális teológia terjedésének.¹⁸ A teológiai liberalizmus 1871-től kezdődően, több mint három éve tevékenykedett a Protestáns Egyleten keresztül komoly programmal a református egyházkerületekben. Emiatt id. Révész Imre 1874 szeptemberében egyre fontosabbnak érezte, hogy a Ballagi Mór működése során nagy teret nyert irányzattal szemben határozott állásfoglalást kell megfogalmazni.¹⁹ E törekvés része volt az említett két tényező. Az *Evangeliumi Protestáns Lap* elindítását sokan nagyon fontosnak tartották a hatalmas gépezettel működő liberális propaganda ellenében. Hajnal Ábel, a békés-bánáti esperes „örvendetes és szívet és lelket biztató jelenségnek” tartja a lap megjelenését.²⁰ 1875-ben írt alapos tanulmányában a szabadelvű teológia képviselőit vonja kérdőre: „vannak protestáns magyar tudósaink, inkább vallási rajongók, vagy a csapongani

¹⁶ PETRÓCZINÉ PETROV Anita (2016): A hitvallások szerepe Eröss Lajos dogmatikájában, In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Világképek kihívásai és a protestáns teológia. MPTK tanulmányok*, vol. 1. Budapest. 213–228.

¹⁷ BALOGH Ferenc (1872b): *Debreceni Napló* IV. fols. 336–337 (1872. március 7, csütörtök), DE kéziratár, Ms.28/4. Debreceni napló; lásd még: KOVÁCS Ábrahám (2010): *Hitvédelem és Egyháziasság*. Budapest. 1.

¹⁸ KOVÁCS (2010), 201kk.

¹⁹ RÉVÉSZ Imre, ifj. (1926): *Révész Imre élete*. Debrecen. 165.

²⁰ HAJNAL Ábel (1875): Absque ira et odia, In: *EPL*. 1, 23(június 4.). 200–204.

szerető tiszta észvallás [kiemelés Hajnal] követői – de éppen nem *Krisztus teljes evangélioma* hívei, mert ennek sarkalatos hitigazságait megerőlténítik, még kevésbé *evangéliomi protestánsok*, mert e történelmi jelentőségű magasztos nevezetnek oly tág magyarázatot adnak, hogy annak keretében minden vallás felekezetű halandó magát beillesztheti”.²¹ Hajnal egész programot fogalmazott meg. A családokban olvassák a Bibliát úgy, ahogy azt régen tették, alakuljanak kis társulatok, járassák a protestáns folyóiratokat, melyekből lelki erősítést és táplálékot nyernek. Az olvasókat bátorítja, hogy a létező összes protestáns folyóiratot járassák, hasonlítsák össze azokat a hármasközi haszon érdekében: egyházas élet felélesztése, a hitigazságok megőrzése és az „evangéliomi erkölcsi parancsok átértése s követésére”.²²

Ebben a miliőben, részint skót református támogatással, jelent meg az ortodoxia új lapja, az *Evangéliomi Protestáns Lap* két célkitűzéssel 1875 januárjában. Balogh, a lap főszerkesztője, egyrészt rávilágított, hogy a műveltség és az evangéliumi vallásosság nincsenek egymással ellentétben. Sőt, a társadalom és a jólét a „maga tartósságát” éppen az evangéliumnak köszönheti. Másik célja volt feléleszteni a Jézus Krisztusba mint megváltóba vetett hitet. Ez a hit – mint írja – élő hit kell legyen, amelynek „cselekedetekben, erkölcsileg nemes jellemekben, emberszereteti művekben kell magát kimutatni”.²³

Látszólag nagyon hasonlóak a modern teológia és az új ortodoxia irányvonalai, azonban a szavak mögött teljesen eltérő világnézet áll, amely mindkét csoport missziói és egyház társadalmi feladatvállalását meghatározta. A liberálisok „tudományról” beszélnek, míg Balogh éppen ezért még a *Debreceni Hitvallás* szövegében is, ahol lehetett, a „műveltség” szót részesítette előnyben a tudománnyal szemben. A liberálisok „vallás-erkölcsiségről” beszélnek, az ortodoxok pedig „evangéliumi vallásosságról”. A liberális teológia Jézusról mint erkölcsi tanítóról, az új ortodox teológia pedig mint Megváltóról beszél. Az élő hit fogalma is más a liberálisoknál és más az evangéliumi ortodoxoknál: más a hit tárgya és a hit tartalma, ahogy ezt az ortodox–liberális vitában látni fogjuk.

Balogh Ferenc teológiai irányelveit a folyóirat bevezető oldalain fogalmazta meg először. Majd később ismét kinyilvánította azokat György Aladár a *Hon* című újságjára reagálva.²⁴ Mint írja: a „védve haladó irányt” kívánja felmutatni, „azaz milyen irányt és

²¹ I. m. 202–203.

²² I. m. 204.

²³ BALOGH Ferenc (1875a): Az olvasóhoz, In: *EPL.* 1, 1. 1–2.

²⁴ BALOGH Ferenc (1875b): Irányelveink I., In: *EPL.* 1, 3. 23–24.

elvet látok én czélszerűnek követni mostani zilált körülmények közepett, midőn a keresztény vallás és az emberi művelődés ellentétbe szembesítettnek sokak által”.²⁵ A havilap teológiai látásából kiderül, hogy melyek azok a tanok, amelyeket a liberális teológia elvet, de a hitvallásos tradicionális teológia fontosnak tart. Balogh a debreceni ortodoxia feladatát Nehémiás szerepéhez hasonlítja, melynek feladata a Szentháromság Istenbe vetett hit és az egyház oltalmazása, melynek „jellemző és lényeges föltételeit főleg tan-, szertartás- és szervezet terén véd mindaddig míg Istennek gyülekezete a fejéül a Megváltót ismeri el”.²⁶

Nem véletlen, hogy Balogh Ferenc munkásságában jelentős szerepet játszik a hitvallások tanulmányozása. 1866 novemberében megtartott székfoglaló beszédében Méliusz Juhász Péterről, a debreceni 1567-es zsinat atyjáról érkezett.²⁷ Hogy azért Debrecen se lett egyből hitvalló, azt jól mutatja Balogh Ferenc lamentálása, amikor naplójában Balogh Péter püspök a *II. Helvét Hitvallás* 300 éves jubileumi megemlékezéséről szóló kezdeményezését leszavazták. Erről így ír: „Nagy lelketlenség, sok vita után a debreczeni egyház megtagadta a helvét hitvallás Debreczenben lett bevételének 300 évi fordulatára emlék ünnepet ülni. A püspök mindenütt leszavaztatott. A tanárkar is hideg... Imre Sándor és én ketten volnánk csak mellette.”²⁸ Debreczenben csak szépen lassan, Balogh és Révész kitarító munkájának és hitének következményeként erősödött meg a hitvalló irányzat. A hittan, a dogmatika iránti töretlen érdeklődését mutatja, hogy már tanári pályáján elkezdte tanítani a dogmatörténetet, *Hitnézetek* címmel.²⁹ Ennek jelentősége abban áll, hogy az egyházi főjegyzővé igen fiatalon előlépett Tóth Sámuel kortársa inkább egyházpolitikai karrierjét tartotta szem előtt, s igazán semmi komoly munkát nem tett le az asztalra.³⁰

²⁵ BALOGH Ferenc (1872a): Beszéd, melylyel a Hittanszaki Önképző Társulat negyedik évfolyama a debreceni ref. kollégiumban megnyitott, In: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* [továbbiakban: *MPEIF*]. 3. 490–502.

²⁶ Uo.

²⁷ BALOGH Ferenc (1866a): *Beszédek, melyek a reformátusok debreczeni főtanodájában a hittan-szakba beállított Tóth Sámuel és Balogh Ferenc tanároknak az 1866 évi november 6. a főtanoda imatermében történt ünnepélyes beigtatásuk alkalmával tartattak*. Debrecen.

²⁸ BALOGH Ferenc (1867): *Debreceni napló*. Kézirat, 51. 1867 télutó, 2. szombat.

²⁹ BALOGH Ferenc (1866b): *Debreceni napló*. Kézirat, 40. 1866 őszutó, 11. vasárnap.

³⁰ Ez a jelenség ma is igaz, s ennek az elmúlt évtizedek során éppen az egyik legfontosabb tantárgy, a dogmatika látta hátrányát, amely pedig nélkülözhetetlen a gyakorló lelkészi, hitvalló szolgálathoz.

Balogh nemcsak történész, hanem dogmatikus is volt. A Tóth Sámuel által be nem töltött szerepet kénytelen volt ő átvenni.³¹

1877-re megjelentetett egy dogmatikai értekezést *Tájékoztató pontok a theologia terén. A magyar protestáns modernizmus és halandó orthodoxia szembeállításával* címmel, vitatkozva a liberálisokkal.³² A bázeli közvetítő teológia nagy teológusának munkája alapját használva jegyzetet írt *Hitnézetek története az apostoli kortól Lutherig, főleg Hagenbach nyomán* címmel.³³ 1894-ben újabb könyvet publikál: *Dogmatörténelmi mozzanatok a német hittudósok körében a 18. és 19. században*.³⁴ Még Mária mennybemeneteléről is ír egy dogmatörténeti tanulmányt.³⁵ Balogh és kollégái számára a hitvallások tanulmányozása egzisztenciális-hitvalló nézetükből fakadt, amelyet a liberalizmussal való éles vita tovább erősített. Ennek eredménye lett a református egyház történetében mindmáig szinte egyáltalán nem, vagy csak alig ismert *Debreceni Hitvallás*.

A Debreceni Hitvallás központi hittételei; a dogma és a hitvallás a két irányzatban

Mielőtt a *Debreceni Hitvallásnak az Evangéliumi Protestáns Lapban* közölt szövege elkezdte volna kifejteni a tételes vallást, egy pár alapvető teológiai álláspontot igyekezett leszögezni. Legelőször a hitkötelezettség tényét tárgyalta. A *Debreceni Hitvallás* a Tim 6,20 alapján hangsúlyozta egyrészt az egyházi tanítók őrvigyázó szerepét, másrészt az ehhez kapcsolódó felelősséget. A teológiai tanároknak felelősen kellett ellátni a szerepüket a megbízó felé: az egyházkerületi előljáróság és a rájuk bízott diákok irányában is. A hitvallás kimondja, hogy bár elismerik és ismerik az emberi ész kitűnő képességeit,

³¹ ZOVÁNYI Jenő (1939): *A Tiszántúli Református Egyházkerület története*. Debrecen. 138.

³² BALOGH Ferenc (1877): *Tájékoztató pontok a theologia terén. A magyar protestáns modernizmus és haladó orthodoxia szembeállításával*. Debrecen. Különlenyomat az *Evangéliumi Protestáns Lapból*.

³³ BALOGH Ferenc (é. n./a) *Hitnézetek történelme kézirat gyanánt főleg Hagenbach nyomán*. Debrecen. Kézirat. TREK. Kézirattár. 2–7872.

³⁴ BALOGH Ferenc (1894): *Dogmatörténelmi mozzanatok a német hittudósok körében a 18. és 19. században*. Debrecen. Ennek a könyvnek újabb kiadására 1906-ban került sor.

³⁵ BALOGH Ferenc (é. n./b): *Mária mennybemenetele*. Dogmatörténeti tanulmány, kézirat. TREK. Kézirattár. R2461.

roppant vívmányait, ugyanakkor nem szabad megfelelni annak „korlátolt és tökéletlen volta” felől sem. Ebből arra a következtetésre jut, hogy: „Ezért azt igaz volta miatt nem bálványozhatjuk annyira, hogy az általunk isteninek tartott hit fölé kerül.”³⁶ Ezzel az új ortodoxia leszögezte első axiómáját. A keresztyén teológiai vizsgálódásban az elsődleges a hit, és annak van alárendelve az emberi ész. Nem pedig fordítva. Amint láttuk a debreceni új ortodoxia célja: a tudományos műveltség előmozdítása, a bibliai hit és az ésszerű műveltség összehangolása volt. A *Debreceni Hitvallás* bevezető szövegében a teológiai tanárok három fő tézist fogalmaztak meg mielőtt a hitvallást részletesebben kifejtették volna: „1. beismerjük és valljuk: *valódi erkölcsi életfolytatás*, 2. beismerjük és valljuk: *lelkiismereti szabadság*, 3. beismerjük és valljuk: *a keresztyénség a szeretet vallása, türelem és szeretet*”.³⁷

A debreceni új ortodoxia képviselői szerint az őskeresztyének tanításának „sajátos jellemző” vonásai a következők voltak: Krisztus kereszthalála, feltámadása és istenfiúsága.³⁸ Már itt meg lehet találni a 19. századi magyar református pietizmusnak és evangélikalizmusnak azt a felfogását, hogy a fő jellemvonások között a „megtérés, a szeretet gyakorlása s általában a feddhetetlen erkölcsi élet sürgetése áll”.³⁹ A Hitvallás egyértelműen leszögezi, hogy éppen a Krisztusról vallott nézetek, vagyis a kialakuló krisztológia miatt üldözték az első keresztyéneket. Megbotránkoztatást nem az keltett, és nem azért üldözték őket, „mert 1. hirdették a megtérést, 2. gyakorolták a szeretetet, 3. ösztönözték a híveket a feddhetetlen vallási erkölcsi életre, hanem, hogy hittal hirdették, hogy Jézus Krisztus megfeszítettet, meghalt, és feltámadt és az élő Istennek a fia.” Ezek a krisztológiai hittételek teremtették meg az őskeresztyén közösség alapjait. A keresztyén egyház kialakulásakor, „amikor a hívők a zsidóktól és a pogányoktól külön válván, külön ker. egyházat alkottak: ezen egyház tagjaivá csak azok vétettek fel, kik amaz

³⁶ HEISZLER József (1875a): Az önmeggazítás modern pelagianismusa és az alaptalanok I., In: *EPL*. 1, 27. 241–243.

³⁷ TÓTH – MENYHÁRT – TÓTH – BALOGH (1875): A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban I., II., III., IV, In: *Evangeliumi Protestáns Lap*. 1, 1 (január 1.). 3–5; *EPL*. 1, 2 (január 8.). 13–15; 1, 3 (január 15.). 21–23; 1, 5 (január 29.). 37–39.

³⁸ TÓTH – MENYHÁRT – TÓTH – BALOGH (1875), I., In: *EPL* 1. 1, 3–5.

³⁹ Itt egyértelműen tetten érhető a sajátos magyar debreceni hitvalló jelleg, amely elkülönül a később skót és német hatásra kialakuló belmissziói teológiában, ahol a megtérés az egyes gyülekezeti tagok életében szervesen hozzákapcsolódik a Krisztusról szóló hitvalláshoz.

apostolok által hirdetett hittétel szellemében hittek és tettek hitökről vallást”.⁴⁰ Az önkéntes Krisztus-követés pedig *hitkötelezettséggel járt*.

A *Debreceni Hitvallás* négy tézist emel ki hangsúlyosan. Először, hogy „a keresztyén ember Krisztus követője tartozik lenni...”⁴¹ Ezt a *Heidelbergi Káté* is világosan és egyértelműen megfogalmazza. Arra a kérdésre: „miért hívnak Téged [Krisztusról] keresztyénnek?” ezt válaszolja: „Azért, mert hit által Krisztusnak tagja, és így az ő felkenetésében is részes vagyok, azért, hogy nevéről vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatul neki átadjam, és hogy ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljak, ez élet után pedig vele együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjam.”⁴² Másodszor, „a vallásos meggyőződés irányadója a *vallásos cselekedetnek*, kinek minő ismerete van Istenről, az ő akaratáról, ahhoz képest fogja intézni isten iránt tartozottnak vélt kötelemeinek teljesítését”.⁴³ Harmadszor, a Hitvallás kiállt a dogmák szükséges volta mellett ekképpen: „aki a tételes vallástól elszakad, az a pusztá emberi észre fogja vallásos meggyőződéseit alkotásában bízni magát”.⁴⁴ Végül pedig sajátosan amellet érvel, hogy „a szív nyugalma való tekintetből is szükség a tételes keresztyén vallás-dogmáihoz ragaszkodnunk”.⁴⁵

A debreceni új ortodoxia követői kiemelik, hogy a hittételek és dogmák „nemcsak hogy zibbasztólag nem hatnak a lelkekre, [...] inkább jótékony melegséget árasztva, elevenítőleg hat[nak] a szívekre”.⁴⁶ Szerintük a dogmák a szív hitének igazságai. Ezzel szemben állt a liberálisok, mint például Ballagi, P. Nagy Gusztáv, Kovács Albert, Simén Domonkos és mások vallásos eszméről alkotott elképzelése, miszerint Jézus nem tanított dogmákat. A vallásos eszme örök, a lényege mindig ugyanaz, de az eszme kifejezései koronként átalakulnak.⁴⁷ A liberális teológia felfogása szerint a dogmatikák csak a tartalom formáit jelentik; olyanok, mint a ruha, az öltözet, amely egy idő múlva elavul, vagy

⁴⁰ *Debreceni Hitvallás* (1875. január 14.), 3–4.

⁴¹ *Debreceni Hitvallás* (1875. január 15.), 13–14.

⁴² HK – 32 Kérdés és felelet.

⁴³ *Debreceni Hitvallás* (1875. január 1.), 5.

⁴⁴ *Debreceni Hitvallás* (1875. január 8.), 13.

⁴⁵ I. m. 15.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ BALLAGI Mór (1871b): Védekezésül, In: *PEIL*. 14, 3. 65–73. Vö. (1876): Védekezésül, de nem alkudozásul, In: *PEIL*. 18, 25. 785–792.

éppen használhatatlanná válik.⁴⁸ Világos, hogy amit a hazai liberálisok művelnek, nem más, mint a forma és a tartalom megkülönböztetése a fejlődési eszme fényében. A dogma és a hitvallások alkotását határozottan elkerülendőnek tartja a liberális teológia.

Hogy mennyire nem tudtak mit kezdeni a hitvallásokkal, az egyház szimbolikus irataival, jól mutatja a Protestáns Egylet alapszabályának 2. paragrafusa, mely a „hitczikkek” elvetése mellett úgy rendelkezik, hogy a „keresztyénség súlypontját a vallási-erkölcsi élet-közösségre kell visszahelyezni”.⁴⁹ Ezt a vallási erkölcsi ideált látja a történeti Jézus hegyi beszédében mint leszűkített evangéliumban. Eszerint Jézus meg is valósította a legmagasabb emberi szellemi létben azt, amit a Szellemből az ember megismerhet. Az antropocentrikus liberális gondolkodás számára Isten, az ő testté léte, személyessége és megváltó cselekedetei egyszerűen értelmezhetetlenek. A dogma kérdésénél szintén visszacseng azon alapállás, miszerint az alany és a tárgy, a transzcendens és az immanens egybefolyik. Az azonossági filozófiának teológiai alkalmazásából e téren az következik, hogy egyedül az egyén, az ember korlátok nélküli hite bír abszolút érvényű igazsággal. A hit tárgya is áttevődik az emberbe „az Isten szellemi önközlő munkásságának a hite helyett”.⁵⁰

Az liberális keresztyén ember szerint a reformáció nagy vívmánya, hogy az embert bírónak tette a vallásos igazságok felett, sőt akár azok ellenében is.⁵¹ Ballagi Mór felfogásában az egyén, pontosabban annak véleménye, piedesztálra kerül, méghozzá szinte kötelező és feltétel nélküli érvénnyel. A protestáns ember hite és lelkiismerete felett semmilyen emberi hatalom és tekintély sem uralkodhat.⁵² A gonosztól ihletettnek tartja mindazt, „ami az egyéni meggyőződések nivellirozását célozza”.⁵³ Simén Domokos a Protestáns Egylet második évi közgyűlésén hasonló gondolatot fogalmazott meg: a dogma alkotása

⁴⁸ PETI József (1859): A hittani tudat jelene az ev. ref. egyházban, In: *Kecskeméti Protestáns Közlöny*. III. 1–33.

⁴⁹ KOCSI Sándor (1871): Alapszabályjavaslat, In: *A Magyarországi Protestáns Egylet évkönyve*. Budapest. 25. Erre hivatkozik FRECSKA Lajos (1872): A magyarországi protestáns egylet, In: *MPEIFő*. 3, 5–6. 229.

⁵⁰ TÓFALVI Jónás (1871): Az egyházi reform embereihez, In: *MPEIFő*. 2, 7–8. 377–381.

⁵¹ BALLAGI Mór (1871a): Az egyházi reform alapeszméje, In: *PEIL*. 14, 10. 289–297.

⁵² MÁRKUS Jenő (2005): *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*, Budapest. 101.

⁵³ BALLAGI Mór (1863): *Tájékoztás a teológia mezején. A protestantismus harca az ultramontanizmus ellen*. Pest. 18.

„ellenkezik a lelkiismereti szabadsággal”,⁵⁴ amely „az emberi jogok legszentebbje”.⁵⁵ A liberális Szilágyi Ferenc rendkívül emberközpontú teológiai-vallási felfogását mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a liberális teológia hangsúlyozza az ember azon jogát, miszerint önmagát a vallás egész terén kiélheti, abból fakadóan, hogy maga az ember a kijelentés hordozója.⁵⁶ Nem csoda, hogy ennek a radikálisan emberközpontú, látszólag keresztyén vallási felfogásnak egyértelműen útjában álltak a hitvallási tételek, a dogmák. A rögzített hittételek – a liberálisok szerint – megkötik az embert és a benne nyilatkozó isteni szellemet.⁵⁷ A hitvallási iratok gátat jelentenek az emberben nyugvó isteni szellem előtt, és emiatt károsak, kárhozatosak. A modern tudomány rávilágított arra, hogy a hit tételei nincsenek összhangban a természettudománnyal. A konfessziókba nem lehet beleerőszakolni az emberi természetet, mert ha ez megtörténik, akkor a hitvallások önmagukkal szemben gyűlöletet, a vallással szemben pedig ellenszenvet ébresztenek.⁵⁸

A szellem legmagasabb megnyilatkozásait a liberális teológia az *ember által* létrehozott új tudományban látja, így öntudatlanul is magát az *embert* teszi meg mércének. Simén Domokos szemlélete szerint a hitvallásokból csak azokat lehet megtartani, amelyek a tudomány mérlegén, az (emberi) ész mércéjén megállnak. Ha olyan hittételekkel találkozunk, amelyek a modern tudományos eredményekkel szemben állnak, azokat, mint antik tárgyakat, múzeumokba kell tennünk.⁵⁹

Ezek után nézzük meg – a teljesség igénye nélkül –, milyen krisztológiai tantételeket tartottak fontosnak a debreceni teológusok. Elsőként a liberális teológia „újnak” nevezett modern teológiai állításait vizsgáljuk meg, amelyek meglepő hasonlóságokat

⁵⁴ SIMÉN Domonkos (1872): A szabadirányu keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben, In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestánsok évkönyve*. Budapest, Franklin Nyomda. 96.

⁵⁵ BALLAGI Mór (1875): Nyílt levél az „Evang. prot. Lap” szerkesztőjéhez I., In: *PEIL*. 18, 5. 129–138.

⁵⁶ SZILÁGYI Ferenc (1864b): A bibliának egyházbani használata és magyarázata, In: *PEIL*. 7, 6. 161–177.

⁵⁷ SZILÁGYI Ferenc (1864a): Tudományos kutatás a vallásban III., In: *PEIL*. 7, 10. 299–311.

⁵⁸ SZEREMLEY Sámuel (1870): A vallás lényege és az egyházi háromság-dogma, In: *Protestáns Tudományos Szemle* [Továbbiakban *PTSZ*]. 2, 1. 9.

⁵⁹ SIMÉN Domonkos (1871b): A szent háromság és annak története I., In: *PTSZ*. 3, 9. 129–138; HETESSY Viktor (1885): Vallástalan-e a mai kor, In: *PEIL*. 28, 1. 11 kk.

mutatnak az ókeresztyén korban levő tévtanításokkal; utána a *Debreceni Hitvallás* valamint az új ortodoxia válaszait mutatjuk be, és egyúttal kitekintünk a *Heidelbergi Káté* mint szimbolikus irat és közösségformáló hitvallás krisztológiai állításaira.

A *Heidelbergi Káté* egy része és még sok más kora reformációkori katekizmus, mint például Oleviánus Gáspár *Vester Grund* (Firm Foundation) című műve, az *Apostoli Hitvallás* felépítését követi, és ahhoz fűz gondolatokat. A *Heidelbergi Káté* hitvallása védelmezi Krisztus istenségét, és ezért fejt ki a fenséges isteni mivoltára vonatkozó fenségjelzőket, majd pedig a Fiú inkarnációját, megváltómunkáját (kereszthalálát, szenvedését, pokolra való alászállását), a feltámadást, a mennybemenetelt, istenségét (kettős természetét) és Isten igazságát (ítélő bíró) magyarázza el az egyház tagjai számára, és ami a legfontosabb, hogy az ember bűnösségét figyelembe véve „szótériológiai irányultságú”.⁶⁰

A *Heidelbergi Káté* (ezen túl HK) meleg, szeretetteljes és vigasztaló hangvétele a Krisztusról szóló bizonyágtételt kevésbé polemikus éllel fogalmazza meg, mint a *Debreceni Hitvallás*. A HK szerzője fontosnak tartja a bibliai helyek citálását, igazolva a hitvallás bibliai alapján. Ehhez képest a *Debreceni Hitvallás*ban kevesebb bibliai igét találunk, bár a *II. Helvét Hitvallás*hoz hasonlóan itt is van bőven bibliai ige. A két hitvallás formája eltérő. A Kátét a hívek számára fogalmazták meg oktatás céljából, a Debreceni Nyilatkozatot pedig hitvalló iratnak szánták, amelynek a hangvétele is polemikus. Felmerül bennünk az a kérdés, hogy miért is érdemes összevetni a két hitvalló iratot. Elsőként mind a kettő krisztológiája az igaz keresztyén hit melletti bátor kiállás. Másodsorban mindkét irat krízisidőszakban jött létre tanúságtételként. Harmadszor, a Magyarországi Református Egyházban mind a két hitvalló iratnak rendkívül fontos szerepe van.

A HK az MRE egyik hivatalos szimbolikus irata, amely a *regula fidei* érvényével jelenik meg egyházunk életében, a *Debreceni Hitvallás* pedig a 24. órában elhangzott olyan bátor bizonyágtétel volt, amikor a református egyház, illetve annak vezető rétegének egy igen jelentős része közel állt ahhoz, hogy szentháromságtagadó vagy éppen univerzalista humanista legyen. Végül az *Apostoli Hitvallás*hoz ragaszkodó debreceni új ortodoxia fedezi fel ismét, hosszú évtizedek után az egyház majdnem elfelejtett hitvallási iratát. A *Heidelbergi Kátét* az új nemzedék egyik meghatározó alakja, a Balogh tanítvány, Erdős József majdani teológiai tanár fordítja le latinból újra.⁶¹ Az előző mondatot is

⁶⁰ FEKETE Károly (2013): A *Heidelbergi Káté* magyarázata. Budapest. 25–26.

⁶¹ TÓTH Endre (1965): A *Heidelbergi Káté* a magyar református gyülekezetekben és iskolákban, In: *Studia et Acta Ecclesiastica*, vol. 1. Budapest. 261–300.

pontosítottam. A külföldi, elsősorban skót református evangélikál és német református pietista befolyásnak köszönhetően megerősödik a hitvallásosság Magyarországon. Ennek közvetlen hatása a debreceni ébredés kibontakozása is 1866-tól. Ott a belmissziós hatás jól tükrözi, hogy az 1870-es és 1880-as évektől kezdődően az újortodoxia megerősödik, és az annak második generációjához tartozó Erdős József, aki Balogh Ferenc tanítványa, lefordítja a Heidelbergi Kátét magyarra⁶²

A hitvallás krisztológiai magva *a következőképpen foglalható össze, amit alább közlünk* is. Ahogy említettük, minden hitvallási irat krízishelyzetben jön létre. A magyar liberális, „modern” teológia rendkívüli módon támatta az egyház hitét. Belülről rombolt. Az addig igaznak tartott hitvallásokat, tanításokat és a *Credot* vetette el. Először lássuk egyben a *Debreceni Hitvallás* központi szövegén belül található credot.

A debreceni új ortodoxia tömör hitvallása ez volt, amelyet a szimbolikus iratokat és a „kánont követve” fogalmaztak meg:

„hiszünk *Istenbe* (sic!) a világ okába.

Hiszünk a *Szentháromságba* (sic!), az erkölcsi világ és emberek váltsága principiumába, úgy mint,

hiszünk az *Atyába*, mint nemcsak teremtmő és gondviselő Istenbe, de egyszersmind az emberek erkölcsi törvényadójába, megtélő bírójába, mindenkinek cselekedeti szerint megfizetőjébe,

hiszünk a *Fiúba*, az élet és világosság fedelmébe, ki a bűneik által magukat istentől elszakasztott, isteni büntetés alá esett embereket megváltván, az Istenhez visszavezette, azoknak Isten atyai szeretetét, bűnbocsánattal és örök boldog étellel megajándékozó kegyelmét megszerezve, biztosította mindazoknak, kik ő hozzá élő hittel ragaszkodnak, vele szellemi közösségbe élni törekcsenek,

hiszünk a *Szentlélekbe*, a Jézus Krisztusban váltságot és kegyelmet nyert szentek egyesülésének létrehozójába, folyvást elősegélőjébe, erősítőjébe,

hisszük, hogy e három, az Atya, Fiú és Szentlélek, személyesen létező erő és hatalom, egy élő örök Isten.

Hisszük a *halottak feltámadását*, a halhatatlanságot és örök boldog életet a halál után.

⁶² KOVÁCS Ábrahám (2019): Dogma and Creed: ecclesia semper reformari or transformari debet? A Response from the New Orthodoxy of Debrecen to Hungarian Liberal Theology, In: *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte / Journal for the History of Modern Theology*. 26. 1–19.

Hisszük, hogy a Jézus Krisztusban való hit-élesztésére, folyvást élőbbé és hathatósabbá tevésére, általa a Jézus Krisztussal szellemi közösségben élhetés, erkölcsi teljes átalakulás eszközölésére, az *Isten ígéinek* prédikálása és a Jézus Krisztus által szerzett *sákramentumoknak*, a keresztségnek és úrvacsorájának kiszolgáltatása üdvös és szükséges.⁶³

A *Debreceni Hitvallás* központi tételeiben szereplő krisztológiai állítások a következők: (1) Jézus Krisztus a Fiú, az élet és világosság fejedelme, (2) aki a bűneik által magukat istentől elszakasztott, isteni büntetés alá esett embereket megváltotta. (3) Majd a megváltás, kiengesztelés gondolatait kifejti, rámutatva, hogy Krisztus kereszthalála a bűnös embereket az Istenhez visszavezette, számukra Isten atyai szeretetét, bűnbocsánattal és örök boldog élettel megajándékozó kegyelmét megszerezte, biztosította mindazoknak, kik ő hozzá élő hittel ragaszkodnak, vele szellemi közösségbe élni törekшенek. Most nézzük meg tételről tételre, hogy a debreceni új ortodoxia hitvallásának minden egyes *articulusa* egy-egy igen meredek, sértő vagy szarkasztikus, a hit szentségét semmibe vevő radikális liberális tévtanításra adott válaszként jelent meg.

A Fiú mint Isten. A *Debreceni Hitvallás* kijelenti, hogy a Fiú, azaz Krisztus Isten. Hogy miért is volt szükség ennek a megvallására, azt mindjárt látni fogjuk. A liberális teológia teljesen elvetette Krisztus istenségét, a Szentháromságtant, és ebből fakadóan a hagyományos krisztológiát is. A liberális Protestáns Egylet választmányának tagjaként a református Szeremlei Samu kijelentette, hogy „az egyházi háromsági hitnézetet sem Jézus Krisztus, sem az új testamentumi írók nem tanították”.⁶⁴ Ahogy a keresztyénség alkalmazkodott az akkori korszellemhez, úgy kellene alkalmazkodni a „mai világnak”, mert jobban megnyerhető Krisztusnak úgy, ha Ő, mint ember állíttatik elébe.⁶⁵ Szeremlei Samu, mint liberális teológus, kifejtette: „Jézus istenfiúsága eszerint azt a tökéletes tudatot jelenti, hogy benne és általa isten működik. E gyönyörű eszmét, melyet ő keletiesen személyesítő modorban annyiszor kifejezett, s mely természetesen ethikai jellegű volt, a későbbiek a legvastagabb physikai és metaphysikai értelemben vették.”⁶⁶

⁶³ TÓTH – MENYHÁRT – TÓTH – BALOGH (1875), II., In: *EPL.* 1, 2. 13–15.

⁶⁴ SZEREMLEI Samu (1870): A vallás lényege és az egyházi háromsági dogma, In: *PTSZ.* 2, 1. 1–10.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ I. m. 6–7.

A svájci Alexander Schweizer *Christliche Glaubenslehre*⁶⁷ című munkájának első kötete alapján amellet érvel, hogy az első egyházatyák legtekintélyesebb része Jézust még alárendeli az Atyának. Csak a császári tekintély miatt sikerült megszilárdítani a niceai zsinaton a Fiú istenségét és az Atyával való egyenlőségét. Heppe *Die Dogmatik des deutsche Protestantismus im 16 Jahrhundert*⁶⁸ című munkáját követve arra a következtetésre jut, hogy a reformátorok, mint például Luther és Melanchton, „az ökonomiai nem pedig az ontológiai háromság mellett álltak”.⁶⁹ Végül Baur dogmatörténeti munkájából veszi érveit, mely szerint a Szentháromság-dogma „szűkkeblű és korlátolt eszű kezelésben részesült” a 17. századi lutheránus teológusoknál.⁷⁰ A Baur-féle dogmatörténet harmadik kiadása bemutatja, hogy Németországban 1867-re már milyen irányzatok jelentkeztek az arianizmushoz közeli nézetekkel kezdve a szabellianizmuson⁷¹ át a racionalizmusig.⁷² Kovács Ödön *Jézus személyének jelentősége* című előadása⁷³ is mutatja, hogy a liberálisok egy eszmei és eszményi, szellemiségében kifogástalan, metafizikai alapon elintellektualizált Krisztust és keresztyénséget képzeltek el. A liberális teológiát bírálva, a püspök teológus Hegedűs Lóránt ezt írta Kovács Ödönről: „Hiányzik itt, a tudománynak Krisztus személyes megváltó hatalmát illetően tett felesleges engedmény következtében is, a keresztyénség legleleke: a bűnből való megváltás személyes átélésének realitása. Ebben a vonatkozásban is korának hű kifejezője ő.”⁷⁴

Kovács krisztológiáját tekintve azt látjuk, hogy a Jézusról kialakult hitet, miszerint ő Isten Fia, csak emberi kitalációnak tartja. A mellette szóló bizonyítékokat formatörténeti

⁶⁷ SCHWEIZER, Alexander (1863): *Die Christliche Glaubenslehre nach Protestantische Grundsätzen*. Leipzig.

⁶⁸ HEPPE, Heinrich Ludwig Julius (1857): *Die Dogmatik die deutschen Protestantismus im 16 Jahrhundert*, vol. 3. Gotha. 283.

⁶⁹ SZEREMLEI (1870), 1–10. Az oikonomiai szentháromságtan utolsó képviselője Ankürai Markellosz IV. századi tanító volt. Tanítványa, Phóteinosz, talán még állított valami hasonlót, de azzal véget is ért ez az értelmezési vonal.

⁷⁰ I. m. 7.

⁷¹ PÁSZTORI-KUPÁN István (2010): *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381-től 451-ig*. Kolozsvár. 2, 3, 60–61.

⁷² BAUR, F. C. (1867): *Lehrbuch der Christliche Dogmengeschichte*. Leipzig.

⁷³ KOVÁCS Ödön (1872): Jézus személyének jelentősége a mai keresztyén vallásos tudatban, In: *Egyházi Reform* 2. 1. 1–12.

⁷⁴ HEGEDŰS Lóránt (2005): *Újkantiánus és értékteológia*. Hága. 13.

és történetkritikai módszerekkel kérdőjelezi meg, illetve Jézus szavait átértelmezi. Érdekes, hogy bár maga nem fogadja el a racionalizmusnak a mindenekfelett való észbe vetett hitét, mégis saját érvei alátámasztása érdekében a tudományosság jelszavával annak módszereihez folyamodik.

Ezekkel a súlyos támadásokkal szemben fogalmazta meg a debreceni új ortodoxia saját állásfoglalását: „hiszünk a *Fiúba*, az élet és világosság fejedelmébe”. A Révész–Balogh féle debreceni új ortodoxia teljes erejéből a hazai liberalizmus ellen fordult. Talán Ballagi Mór, a szellemi irányzat atyja kapta a legtöbb kritikát. Ő töretlenül megmaradt szélsőséges teológiai álláspontjánál, sőt a debreceniek szerint el is jutott arra a teológiai vélekedésre, amikor a hitvalló teológusoknak kényszeredetten, de ki kellett mondaniuk, hogy a pesti teológiai tanár egyszerűen eretnekséget tanít. Nyíltan tagadta Jézus Krisztus istenségét. Balogh Ferenc szerint ez valóban olyan „sarkdogma”, melynek megtámadása az egyháztörténelemben „mindig roppan[t] conflagratiót, vihart, retteget idézett elő, elég legyen Áriusra mutatni s a nyomán kelt rettenetes rázkódásokra”.⁷⁵ Nem is marad adós a debreceni ortodoxia. Ballagit a tévtanítók sorába helyezi, amely az ebionitizmustól egészen a „straussianizmusig” terjed, akik megkísérelték elferdíteni a szentírás valódi értelmét.⁷⁶ A liberális teológusok sosem tagadták Isten létét, hanem Jézus istenségét vitatták. Erre a tényre az ortodoxiának is oda kellett figyelnie.

Bár az eddigi kutatások sehol se találtak arra adatot, hogy Menyhárt János vagy Balogh Ferenc a Kátéra támaszkodott volna, a hitvallás megszövegezésekor mégis az egyház hitvallási iratával összhangban rendkívül fontosnak tartották Krisztus istenségének a védelmét. Nézzük meg, mit is tanít erről a Káté. A 33 kérdés–felelet leszögezi:

„*Krisztus Istennek amaz örök, természet szerinti Fia*” (HK. 33). A káté itt nem taglalja az istenfiúságot, mint az egyszülöttét, az elsőszülöttét, hanem inkább az Atya és Fiú, illetve az Atya és gyermekei kapcsolatrendszernek a mélységeit fürkészi. Hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus *természet szerint*, a Krisztus-követők, a keresztyének pedig *kegyelemből* fogadtattak Isten gyermekévé. Fekete Károly magyarázata megjegyzi: „Az egyszülött Fiú közvetlen kapcsolatban áll Istennel, közöttük az isteni természet osztatlan, lényeg szerinti azonosság van”.⁷⁷ Török István *Dogmatikájában* kiemeli, hogy az egyházatyák „nemcsak fizikai értelemben vették a természet szót, de a fizikai-testi értelmén túl valami

⁷⁵ BALOGH Ferenc (1875c): Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyíltlevelére I., In: *EPL*. 1, 11. 93–96.

⁷⁶ BALOGH Ferenc (1875d): Nyílt válasz Ballagi Mór úr 2. nyílt levelére II., In: *EPL*. 1, 15. 133–138.

⁷⁷ FEKETE (2013), 155.

többet is, valami szellemi is értettek a természetén, azt, amit mi lényegnek nevezünk, *s éppen ezen a többleten van a hangsúly* [a szerző kiemelése]”.⁷⁸ Nos, a liberális teológia éppen ezt tagadta.

A *Debreceni Hitvallás* Krisztus személye után csak egy fenségjelzőt emel ki. Jézus Krisztus Úr, pontosabban szólva „fejedelem”. Erre a HK krisztológiai részében nem találunk utalást, azonban a debreceni új ortodoxia hitvallásának a megszövegezői érdekes módon egészen a patrisztikus korig nyúlnak vissza, amikor a Hitvallás központi részében olvassuk: „hiszünk a Fiúba, az élet és világosság fejedelmébe”. Itt a *Niceai Hitvallás* egyik vonatkozó szakaszának szófordulatát láthatjuk. „És egy Úrban, Jézus Krisztusban, Isten Fiában, aki az Atyától nemzetett Egyszülött, vagyis az Atya lényegéből való, Isten az Istenből, világosság a világosságból, igaz Isten az igaz Istenből, nemzetett, nem teremtetett, egylényegű az Atyával, aki által minden lett a mennyben és a földön egyaránt.”⁷⁹

Krisztus, mint fejedelem, azaz Úr jelenik meg.⁸⁰ A hitvallás megszövegezői ezzel arra kívántak rámutatni, hogy Krisztus uralkodik mindennek felett, és a hívő ember élete is az Ő uralma alatt áll. A *Debreceni Hitvallás* valamint a *Heidelbergi Káté* se megy olyan mélységben bele az Atya és a Fiú lényegi azonosságának kérdésébe. Mindkét későbbi hitvallási irat egyházi és társadalmi kontextusában más krisztológiai kérdések váltak hangsúlyossá. Ezek pedig igazán az emberről vallott hitvallási nézetek tükrében válnak igazán fontossá és érthetővé. Nemcsak az a kijelentés igaz: „mondd meg nekem, hogy kinek tartod Krisztust, és megmondom ki vagy”, hanem hogy kinek, milyen állapotúnak tartod az embert. A liberális teológia emberről szóló tanítása szöges ellentétben állt a hitvallások hitével szemben, amit a keresztyén ember a Kijelentésből megismerhet.

A meghatározó ortodox hitvallási bizonyágtételek. A bűnös megváltásra szoruló ember *versus* jó ember – az eredendő bűn – antropológia

A liberális teológia állítja, hogy az emberben eleve, természetszerűleg ott van az istenség, a szellemi valóság. Innen már csak egy lépés választja el a liberális teológiát, hogy kinyilvánítsa: az isteni, amely az emberben lakozik, egyenlő az Abszolút Szellemmel. Nem

⁷⁸ TÖRÖK István (1985): *Dogmatika*. Amsterdam.

⁷⁹ PÁSZTORI-KUPÁN (2010), 86–87.

⁸⁰ BARTH, Karl (1963): Bevezetés a *Heidelbergi Káté*hoz, In: *Református Szemle*. 56, 3–4. 307.

meglepő, hogyha az emberről szóló dogmatikai tanítását pozitív megközelítés jellemzi. Az eredendő bűn helyett az emberben lévő isteni természetet hangsúlyozza, amely istenkeresésre indítja az embert: „Mert ha az ember Isten gyermeke, úgy az istennel való rokonság lényegében fekszik, maga is isteni természetű s rendeltetése az istenhez való hasonlóságra egyszersmind saját tulajdon lényegének tehetéke; az erre való törekvés kötelessége nem egyéb, mint azon törvény, mely már épen magában ezen tehetékben megvan.”⁸¹ Ezen felfogás szerint tehát az emberre jellemző istenképűség annyira lényegének részét képezi, hogy önmagában is képes istenkeresésre és az igazsághoz való eljutásra. Emiatt van az, hogy a keresztyén hitre sem úgy tekint, mint amely Isten kijelentésére épülne, hanem „csupán” a legfejlettebb vallásalaknak tartja. Sokan azonban nem elégednek meg azzal, hogy az emberben levő istenit hangsúlyozzák, hanem az emberről szóló teológiai tanítás másik aspektusát is bonckés alá veszik, és tagadják az eredendő bűnt.⁸² Az *Egyházi Reform* írója elmondja, melyek a modern „korszellellemmel” össze nem egyeztethető dogmák, hitcikkelyek, mint például: „az eredendő bűn, vagyis a teljes megromlottság tana, az elégtétel tana, vagyis hogy Isten csak úgy tudja megbocsátani a bűnt, ha bűneinkért egy isteni lény szenved kielégítő büntetést”.⁸³

Hogy mennyire át kívánja írni a modern teológia a hitvallásokat, az alapvető keresztyén dogmákat, azt jól szemlélteti Simén nyilatkozata: „az eredendő bűn dogmája a bibliai helyek téves értelmezéséből származik”.⁸⁴ A korszellem teológiája itt már *explicite* kimondta véleményét, miszerint az ortodox hitrendszer „alapjában és részleteiben lényegileg összeférhetetlen” az újkori tudományossággal.⁸⁵ Simén az embert alapvetően jónak tartja. Ebből a kiindulási pontból szemléli az önismeretet, önbizalmat és önbecsülést, amely szemben áll az „ortodox dogmával”, hogy „születésétől fogva minden ember elvetemült gonosz, az ördög fajtája”.⁸⁶ Ezzel kardinálisan szembefordul az új ortodoxia hitvallása, a *Debreceni Hitvallás* szövege, és ezt mondja az ember Krisztusban való megváltásáról:

⁸¹ KOVÁCS Ödön (1873): Jézus mennyország hirdetése, In: *Egyházi Reform*. 3, 2. 40–46.

⁸² SIMÉN Domokos (1871a): A keresztyén vallás, mint ahogy az Krisztus prédikálta, In: *Egyházi Reform*. 1, 5. 137–145.

⁸³ ZSIGMOND Sándor (1875): „Gondolat-töredékek és néhány vonás a magyarországi modern teológiai irányról II.”, *MPEIFő* 6. 3, 117–142.

⁸⁴ SIMÉN (1872), 90.

⁸⁵ NAGY Gusztáv (1872): A vallásreform és a magyarországi protestáns egyet, In: *MPEIFő*. 3, 5–6. 190–228.

⁸⁶ SIMÉN (1872), 93.

Jézus „a bűneik által magukat Istentől elszakasztott, isteni büntetés alá esett embereket megváltván, az Istenhez visszavezette.” A *Heidelbergi Káté*val összhangban a *Debreceni Hitvalló Nyilatkozat* is aláhúzza az ember eredendő bűnösségét, azt hogy örök kárhozatra méltó és megváltásra szorul.

Siménnel, Ballagival, Kovács Ödönnel és más liberális teológusokkal szemben a konfesszióhoz ragaszkodó teológusok vallják az ember esendőségét, hogy „mi is bűnösök vagyunk” és a Szentírás tanúsága szerint az embernek nincs Isten előtt igazsága.⁸⁷ A „rossznak a gyökere” kimagyarázhatatlan, és bennünk van.⁸⁸ Ha ezt a tant nem fogadjuk el, akkor értelmetlenné válik a váltságról, engesztelődésről, újjászületésről szóló bibliai tanítás.⁸⁹ Az ember eredendő bűnösségéről szóló tanítás sarokdogma. Voltak, akik még ezt is elfogadták, hogy van eredendő bűn, de hangsúlyozták, hogy az ember önerejéből képes kivívni a bűn feletti győzelmet. Kálmán Lajos rámutat, hogy még az is tévtanítás, ha bár valaki vallja az eredendő bünt, de nem Isten Krisztusban megjelent kegyelmének tulajdonítja az üdvösséget, hanem magát az embert teszi meg a megváltás eszközének.⁹⁰ A Szentírás és a hitvallások az ember teljes romlottságát hangsúlyozzák, aki semmit se tehet önmagáért. Erre gondolva a debreceni teológusok hitvallása kiemeli, hogy Isten „elnéző kegyelmére van szüksége az embernek”.⁹¹ A kegyelem mindenkinek fel van ajánlva Jézus Krisztusban. Ha az egyén elfogadja és „sietve megragadja az ajánlkozó egyetlen mentő horgonyt”, akkor hálára lobban a szíve Krisztus iránt. Ez az alapja a „valódi vallásos erkölcsi életnek”.⁹² Nem az emberi érdem, nem az emberi törekvés, hanem Isten kegyelme az alapja a helyes vallás erkölcsi életnek, mely terminust mindkét teológiai irányzat használta, de másként magyarázta.

A *Debreceni Hitvallás* kizárja az ember önerőből történő megváltását; hasonlóan a *Heidelbergi Káté* hitvallása is (HK 13 és következő részek). A HK antropológiai és szótériológiai szakaszai, az „ember megváltásáról szóló rész, nagyon szépen és szabatosan és világosan kifejti, hogy sem a szentek, sem az angyalok, sem valamely más teremtmény” (HK 14 15) nem képes megváltani az embert. A Káté logikus érvelése közvetett módon rácsodálkoztatja az embert a megváltó milyenségére úgy, hogy az megrémül, megbánja

⁸⁷ TÓFALVI Mihály (HEISZLER József) (1875): Bűnösség és váltság, In: *EPL.* 1, 7. 63–64.

⁸⁸ I. m. 63.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ KÁLMÁN Lajos (1875): Észrevételek Kisantal Sámuel hitvallására II., In: *EPL.* 1, 33. 293–294.

⁹¹ TÓTH – MENYHÁRT – TÓTH – BALOGH (1875), II., In: *EPL.* 2. 13–15.

⁹² I. m. 15.

a bűneit, kegyelemért esedezik, és vágyakozik arra, hogy végre megtalálhassa az a valaki, aki megváltja a bűnös embert. A HK a végletekig fokozza az ember kíváncsiságát – először is rákérdez, *milyen is az a megváltó* (HK 15), mely után egy-egy kérdésben kifejti, hogy miért kell annak „valóságos embernek (HK16) és valóságos istennek (HK17) lennie. Csak ezután *nevezi meg* annak személyét (HK 18 és 19). Emiatt a Jézus Krisztus nevével való találkozás, vagyis annak hitben való felismerése, hogy van megváltó, sőt Ő a megváltó, valóságos katartikus eseményként hat. A Szentlélek megvilágosító munkája sorát a bűneit felismerő és megvalló ember így megnyugszik, és örök vigasztalást talál.

Kiengesztelődés, megváltás és a liberális szótériológia versus a hitvallások üdvösségről szóló tanítása

A liberális teológiai üdvösségeszménye is dogma volt. Bár ők ezt nem szerették így megfogalmazni, használni, de ettől függetlenül az ő állításaik is tételezettek voltak. A magyarországi modern, liberálisnak nevezett teológia, akárcsak az ókori vagy éppen középkori tévtanítások, tagadta az ember eredendő bűnösségét, és ebből következően elvetette a számára értelmetlenné vált megváltásról szóló bibliai tanítást. Jellemző felfogását jól tükrözik a következő sorok: „A régi hittételek szerint a Biblia azt tanítja, hogy a föld démonok és ördögök hazája volt; Isten egy egész nemet bűnösnek teremtett, hogy aztán önkényesen és csudaszerűleg létrehozott egy lényt, a ki az ő hibáját részben jóvá tegye s az emberiség egy részét saját vérével megvásárolja.”⁹³ Az ilyen felfogásból – nem meglepően – fakad, hogy ez a szemlélet tagadja azt az alapvető hittételt is, miszerint Krisztus engesztelő halálára a minden egyes emberre kiterjedő eredendő bűn miatt volt szükség. Ezt a hittételt a liberálisok egyáltalán nem tudták elfogadni.⁹⁴ A megváltás nem történetelt meg, mert hogyan is lehetséges összeegyeztetni az istenséget és azt, hogy az „isten gyarló emberi állapotba” süllyedjen.⁹⁵ A liberális teológia útját jelzi ez is, hiszen itt is visszacseng azon ógyházi tanítás, amely nem tudja elfogadni az inkarnáció tényét.

⁹³ SIMÉN (1872), 102.

⁹⁴ Meglepő, hogy nem azt mondja, hogy Isten az embert jónak és a maga hasonlatosságára és képére teremtette. Mintha nem ismerné a saját – ha református volt – hitvallását, hogy az ember időbelileg később esett bűnbe.

⁹⁵ SIMÉN (1872), 103.

Az emberközpontú, immanens valóságot kiindulásként használó liberális világkép, mint láttuk, képtelen értelmezni az ember bűnösségét. Az embert, a Biblia tanításával szemben, alapvetően jónak tartja. Nem kíván tudni arról, hogy bár Isten az embert jónak, a maga képére és hasonlatosságára teremtette, de a bűnesetben elbukott első emberpár révén mindannyian bűnben, azaz bűnösen születünk a világra. Ez az a teológiai alaptétel, amelyre az inkarnáció, a megváltás, a feltámadás reménysége és a Krisztussal való végső egyesülés felfűzhető. A liberális teológia alapvetően tagadta az ember eredendő bűnösségét. Az ókori pelagianizmus sajátosan szélsőséges formája köszön itt vissza a modern 19. századi gondolkozásban. Az önmagát jónak tartó ember hisz az önmegváltásban.

A liberális teológia emberről szóló tanításában a transzcendens és immanens azonosítását látjuk: itt azonban éppen ennek ellenkezőjét észrevételezhetjük. Simén teológiai törekvése jelen esetben arra irányul, hogy teljességgel szétválassa az istenit az emberitől, mert nem tudja elfogadni az inkarnáció tényét.⁹⁶ Jézus halála, a modern teológia szerint, emberi, immanens szükség volt. A célhoz, a legfenségesebb örömök hazájába a legnehezebb szenvedéseken keresztül vezet csak az út, s Jézus nem szabadulhat ettől az úttól.⁹⁷ Halála valójában „az önfeláldozó szeretetnek legdicsőbb bizonyága”.⁹⁸ A klasszikus váltságtanban Krisztus halála a bűnösöket megváltó engesztelő áldozat, azonban a liberális teológiában az Igaz halálában a gonoszok bűnének tetőpontja s egyszersmind azok kiengesztelődése ábrázolódik.

Az új ortodoxia hitvallása vallja, hogy az ember megváltásra szorul. Kiemeli, hogy a bűnbánó embernek Isten atyai szeretetét, bűnbocsánattal és örök boldog élettel megajándékozó kegyelmét megszerezve, biztosította mindazoknak, akik benne hisznek. A hazai, Krisztus-hitet elvető liberális teológia az önmegváltás elvét néha nyíltan, máskor pedig implicit módon fogalmazza meg: sokszor „az önigazítás elméletével szemben a lelkiismeret tagadása. Arra számít, hogy ez az életnek egy részét feledje el, és csak arra emlékezzék vissza, ami megnyugtató. Ellenben azt, ami vádol, vesse ki magából, törölje el a fekete írást.”⁹⁹ A debreceni új ortodoxiához csatlakozott sárospataki tanár, Heiszler József a fenti megközelítési módot lehetetlennek tartja. Néma ironiával erről így ír: „Nagyon boldognak

⁹⁶ N. S. (1876): Jézus eredete, In: *Egyházi és Iskolai Szemle*. 1, 29. 451–458.

⁹⁷ PETI József (1862): Vezéreszmék Jézus halálának jelentőségéről, In: *Sárospataki Füzetek*. 6. 393–399.

⁹⁸ I. m. 395.

⁹⁹ HEISZLER József (1875b): Az önmegigazítás modern pelagianismusa és az alaptalanok II., In: *EPL*. 1. 253–255.

tartjuk azon kiváltságos halandókat, akik képesek magokat megigazítani saját erejükből, s erkölcsi fényképekké alakulnak át, de nagy szerencsétlenségnek tartjuk az önámítást, a lelkiismeretnek redukálását oda, hogy csak az élet megnyugtató pontjaira emlékezzék vissza, s legyen az emberkirály udvari Thersitése.”¹⁰⁰

A debreceni *teológiai* tanárok 1874 novemberében megfogalmazott állásfoglalása, a *Debreceni Hitvallás*, a liberálisokhoz hasonlóan fontosnak tartja a valódi erkölcsi élet folytatását, de ezt kiegészíti a Krisztus váltságművéről szóló hitvallásával, amely arra nézve történt, hogy „készítsen magának kiváltképpen való népet, jó cselekedetre igyekezőt”.¹⁰¹ Bár mindkét irányzat fontosnak tartja az erkölcsös életet, annak elérését másban látja. A keresztyén hitvallás Jézus Krisztus érettünk vállalt szenvedéseiről, érettünk adott megváltómunkájáról beszél, nem pedig a jónak tartott ember önmegigazításáról. Balogh Ferenc a Hittanszaki Önképző Társulat előtt 1871-ben keresztyén alapigazságként mutatja be a diákoknak, hogy „a Jézusba mint *megváltóba való hit*” a keresztyén lét alapja. Ezek után alapos dogmatikai érveléssel, a kátémagyarázathoz hasonlóan leírja, kinek is tartja ő ezt a megváltót: „Neki teljhatalom adatott mennyen és földön; ő mindenkor velünk van (Mát. 28, 18. 20.); – van hatalma bűnt bocsátani (Márk. 2, 10); – ő hit által életet ad (Luk. 8, 48, 50); őt még földön létében *imádá* a vakon született (Ján. 9. 38); – Mielőtt Ábrahám volt, ő már létezett (Ján. 9. 58); benne nem hinni bűn (Ján. 16.9): – ő Istentől jött (Ján. 16, 27); – Istentől származott (Ján. 8.47).”¹⁰² Ha valaki megtagadja „ily felséges hatalmú személynek lenni Jézust, az nem áll az evangélium talaján”, hangzik el a metsző kritika a liberálisok felé.¹⁰³ Krisztus váltságának műve alap, illetve sarokhittétel a debreceni ortodoxia számára. Az evangélium „kivétel nélkül minden embert felhív a megtérésre”, mert minden ember bűnös, és erről a „tényről” tesz bizonyosságot a szentírás is.¹⁰⁴

Végül, zárásként nézzük meg, mit is tanít a *Heidelbergi Káté* a kiengesztelésről, milyen krisztológia és antropológia látható ott e tekintetben. A HK 56. kérdése ezt a kérdést teszi fel: „Mit hiszel a bűnök bocsánatáról?” Válaszként pedig ezt találhatjuk rá: „Hiszem, hogy Isten Krisztus elégtételéért minden bűnömről és bűnös természetemről, amellyel egész életemben harcolnom kell, soha többé meg nem emlékezik, hanem kegyelméből,

¹⁰⁰ I. m. 253.

¹⁰¹ TÓTH – MENYHÁRT – TÓTH – BALOGH (1875), I., In: *EPL.* 1. 3–5.

¹⁰² BALOGH Ferenc (1887): Beszéd melylyel a debreceni ref. kollégiumbeli hittanszaki önképző társulat 3-dik évfolyama megnyitott 1871. október 24-én, In: *MPEIFő.* 2, 1–2. 34–44.

¹⁰³ I. m. 42.

¹⁰⁴ TÓFALVI (1875), 63–64.

Krisztus igazságával megajándékoz, hogy soha többé kárhozatra ne jussak”. Fekete Károly magyarázata nagyon találóan megvilágítja azt, amit a liberálisok akkor és ma is tagadnak: „Krisztus elégtétele olyan fordulatot hozott Isten megbocsátó szeretetében, hogy a Káté külön kihangsúlyozza: Isten »nem emlékezik meg sem (szerzett) bűneimről, sem bűnös természetemről«, azaz az *eredendő bűnömről* [a szerző kiemelése]”.¹⁰⁵ A *Debreceni Hitvallás* pedig a bűnbocsánatból kiábrázolódó egyház képét fogalmazza meg: „kik ő hozzá élő hittel ragaszkodnak, vele szellemi közösségbe élni törekszenek”. Megigazulni csakis hit által lehet. De miből, mitől? Bűneinktől. Ezt bontja ki rendkívül szépen a Káté antropológiát és ekkleziológiát összekapcsoló 60. kérdés–felelete: „Mi módon igazulsz meg Isten előtt?” „Egyedül a Jézus Krisztusban való igaz hit által.

Bár lelkiismeretem vádol, hogy Isten parancsolatai ellen súlyosan vétkeztem, azokból soha egyet sem tartottam meg, és még mindig hajlamos vagyok minden rosszra, Isten az ő ingyen kegyelméből, minden érdemem nélkül, nekem ajándékozta és tulajdonítja Krisztus tökéletes elégtételét, igazságosságát és szentségét. Ezért én úgy állhatok Isten elé, mintha soha semmi bűnt nem követtem volna el, és semmi bűnöm nem lett volna, és mintha én tanúsítottam volna azt az engedelmességet is, amelyet Krisztus érettem tanúsított, de csak akkor, ha Krisztus jótéteményeit hívó szívvel elfogadom.” Krisztus egyházát pedig a Szentlélek hozza létre a bűnös de megváltott emberek közösségéből. A liberális egyház jó emberekből áll. A valódi egyház pedig olyan emberekből, akik elfogadják, amit a *Debreceni Hitvallás* (1875) így ír: „hiszünk a *Szentlélekbe*, a Jézus Krisztusban váltságot és kegyelmet nyert szentek egyesülésének létrehozójába, folyvást elősegítőjébe, erősítőjébe”. Ide kapcsolódik a *Heidelbergi Káté* vonatkozó tanítása: Ez az igazi ekkleziológiai tanítás. A Krisztusba vetett hit közösséget hoz létre, amely az első egyház megalakulásához vezetett. HK. 54. „Mit hiszel a közönséges keresztyén anyaszentegyházból”. Az erre adott válasz nagyon markánsan rámutat, hogy a Szentháromság Istenben a Fiú és a Szentlélek Isten munkálkodása mennyire szorosan összetartozik. A liberális vallástudományi antropológia és vallásbölcselet és a hitvallásos teológia közti markáns különbséget nagyon jól összefoglalja Ravasz László Kis dogmatikája, aki valójában velős munkájában a kátét magyarázza a hétköznapi ember számára: „milyen nyomorulttá válnék a keresztyénség, ha elvetnénk a Szentháromság tanítását. Azonnal kiesnék Krisztus istensége, vele az incarnatio, az engesztelő halála, a feltámadás és mennybemenetel.”¹⁰⁶ Majd keményen

¹⁰⁵ FEKETE (2013), 242.

¹⁰⁶ RAVASZ László (1996): *Kis dogmatika*. Budapest. 16.

kritizálva a liberális teológiát – ahová azért korábban ő is tartozott –,¹⁰⁷ így folytatja: „Jézus egy nagyon rokonszenves, nem nagyon művelt keleti vándortanítóvá válnék, aki hirdette azt, amit a zsidóságtól készen kapott, s annak a csalódásnak esett áldozatul, hogy ő a megígért Messiás. Halála fájdalmas, nemes, mint Szókratészé, de sem több, sem kevesebb”.¹⁰⁸ A keresztyénségből kiesik a bűn és a kegyelem sarkigazsága, s helyére a jó nevelés gondolata kerül? Megmarad a szeretet és jóakarát nagy igazsága, de ezért *nem kell keresztyénnek lenni, ez megtalálható a zsidóságban, a buddhizmusban, Platónnál és a sztoikusoknál is*.¹⁰⁹ Ravasz idézi Keckermant: „Deus um deum esse non psose, nisi tres habeat distinctos existendi modos, sive personas. Isten nem isten, hanem háromszemélyű. Ez a felfogás megszünteti a keresztyénség abszolútságát, és relatív jelenséggé teszi, és úgy illeszti be az egyetemes vallástörténet együttesébe.”¹¹⁰

Felhasznált irodalom

- BALLAGI Mór (1863): *Tájékozás a theológia mezején. A protestantismus harca az ultramontanismus ellen*. Pest.
- (1871a): Az egyházi reform alapeszméje, In: *PEIL*. 14, 10. 289–297.
- (1871b): Védekezésül, In: *PEIL*. 14. 3. 65–73.
- (1875): Nyílt levél az „Evang. prot. lap” szerkesztőjéhez I., In: *PEIL*. 18, 5. 129–138.
- (1876): Védekezésül, de nem alkudozásul, In: *PEIL*. 18, 25. 785–792.
- BALOGH Ferenc (1866a): *Beszédek, melyek a reformátusok debreczeni főtanodájában a hittanszakba beállított Tóth Sámuel és Balogh Ferencz tanároknak az 1866 évi november 6. a főtanoda imatermében történt ünnepélyes beiktatásuk alkalmával tartattak*. Debrecen.
- (1866b): *Debreceni napló*. Kézirat, 40. 1866 őszutó, 11. vasárnap.
- (1867): *Debreceni napló*. Kézirat, 51. 1867 télutó, 2. szombat.
- (1872a): Beszéd, melylyel a Hittanszaki Önképző Társulat negyedik évfolyama a debreceni ref. kollégiumban megnyitott, In: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* [továbbiakban: *MPEIFő*]. 3. 490–502.
- (1872b): *Debreceni Napló*. IV. fols. 336–337 (1872. március 7, csütörtök), DE kézirtár, Ms.28/4.

¹⁰⁷ KULCSÁR Árpád (2021): An Encounter and Its Impact: The Visit of John R. Mott in Cluj-Napoca/Kolozsvár and His Impression upon László Ravasz, In: *Perichoresis*. 19, 1. 75–90.

¹⁰⁸ RAVASZ (1996), 16.

¹⁰⁹ Uo.

¹¹⁰ Uo.

- (1875a): Az olvasóhoz, In: *EPL.* 1, 1. 1–2.
- (1875b): Irányelveink I., In: *EPL.* 1, 3. 23–24.
- (1875c): Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyíltlevelére I., In: *EPL.* 1, 11. 93–96.
- (1875d): Nyílt válasz Ballagi Mór úr 2. nyílt levelére II., In: *EPL.* 1, 15. 133–138.
- (1877): *Tájékoztató pontok a theologia terén a magyar protestáns modernizmus és baladó orthodoxia szembeállítására.* Debrecen. Különlenyomat az *Evangeliumi Protestáns Lapból.*
- (1887): Beszéd melylyel a debreceni ref. kollégiumbeli hittanszaki önképző társulat 3-dik évfolyama megnyitotta 1871. október 24-én, In: *MPEIFő.* 2, 1–2. 34–44.
- (1894): *Dogmatörténelmi mozzanatok a német hittudósok körében a 18. és 19. században.* Debrecen.
- (é. n./a): *Hitnézetek történelme kézirat gyanánt főleg Hagenbach nyomán.* Debrecen. Kézirat. TREK. Kézirattár. 2–7872.
- (é. n./b): *Mária mennybemenetele.* Dogmatörténelmi tanulmány, kézirat. TREK. Kézirattár. R2461.
- BARTH, Karl (1963): Bevezetés a *Heidelbergi Kátához*, In: *Református Szemle.* 56, 3–4. 307.
- (1972): *Protestant Theology in the Nineteenth Century. Its Background and History.* London.
- (2014): *A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján.* Budapest.
- BAUR, F. C. (1867): *Lehrbuch der Christliche Dogmengeschichte.* Leipzig.
- BODNÁR Lajos (2021): Kovács Albert szabadelvűségének forrásai, In: *Református Szemle.* 114, 1. 89–107.
- BUCSAY Mihály (1985): *A protestantizmus története Magyarországon.* Budapest.
- Debreceni Hitvallás* (1875. január 1.), 5.
- Debreceni Hitvallás* (1875. január 14.), 3–4.
- Debreceni Hitvallás* (1875. január 15.), 13–14.
- Debreceni Hitvallás* (1875. január 8.), 15.
- Debreceni Hitvallás* (1875. január 8.), 13.
- FEKETE Károly (2013): *A Heidelbergi Káté magyarázata.* Budapest.
- FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter, (2008): *Ecclesia sine Macula et Ruga: Donatist Factors among the Ecclesiological Challenges for the Reformed Church of Hungary Especially after 1989/90.* Sárospatak.
- FRECSKA Lajos (1872): A magyarországi protestáns egyet, In: *MPEIFő.* 3, 5–6. 229.
- HAJNAL Ábel (1875): Absque ira et odia, In: *EPL.* 1, 23(1875. június 4.). 200–204.
- HEGEDŰS Lóránt (2005): *Újkantánu és értékteológia.* Hága.
- Heiszler József (1875a): Az önmegigazítás modern pelagianismusa és az alaptalanok I., In: *EPL.* 1, 27. 241–243.
- (1875b): Az önmegigazítás modern pelagianismusa és az alaptalanok II., In: *EPL.* 1. 253–255.
- HEPPE, Heinrich Ludwig Julius (1857): *Die Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert.* Gotha.

- HETESSY Viktor (1885): Vallástalan-e a mai kor, In: *PEIL*. 28, 1. 11–15.
- Horváth Levente (2021): The Ambiguous Beginnings of the Modern Mission Movements in the Reformed Church of Transylvania between 1895 and 1918, In: *Perichoresis*. 19, 1. 3–16.
- KÁLMÁN Lajos (1875): Észrevételek Kisantal Sámuel hitvallására II., In: *EPL*. 1, 33. 293–294.
- Kocsi Sándor (1871): Alapszabályjavaslat, In: *A Magyarországi Protestáns Egylet évkönyve*. Budapest.
- KOVÁCS Ábrahám (2010): *Hitvédelem és Egyháziasság*. Budapest.
- (2018): The Rise of the Science of Religion and Its Separation from Traditional Protestant Theology in Hungary: The Impact of Scholten, Tiele, and Pfleiderer on the Scholarly Work of Ödön Kovács, In: *Numen – International Review for the History of Religions*. 65, 2–3. 232–255.
- (2019): Dogma and Creed: ecclesia semper reformari or transformari debet? A Response from the New Orthodoxy of Debrecen to Hungarian Liberal Theology, In: *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte / Journal for the History of Modern Theology*. 26. 1–19.
- (2021): A brit evangélikalizmus hatása a mai magyar protestantizmus hitvallására és kegyességére, In: *Lelkipásztor*. 96, 8–9. 286 kk.
- KOVÁCS Ödön (1872): Jézus személyének jelentősége a mai keresztyén vallásos tudatban, In: *Egyházi Reform*. 2, 1. 1–12.
- (1873): Jézus mennyország hirdetése, In: *Egyházi Reform*. 3, 2. 40–46.
- KULCSÁR Árpád (2021): An Encounter and Its Impact: The Visit of John R. Mott in Cluj-Napoca/Kolozsvár and His Impression upon László Ravasz, In: *Perichoresis*. 19, 1. 75–90.
- LUKÁCS Olga (2012): A teológiai liberalizmus és hatása az erdélyi XIX. századi református gondolkodásra, In: *Partiumi Egyetemi Szemle*. 5–36.
- MÁRKUS Jenő (2005): *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*. Budapest.
- N. S. (1876): Jézus eredete, In: *Egyházi és Iskolai Szemle*. 1, 29. 451–458.
- NAGY Gusztáv (1872): A vallásreform és a magyarországi protestáns egylet, In: *MPEIFő*. 3, 5–6. 190–228.
- PÁSZTORI-KUPÁN István (2010): *Mindnyájan egybehangozón tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381-től 451-ig*. Kolozsvár.
- (2019): *Követvén a szent atyákat. Az ógyház dogmatörténete 381-ig*. Kolozsvár.
- PETI József (1859): A hittani tudat jelene az ev. ref. egyházban, In: *Kecskeméti Protestáns Közlöny*. III. 1–33.
- (1862): Vezéreszmék Jézus halálának jelentőségéről, In: *Sárospataki Füzetek*. 6. 393–399.
- PETRÓCZINÉ PETROV Anita (2016): A hitvallások szerepe Erőss Lajos dogmatikájában, In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Világnézetek kihívásai és a protestáns teológia. MPTK tanulmányok*, vol. 1. Budapest. 213–228.
- RAVASZ László (1996): *Kis dogmatika*. Budapest.

- RÉVÉSZ Imre, ifj. (1926): *Révész Imre élete*. Debrecen.
- Sangdo Choi (2019): Love Your Enemies. Universal Christian Virtues versus Korean Christians' Participation in National Independent Movement under Japanese Colonial Regime, In: Kovács Ábrahám – Jaeshik, Shin (szerk.): *Nationalism, Communism and Christian Identity: Protestant Theological Reflections from Korea and Hungary*. Debrecen – Dél-Korea.
- SCHWEIZER, Alexander (1863): *Die Christliche Glaubenslehre nach Protestantische Grundsätzen*. Leipzig.
- SIMÉN Domokos (1871a): A keresztyén vallás, mint ahogy az Krisztus prédikálta, In: *Egyházi Reform.* 1, 5. 137–145.
- (1871b): A szent háromság és annak története I., In: *PTSZ.* 3, 9. 129–138.
- (1872): A szabadirányu keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben, In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestánsok évkönyve*. Budapest, Franklin Nyomda. 79–109.
- SZEREMLEI Samu (1870): A vallás lényege és az egyházi háromsági dogma, In: *PTSZ.* 2, 1. 1–10.
- SZILÁGYI Ferenc (1864a): Tudományos kutatás a vallásban III, In: *PEIL.* 7, 10. 299–311.
- (1864b): A bibliának egyházbani használata és magyarázata, In: *PEIL.* 7, 6. 161–177.
- TÓFALVI Jónás (1871): Az egyházi reform embereihez, In: *MPEIFő.* 2, 7–8. 377–381.
- TÓFALVI Mihály (HEISZLER József) (1875): Bűnösség és váltság, In: *EPL.* 1, 7. 63–64.
- TÓTH Endre (1965): A *Heidelbergi Káté* a magyar református gyülekezetekben és iskolákban, In: *Studia et Acta Ecclesiastica*, vol. 1. Budapest. 261–300.
- TÓTH Sámuel – MENYHÁRT János – TÓTH Mihály – BALOGH Ferenc (1875a): A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban I., In: *Evangeliumi Protestáns Lap* [továbbiakban *EPL*]. 1, 1. 3–5.
- (1875b): A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban II., In: *EPL.* 1, 2. 13–15.
- TÖRÖK István (1985): *Dogmatik*. Amsterdam.
- TUNYOGI Lehel (2016): A besorolhatatlan Kecskeméthy „sor alá hívása”, In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Világképek kihívásai és a protestáns teológia. MPTK tanulmányok*, vol. 1. Budapest. 51–65.
- VANYÓ László (1998): *Bevezetés az ókeresztyén dogmatörténetbe*. Budapest.
- Victor János (2004): A Heidelbergi Káté története. In: A Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás. Budapest.
- ZOVÁNYI Jenő (1939): *A Tiszántúli Református Egyházkerület története*. Debrecen.
- ZSIGMOND Sándor (1875): Gondolat-törödékek és néhány vonás a magyarországi modern teológiai irányról II., In: *MPEIFő.* 6, 3. 117–142.

*KOVÁCS Krisztián*¹:

Homo digitalis – Homo medialis. Digitális média és keresztyén antropológia²

*Abstract. Homo Digitalis – Homo Medialis.
Digital Media and Christian Anthropology.*

Digital media and virtual community existence define our present and our everyday life to such an extent and poses such new challenges that Christian ethics cannot escape the responsibility of guidance. However, it is not just a question of what ethical norms apply to the online space and appearance therein but also of how online identity redraws a person's image of him-/herself and of the other. Can Christian ethics speak of homo digitalis and homo medialis without confronting Christian teaching about humans? The present study seeks to critically illuminate new phenomena in the digital world along the topoi of classical Christian anthropology (creation, divinity, alienation, shame, sin, fellow human beings).

Keywords: media, digital lifestyle, virtuality, online identity, Christian anthropology

¹ Egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
e-mail: tubalkain77@gmail.com.

² Szeretettel Visky S. Béla kollégánk 60. születésnapja alkalmából.

Bevezetés

„A Gép (...) táplál, ruház és hajlékot ad; általa beszélgetünk egymással, általa látjuk egymást; s belőle nyerjük létünket. A Gép az eszmék barátja, a babona ellensége: a Gép mindenható és örökkévaló; áldott legyen a Gép.”³

Úgy tűnik, hogy ennek az idézetnek alapján Edward Morgan Forster angol író 1909-ben keletkezett kisregénye *A Gép megáll* nem csupán a futurisztikus-disztópikus és korai sci-fi irodalom klasszikus darabjának tekinthető, hanem a huszonegyedik század média- és internettársadalmának valósága felől nézve egyben prófétai látomásnak is mondható. A digitális világ omniprezenciája, az online jelenlét megkerülhetetlensége, az internet alap-szükségletté válásával átrendeződött az ember élete, kommunikációja, de az önmagáról és a világról alkotott képe is. Vajon kicsoda (lett) az ember a digitális létmód és média korában? Ez a kérdésfelvetés minden bizonnyal számos választ eredményez a különböző tudományterületek szinte mindegyikéről, más-más szempontok és megközelítések alapján. S ebben a válaszadási kísérletben a keresztyén teológia sem maradhat néma, legfőképpen arra való tekintettel, hogy az egyházak, a felekezetek szinte kivétel nélkül élnek a digitális média (közösségi portálok, virtuális terek, blogok, megosztók) lehetőségeivel, s a keresztyén ember mindennapjainak is megkerülhetetlen részét képezi az online jelenlét. Jelen tanulmány arra szeretne rávilágítani, hogy a hagyományos, illetve klasszikus keresztyén antropológia hogyan tudja árnyalni, illetve konstruktív kritikai módon helyes irányba terelni a digitális világ és virtuális valóság által meghatározott emberképet, s így magát az azzal élő embert.

1. Kicsoda az ember? – Simul creatura et creator

Az izraeli történész és író, Yuval Noah Harari 2017-ben magyarul is megjelent könyvében, a *Homo Deus*-ban,⁴ azt a víziót fejt ki, hogy miután az ember legyőzte a három legnagyobb fenyegetettséget – legalábbis megfosztotta azokat isteni büntetés olvasatuktól, az emberi felelősség szintjén értelmezve azokat –, a háborút, az éhínséget

³ FORSTER, Edward Morgan (1969): *A Gép megáll*, In: *Előjáték. Huszadik századi angol kisregények*. Budapest, Európa Könykiadó. 49–127. 75.

⁴ HARARI, Yuval Noah (2017): *Homo Deus*. Budapest, Animus.

és a járványokat, új vállalkozásba kezdett, s célul tűzte ki a halhatatlanságot, hogy ezáltal istenember legyen.⁵ A mesterséges intelligencia mára már képes az emberi arc felismerésére, s bizonyos programok már képesek önmagukat is fejleszteni.⁶ Hol áll ebben a folyamatban vajon az ember mint teremtmény? S mit üzenhet a teológia ebben a civilizációs fejlődésben elsősorban nem is a tudomány, hanem a digitális világ és online tér által befolyásolt, meghatározott ember – sok esetben csupán potenciális fogyasztó és felhasználó – számára? Egy olyan technicizált világképben, ahol az ember oly módon függetlenítette magát a teremtő Istentől, hogy már önmaga technikai teremtményének lesz teremtményévé, vagy akár termékévé, mit jelent a keresztyén antropológia teremtettségéről szóló tanítása, amely alapjában hordozza magában a Teremtőtől való függést és függőséget? Etikailag nézve ez a függőség nem vitatja el az ember kreatív és felelősségteljes részvételét a teremtetett világban (ld. többek között 1Móz 2,15), és az őstörténetek során hamar világossá válik, hogy az embernek szüksége is van – főként az Édenen kívüli életter kialakításához – a saját maga technikai és civilizációs képességeire, amint az a munkában (1Móz 3,19; 4,2) és a kultúrában (1Móz 11,1–9) realizálódik. Így alapvetően a „conditio humana” részét képezi, hogy az ember tevékenyen és tudatosan vesz részt környezete kialakításában.⁷ A teremtmény ezzel jöllehet nem válik transzcendens értelemben omnipotens teremtvővé, sem pedig a számára elérhető technikai vívmányok kritikátlan és korlátlan felhasználójává, mert a teremtményi lét egyben határokat és keretet jelent számára, s mindig annak az etikai kérdésnek a mentén kell döntését meghozni, amely arra kérdez rá, hogy megteheti-e az ember azt, ami módjában áll.⁸ Humanitása sem elsősorban saját és végtelen kreativitásában gyökerezik, hanem a teremtővel való viszonyában. Így tehát az emberi kreativitást nem lehet csupán a zseni privilégiumaként értelmezni, végképp nem az ember megistenülésének technikájaként, hanem sokkal inkább az ember mindennapi

⁵ KISS Károly (2019): Az istenné válás küszöbén, In: Uő: *Ki akar itt Superman lenni? Digitális jövő – veszélyekkel*. Budapest, L'Harmattan. 174–176. 174.

⁶ Uo.

⁷ Ld. KODÁCSY Tamás (2017): A technika etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 259–296. 264–266.

⁸ HUBER, Wolfgang (2013): *Ethik, Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*. München, C. H. Beck. 169–181.

munkájaként és tevékenységeként.⁹ Ez a megállapítás érvényes lenne a digitális és virtuális létmód alakítására és formálására, valamint annak (fel)használására is, mely, mint az emberi kultúra és civilizáció része, elválaszthatatlanul hozzátartozik a mindennapokhoz. Ebben az összefüggésben azonban az ember úgy alakítja a maga sajátos digitális és virtuális kultúráját, hogy közben ö maga is ugyanennek a kultúrának teremtményévé lesz, vagy ahogyan erre vonatkoztathatóan Wolfgang Huber írja *Etikájában*: „az ember nem csupán a kultúra előállítója, hanem ő maga is kultúrlény”.¹⁰ Jóllehet ez a kölcsönhatás mint folyamat az emberi történelem során alapvetően jótékonyan fejtette és fejt ki hatását, amennyiben az ember képes (volt) megőrizni teremtettségéből fakadó korlátait és egyben méltóságát is.¹¹ Amikor azonban a kettő egyensúlya oly módon bomlik fel, hogy az ember elveszíti a kontrollt az őt érő kulturális hatásokkal és – a jelen esetben – digitális meghatározottságokkal szemben, és kiszolgáltatottá válik, akkor kétségbe vonható, hogy valóban nem veszítette-e el az „előállító” szerepét, s nem lett-e pusztán passzív kiszolgálójává és egyben kiszolgáltatottjává egy, az emberi identitást mesterséges módon formáló rendszernek. A teremtményből egyszerűen termék lesz. A német filozófus, író, újságíró, Joachim Köhler nemrégiben megjelent monográfiájában kritikusan szemléli ezt a folyamatot. Úgy látja, hogy miközben az ember egy digitális eszközt, virtuális platformot a maga céljaira használ, ő maga is eszközzé válik, hiszen a használat és a felhasználás során a kiszolgáló adatokat gyűjt a felhasználóról,¹² vagy ahogyan a virtuális valóságról szóló műveiről ismert amerikai szerző, Jaron Lanier írja: az ember az internetkonszerneknek nem a vevője, hanem a terméke.¹³ Aggasztónak mondható tehát az a tendencia, hogy a

⁹ WUNDEN, Wolfgang (2003): Der „mediale Mensch” ist kreativ vernetzt, Beiträge aktueller Kulturanthropologie, Medienphilosophie und Theologie zu einer entstehenden Medienanthropologie, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 49–62. 55.

¹⁰ HUBER (2013), 90.

¹¹ Gyakorlatilag a digitális hírportálok kommentfunkcióit tekintve maga az olvasó is szerzőtárrá válhat – jóllehet a hozzászólások mögött meghúzódó szakmai kompetencia kérdéses marad. ld. BAHN, Petra (2015): Ethik der Kultur, In: Huber, Wolfgang – Meireis, Torsten – Reuter, Hans-Richard (szerk.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*. München, C. H. Beck. 401–450. 437.

¹² KÖHLER, Joachim (2021): *Verloren im Cyberspace, Auf dem Weg zur posthumanen Gesellschaft*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 127.

¹³ I. m. 136.

digitális és a virtuális térben való létmód nem az ember (felhasználó) által nyeri el arcukat, hanem maga az ember profilálja magát a tőle független és számára idegen elvárások mentén, vagy éppen engedi saját maga arcukat megrajzolni. Ezáltal egy olyan digitális identitás áll elő, amelyben az ember szabadsága, autonómiája feloldódik a média és virtuális tér által konstruált szabadságban. „Az online térben feltáruuló szabadság pedig egyenesen mámorító, izgalmas és csábító az emberek milliárdjai számára. Az abszolút szabadság fogalma az internet ideológiájának lényegéhez tartozik” – írja Mary Aiken törvényszéki kiberpszichológiával foglalkozó amerikai pszichológus.¹⁴ Azonban ez a szabadságértelmezés beszűkíti az ember azon önértelmezését, amely révén képes uralkodni az őt ért meghatározottságok felett. Miközben a virtuális világ és digitális életmód számos eddig elérhetetlen lehetőséget kínál fel a felhasználó számára, aközben elveszíti a kontrollt, a hatalmat a digitális és virtuális világ felett, s felhasználóból kihalóhasználóvá és kihalóhasználttá lesz. Ráadásul ez a folyamat, illetve egyes részegységei, nem minden esetben kerülhetők el, hiszen a mai kommunikáció – akár munkahelyi, oktatási, egyházi szinten is – több ponton is megköveteli a virtuális és kibertérben való részvételt. A virtuális és digitális jelenlét alól tehát nehezen vagy egyáltalán nem lehet kibújni; így viszont szükséges egy olyan keresztyén etika normarendszerének a körvonalazása, amely segíthet a határok megrajzolásában.

Ha a teremtéstörténet kultúra- és munkaértelmezése, valamint a teremtett világ feletti részleges és felelősségteljes hatalom teológiai realitása felől közelítünk a problémához, akkor egy olyan etikai magatartás kialakítása a cél, amely által az ember képes lesz kritikusan szemlélni azt a digitális és virtuális világot, amely körülveszi, s amely sok ponton meghatározza. Ennek a kritikai tartózkodásnak éppúgy lehet a mértékletesség az etikai normája, mint az istenképűség és az emberi méltóság bibliai elvének a figyelembevétele. Wolfgang Huber a média etikus használatával kapcsolatban hármas megközelítést javasol, úgymint médiaetika mint hivatás-etika, mint médiahasználati etika és mint intézményi etika.¹⁵ Wilfried Härle pedig a médiatársadalom és szociáletika viszonyát látja szintén három vonatkozásban: szociáletika mint a médiatársadalom része, szociáletika

¹⁴ AIKEN, Mary (2020): *Cybercsapda, Hogyan változtatja meg az online tér az emberi viselkedést?* Budapest, Harmat Kiadó – Új ember Kiadó. 23.

¹⁵ HUBER (2013), 130–139.

mint a médiatársadalom témája, a médiatársadalom mint a szociáletika témája.¹⁶ A probléma összetettsége tehát egyaránt hív árnyalt etikai gondolkodásra és a korlátlan használatlaltal szembeni kritikai tartózkodásra.

2. Imago Dei és imaginált ember

Úgy tűnik, hogy nem kerülhető meg az, hogy a digitális világ és online létmód olyan meghatározó tényezővé vált, amely valóban megalkotja a maga sajátos emberképét. Ezen a ponton tehát felmerül a kérdés, hogy milyen összefüggés áll fenn az ember digitális és virtuális létmódja és az ember istenképűsége között. Az ember istenképűségének reformátori értelmezéséből kiindulva egy olyan viszonyfogalomra kell itt elsősorban gondolni, amelyben az ember istenképűsége egyrészt az Isten előtti létben, másrészt pedig a közösségi létre való teremtettségben realizálódik.¹⁷ Ugyanakkor az „Imago Dei” értelmezése a kommunikáció terén magában foglalja azt is, hogy az ember az Isten megszólításának következtében lesz teremtettségének partnerévé, és tulajdonképpen csak ezáltal emberré.¹⁸ Wolfhart Pannenberg szerint eleve az Istennel való kapcsolat a hozzá való hasonlóság értelme, s ez a kapcsolat képezi az ember erkölcsi önmeghatározását és erkölcsi autonómiáját is.¹⁹ Az Isten általi megszólítotttság és a nyelv, valamint az emberré létel tehát eleve összetartoznak, ráadásul úgy, hogy az ember a maga medialitása által hivatott el a szabadságra. A nyelv – amelybe az ember szinte beleszövődik – olyan médiummá lesz, mely által az ember feltárja magának a valóságot, s amely révén bizonyos dolgok közel, mások távol kerülnek tőle, s amely által hatalmat gyakorol mások felett, vagy éppen gondoskodó felelősséget vállal mások iránt. Így jelenik meg a teremtetéstörténetben többek között az állatok elnevezése, amely a hatalomgyakorlásra túl magában foglalja a

¹⁶ HÄRLE, Wilfried (2001): Sozioetik in der Mediengesellschaft, In: Dräger, Christian – Schneider, Nikolaus: *Medienethik, Freiheit und Verantwortung, Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Kock*. Stuttgart – Zürich, Kreuz Verlag. 419–435. 425–435.

¹⁷ TÖRÖK István (2006): *Dogmatika*. Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet. 140–141.

¹⁸ PIRNER, Manfred L. (2003): Extra media nullus homo? Theologische Aspekte zu einer Anthropologie der Medien, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 119–130. 107kk.

¹⁹ PANNENBERG, Wolfhart (2006): *Rendszeres teológia II*. Budapest, Osiris Kiadó. 174–175.

teremtés megőrzésének feladatát.²⁰ Ez a kapcsolat képezi aztán az emberek egymással való kapcsolatát is. Így az emberi kapcsolatok teológiaiilag nézve sosem mellőzhetik az Istennel való kapcsolatot, hiszen „az az ember nyomorult..., aki nincs közösségben Istennel” – írja Pannenberg, majd úgy folytatja, hogy az emberek az Istentől távol saját identitásuktól is megfosztatnak.²¹ Az ember kommunikációjának az alapját a keresztyén teológia meggyőződése szerint tehát az Istennel való kapcsolata és közössége határozza meg. Kölcsönösség, partneri viszony, felelősség, nyitottság lehetnének ennek a kapcsolatnak a hívószavai. Az, hogy ez a teológiai meghatározás hogyan jelenik meg, pontosabban miként deformálódik a virtuális térben, különösen is szembeötlő. Miközben a virtuális közösségi portálok csupán a közösség érzetét keltik az emberben,²² aközben az egyes felhasználók saját maguk profilálásának engednek egyre nagyobb teret, többek között a „selfie”-k, képek, eredmények posztolásával. A saját arcukat (profil) azonban nem feltétlenül a felhasználó valós énjét kívánja bemutatni és nyilvánossá tenni, hanem egy olyan önképet prezentál, melyben az ember úgy jelenik meg, ahogyan saját magát látni és a többi felhasználóval láttatni akarja.²³ A közösségi lét így nem az egymásrautaltság teológiaiilag is értelmezhető helyszíne lesz, hanem az individualitás megvalósulásának a technikájává – nem a találkozás tere, hanem az önkifejezés módszere. Valósnak tűnik tehát a veszély, hogy a virtuális kapcsolat nem a másik sorsa iránti őszinte érdeklődés kiindulópontjává, hanem sokkal inkább az egyén reprezentációjává lesz. A „megosztok tehát vagyok”²⁴ egy olyan digitális-egzisztenciális alapfeltétellé válik, amely magában hordozza az Istentől eltávolodott ember identitáskriszisének is a csíráját. Nem elsősorban a megosztott tartalom kerül ebben az esetben az etika kritikai vizsgálatának fókuszába, hanem sokkal inkább a megosztás és virtuális jelenlét ténye, amely azt a hamis érzetet kelti a felhasználóban, hogy a pusztá önmegjelenítés eleve garantálja a közösség többi részéről az elismertséget, a koegzisztenciát, s automatikusan egyfajta egzisztenciális biztonságot eredményez az interperszonalitásban és az emberi közösségben. Elsősorban nem az a kérdés tehát, hogy hol húzódik a határ a megosztható és etikailag nézve nem

²⁰ PIRNER (2003), 111.

²¹ PANNENBERG (2006), 141–142.

²² ANDOK Mónika (2016): *Digitális média és mindennapi élet*. Budapest, L'Harmattan. 101.

²³ KÖHLER (2021), 297–300.

²⁴ Ld. KLAUSZ Melinda (2017): *Megosztok, tehát vagyok. Szakértői kérdések és válaszok a közösségi médiáról*. Budapest, Atheneum.

megosztható tartalmak között, hanem, hogy a megosztás és a virtuális jelenlét, valamint a valóság között egyre nagyobb mértékű a különbség, s a verbális és a redukált nonverbális kommunikáció az online térbe kényszerül. A kulturálisan elfogadható digitális és online identitás viszont teológiaiilag nem minden esetben legitimálható. Mert a felhasználó vagy a mindezekkel nem élő (online profillal és identitással nem rendelkező) ember személyiségének és létének elfogadása, elismerése nem szorítkozhat csak és kizárólag az online térre, annak a valóságban is meg kell történnie.

3. Idegen közelség – közeli elidegenedés

Úgy tűnik, hogy etikailag ismét az a kritikai meglátás kerül előtérbe, amely során az online közösségi térben élő ember elidegenedése válik bizonyossá. Hisz miközben aktív szereplője a közösségi médiának, illetve portáloknak, aközben a személyes kapcsolatok (gesztusok, érzelmnyilvánítások, érintések stb.) szintjén nem kezdeményez, és nem tapasztal meg interakciót. A teológiai antropológia felől nézve Paul Tillich értelmezése tűnik ezen a ponton szembeötlőnek. Tillich számára az elidegenedés – jóllehet tisztában van a fogalom nem teológiai és nem bibliai eredetével – „az édenkertből való kiűzetés szimbólumaiban, az ember és a természet ellenségeskedésében, az ember embertársával szembeni halálos haragjában, a népek egymástól való elidegenedésében (bábeli nyelvzavar), valamint a próféták örök panaszában” fedezhető fel,²⁵ illetve – Pál apostolra utalva – abban, ahogyan az ember megrontotta az isteni képmást, és bálványokat csinált belőle. Az elidegenedés antropológiai olvasatban az ember önmaga tematizálását jelenti az Isten és a másik ember ügye mellett. Tillich ezt a „hübrisz” fogalmával érzékelteti, mely szerint „az elidegenedésben az ember kívül áll azon az isteni központon, amelyhez saját központja lényegileg hozzátartozik. Ő maga lesz önmaga és saját világa központjává.”²⁶ Jóllehet az ember ezzel a Tillich által strukturális központosultságnak nevezett tulajdonságával tudhatja magáénak a nagyságot, a méltóságot és a létet, s ez teszi Isten képmásává, mégis kihívásként jelenik meg arra nézve, hogy a teremtettség betetőzéseként tekintsen önmagára.²⁷ Tillich felismerései kritikailag hathatnak az önmagát az online térben prezentáló ember számára.

²⁵ TILlich, Paul (2002): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó. 272.

²⁶ I. m. 275.

²⁷ Uo.

Miközben a digitális média és technika eszközei egészen közel hoznak a mindennapokban számtalan eseményt, hírt, reklámot – s így közvetve árut, terméket, szolgáltatást, bizonyos szintű emberi kapcsolatokat is (pl. egymástól távol élők közötti egyszerű és gyors kommunikációs lehetőséget) –, aközben a valóságban nem csupán egyfajta távolság, hanem bizonyos mértékű idegenkedés és elidegenedés is meg tapasztalható az emberei kapcsolatok, gesztusok szintjén. A kapcsolatok és találkozások természetessége és a kommunikáció, valamint a személyes találkozások nonverbalitása éppúgy nem realizálódik az online térben, mint ahogyan többek között a virtuális közösségportálokon megjelenő érzelmi reakciók sem ismétlődnek meg egy esetleges valóságos találkozás során. A digitális világ relatív közelsége a valóságban távossággá lesz, s ez a másik emberhez való kettős viszonyulás a maga természetellenességében válik természetessé. Az emberek közti őszinte interakciók hiánya, amely a felhasználó önmagát középpontként való megjelenítéséből fakad, a másiktól való elidegenedést eredményezi. Viszont az online térben a felhasználót ért negatív tapasztalatok a valóságban tovább élnek: a közösségi portálok és véleménynyilvánításra lehetőséget adó honlapok egyoldalú kommentháborúi a higgadt és józan diskussziók helyett olyan virtuális és verbális agresszivitást eredményeznek, amelynek következményeit az érintettek (a sértettek) a valós életben is megszenvedik mentálisan.²⁸ Ez a jelenség megfigyelhető az egyházi és teológiai véleménykülönbségek és konfrontációk terén is, amikor a kétoldalú és szakmailag megalapozott párbeszéd helyét a verbális agresszió, felcímkezés, megbélyegzés vagy akár egyfajta szakmai mobbing veszi át. A virtuális térben való kommunikáció nagyon könnyen csupán az egyirányú önközlésre szorítkozik, s a másik élethelyzete iránt közömbös marad. A digitális média mindenütt jelenvalósága, s annak korlátlan felhasználása szinte áruvá teszi a felhasználók sajátos figyelemfelkeltését, végső soron magától a felhasználóról való információt, s végül magát a felhasználót is. Ennek kapcsán egyre inkább szükséges lenne etikailag a figyelem ökonómiájáról beszélni, mint arra már az 1990-es évek végén a német építész és szoftverfejlesztő, Georg Franck felhívta a figyelmet.²⁹ Különösen a közösségi portálok kínálnak olyan platformnak, ahol a narcisztikus alkatok és megnyilvánulások otthonra lelnek, s figyelemre, elismerésre,

²⁸ Vö. BAHR (2015), 437.

²⁹ I. m. 438. Vö. FRANCK, Georg (2010): *Ökonomie der Aufmerksamkeit, Ein Entwurf*. München, Hanser.

tetszésnyilvánításra várnak és vágyakoznak.³⁰ A figyelem ökonómiája azért is tűnik releváns etikai módszernek, mert az önkifejezés és önmegjelenítés korlát nélkülsége nagyon hamar egy kendőzetlen és szégyentelen emberképet generál a virtuális térben az önmagát prezentáló felhasználóról, amely a keresztyén antropológia szempontjából az embert a maga méltóságában teszi rendkívül sérülékennyé.

4. Szégyen és szégyentelenség – Az igazság határai

Ennek a sajátos tapasztalatnak a megközelítési és etikai értékelési módszere magával hozza a szégyen és szégyentelenség teológiai toposzának alkalmazását a digitális létmód kritikája során. Dietrich Bonhoeffer *Etikájában* a szégyen fogalmát, illetve jelenségét az 1Móz 3,7 mentén vezeti fel. Bonhoeffer számára a szégyen az ember az Istennel és a másik emberrel való meg hasonlottságában realizálódik, konkrétan mezítelenségében gyökerezik. „Az ember szégyenkezik, mert elveszített valamit, ami eredeti lényéhez, a maga teljességéhez tartozott; szégyelli mezítelenségét.”³¹ A szem lesütése, amely a szégyen nonverbális kommunikációjának és elismerésének a jele, olyan gesztus az ember részéről, amelyben világossá válik, hogy a másik ember tekintetében döbben rá az élet elveszített teljességére, a maga csupaszságára.³² Ez a mozzanat azonban pozitív erkölcsiséget is jelent, amennyiben az ember tisztában van saját maga nem teljes, nem tökéletes, etikailag nem perfekt voltával. Bonhoeffer szerint a szégyen nem egyenlő a megbánással, hanem eredendőbb annál.³³ Az ember önismerete, sajátos Isten és ember előtti állapota tudatosul abban. Ugyanakkor létezik még egy pozitív olvasata a szégyennek, amennyiben olyan álarcnak tekinthető, amely segít abban, hogy rejtve maradjanak az ember legmélyebb örömei és szenvedései, amelyek nem tűrik, hogy szavakban nyilvánosságra kerüljenek, vagy hogy magával az Istennel való kapcsolat kerüljön közszemlére téve.³⁴ 1943. december 5-én ír erről Eberhard Bethgenek a tegeli börtönből:

³⁰ HUIZING, Klaas (2016): *Scham und Ehre, Eine theologische Ethik*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 194.

³¹ BONHOEFFER, Dietrich (2015a): *Etika*. Exit Kiadó, Kolozsvár. 184.

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ I. m. 184–185.

Az igazmondás valójában nem azt jelenti, hogy mindent kitárunk, ami csak létezik. Maga Isten készített az embernek ruhát, azaz in statu corruptionis sok dolognak rejtve kell maradnia bennünk, s ha kiirtani nem tudjuk a gonoszt, hát legalább el kell takarnunk. A kitakarása cinikus dolog, s bármennyire játssza is a cinikus az őszintét, vagy akár az igazság bajnokát, mégis elmegy a döntő igazság mellett, tudniillik, hogy a bűnbeesés óta el is kell takarni, titokban is kell tartani bizonyos dolgokat.³⁵

Az igazság és a valóság, a személyes élet és sorsfordulók, érzések és félelmek kendőzetlen megjelenítése a digitális médiában etikailag megkérdőjelezhető, mert az eltakarás és elfedés „szentségével” szemben – amely védi a személy méltóságát – egy sztriptíz-kultúra termékévé alacsonyítja az ember legbensőbb és legszemélyesebb élet- és gondolat-megnyilvánulásait. Jóllehet nagyon sok esetben vékonynak tűnik az a határ, amely a bátor és őszinte önkifejezés, a sajátos élethelyzet és vélemény felvállalása és a lelki mezítelenség összemosása között húzódik meg. Különösen az élet születéskor és halálózáskor megérezhető szakralitása, a hittapasztalatok titokzatossága, a másik emberrel való kapcsolatok intimítása tűnnek a legérzékenyebb tapasztalatoknak, amelyek a nyilvánosságra való kikerülés során nagyon könnyen megsérülnek méltóságukban. „Egy szó, mely egy személyes találkozás meleg ölén született, megfagy a nyilvánosság hideg levegőjén”³⁶ – írja Bonhoeffer, s megállapítása etikai korlátot jelent az önkifejezés, önábrázolás és magamutogatás gátálatalanságában, egy olyan mediális kultúrában, ahol az ember könnyen elfelejti, hogy saját perszonalitásának méltósága nem csupán a másik véleménynyilvánítása során sérülhet, hanem az önkifejezés révén is. Ezen a ponton a hamis tanúbizonyosság nem csupán a felebaráttal szemben realizálódik, hanem az online térben élő emberre saját magára.³⁷

A kendőzetlen és kritikátlan önkifejezés különösen veszélyessé válik, amikor a saját test és testiség válik a megosztás és nyilvános közzététel tárgyává. A médiatudomány ebben az esetben a kiberezhizionizmus jelenségéről és veszélyéről beszél, amelynek elvitathatatlan

³⁵ BONHOEFFER, Dietrich (1999): *Börtönlevelek*. Budapest, Harmat. 80–81.

³⁶ BONHOEFFER, Dietrich (2015b): *Konspiration und Haft 1940–1945, DBW Band 16*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 624.

³⁷ KOVÁCS Krisztián (2019): Evangélium Mark Zuckerberg szerint? Gyülekezet és lelkipásztor a Facebookon, In: *Lelkipásztor*. 94, 10. 377–382. 381–382.

a szexuális konnotációja.³⁸ Nyilvánvaló, hogy az internet elterjedése magával hozta a szexuális tartalmak könnyű hozzáférhetőségét, amely az intim szféra és a testiség, a mezítlenség megjelenítésének tabumentesítését is eredményezte. „A nyilvános test”³⁹ mediális jelenléte azonban nem csupán szexuáletikai normákba ütközik, hanem az ember identitásválságának a bizonyítéka is. Nem csupán arról van szó, hogy a kibertérben az ember gátlástalanabban alkot véleményt, illetve tesz meg dolgokat,⁴⁰ hanem arról is, hogy egyszerűen feladja önmagát egy olyan világban, amely már csak látszólag másolata a valóságnak, mert maga a kibertér válik valósággá, ahol az ember eltávolodik önmagától, s végül elveszíti emberségét.⁴¹ A keresztyén szociáletika felelőssége ezen a ponton sokkal súlyosabb annál, hogy a szexuális tartalmak képi megjelenítését vegye kereszttűz alá – az emberi méltóság, a test és lélek egysége és a magánélet védelme éppúgy meg kell szólaljon ebben a narratívában.

Ennek a megszólalásnak aztán megvan a maga sajátos üzenete az egyházi, vallásos és spirituális tartalmak megjelenítésére nézve is, amelyek különösen az egyházi alkalmak online térbe költözésével szaporodtak meg a pandémia idején.⁴² Mert miközben az egyházak legitim módon használják az online teret a maguk kommunikációs csatornájaként, aközben etikailag nem minden esetben igazolhatók a hittartalmak, vallásos meggyőződések, spirituális pillanatok nyilvánossá tétele. A hitvallás és az egyházi összejövetelek nyilvános volta, amint az a *Második Helvét Hitvallás*ban is rögzítve van (XXII. *A szent és egyházi összejövetelekről*), nem jelenti a hívő ember lelki életének és megnyilvánulásainak felfedését a nyilvánosság előtt. A „nem szégyellem az evangéliumot” (Róm 1,16) páli hitvallásának nem egyenes következménye a hívő ember hitéletének kiköltöztetése az online térbe. Ennek etikai megformálása napjaink égető kérdései közé tartozik a médiaetika sajátos keresztyén szempontjainak érvényesítése mellett.

³⁸ AIKEN (2020), 54–58.

³⁹ Ld. KÖHLER (2021), 324–344.

⁴⁰ AIKEN (2020), 50–51.

⁴¹ KÖHLER (2021), 342–344.

⁴² Vö. FAZAKAS Sándor (2020): Távistentiszteletek gyülekezet nélkül? In: *Sárospataki Füzetek*. 24, 1. 63–74.

5. A közeli és a távoli

A közösségi média, illetve a virtuális közösség használata magával hozza azt az etikai kérdést is, miszerint hogyan is valósul meg a felhasználók közötti interakció. A leggyakoribb probléma a megosztó és a megosztott tartalmat észlelő közötti inkognitás, amely nem engedi kibontakozni a két ember közötti verbális és nonverbális kommunikáció teljességét. Az online névtelenség, a profilkép nélküliség éppoly kérdéses etikailag, mint a magamutogatás és gátlástalan tartalommegosztás. Nem csupán arról van szó, hogy névtelenül (profilkép és a felhasználókat illető információk nélkül) valaki kvázi kukkulóvá válik szexuális és az információra szomjazás szempontjából hétköznapi értelemben egyaránt,⁴³ hanem arról is, hogy a tartalmakat megosztó intenciói javarészt önmaga prezentálása körül forognak. A médiaetika ezen a ponton joggal várhatná el az azonos mértékű információmegosztást a kölcsönösség és hitelesség elve mentén a felhasználói profilokat illetően. Azonban a keresztyén szociáletika a keresztyén antropológián tájékozódva ennél sokkal mélyebbre kell ásson a probléma körüljárásánál. A sokszor csupán akcióként értelmezhető online megnyilvánulások mellőzik a kommunikáció etikája felől elengedhetetlennek számító interaktivitást. A keresztyén teológiában többek között Karl Barth értelmezi úgy az embert, mint akinek humanitása a másik emberrel való koegzisztenciában realizálódik, s ez jelenti a léte meghatározottságát.⁴⁴ Az egész emberi egzisztenciára nézve alapvető meghatározottságnak számít Barthenál a másik emberrel való találkozás. Ez a találkozás egyben történés, melynek során egyértelművé lesz az „Én vagyok” és a „Te vagy”.⁴⁵ A kapcsolat nem merül ki a másik ember pusztán statikus tudomásulvételében, hanem egy dinamikus és felelősségteljes közös történésben, a találkozásban való létben, „amelyben az egyik a másiknak a szemébe néz”.⁴⁶ Ezáltal lesz egyik ember a másik számára láthatóvá, s ezáltal lesz a látás humánussá. Elveszti humanitását az a látás, s inhumánussá lesz, amely nem foglalja magában a másik iránti elkötelezettségében megvalósuló látást. „Minden látás inhumánus volna, amelyben a látó elrejtene magát,

⁴³ AIKEN (2020), 66.

⁴⁴ BARTH, Karl (1948): *Kirchliche Dogmatik III/2*. Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag. 274kk. (Magyar nyelvű idézetek: SZATHMÁRY Sándor (1993) (szerk.): Barth breviárium. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 302.).

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ I. m. 303.

vonakodna attól, hogy éppen az az embertársa, akit lát, őt magát is lássa”⁴⁷ – írja Barth. Az általa teológiai és szociálisan finoman megrajzolt emberkép józan és józanító kritikája lehet a közösségi portálok és virtuális közösségek embertársképének, ahol a másik ember (aki a közösség egy tagja, bizonyos esetekben a megosztó „követője”) azonban nem lesz más, mint potenciális fogyasztó – a megosztó által közzétett hírek, képek, információk befogadója. Miközben a megosztó igényt tart a másik figyelmére, tetszésnyilvánítására, aközben a másik életsorsa iránt nem tanúsít különösebb figyelmet a tartalmat önmagáról megosztó felhasználó. Azonban itt nem csupán a kölcsönös elismertség és kétirányú kommunikáció etikai elvéről van szó, hanem a másik életében való segítő és támogató részvétel meglétéről vagy éppen meg nem valósulásáról. Ez persze nem csupán azt jelenti, hogy kritika alá kerül az önmagáról tartalmat megosztó – sok esetben túlzottan mondott – online tevékenysége, hanem azt is, hogy esetleg éppen a nagymértékű online jelenlét mögött meglássuk a segélykérést és figyelemfelhívást, amely a megosztó felhasználó életének krízisére is utalhat. A közösségi média nem egy esetben online pellengérként is funkcionálhat, amely ártatlan és védtelen felhasználókat tesz áldozattá. Tudományos felmérések támasztják alá azt a tényt, hogy olyan fiataloknál érezhetően nő az öngyilkosság aránya, akik azonosítják magukat az önábrázoló és önkifejező médiával. Így a fiatalok esetében különösen is fontos annak a felismerésnek a komolyan vétele, miszerint egyszerre számítanak a közösségi média függőinek (*social media addicts*) és áldozatainak (*social media victims*).⁴⁸ Ebben az összefüggésben a Barth által leírt koegzisztencia a másik sorsának meglátásában s a vele való találkozni és neki való segíteni akarásában válik valósággá,⁴⁹ nyilvánvalóan azzal a kritériummal, amely tudomásul veszi, hogy az online térben nem az egész emberi egzisztencia és életsors kerül reprezentálásra, hanem annak csupán egy szegmense. A teljes ember megismerése és a másik történetével való találkozás így sosem szorítkozhat kizárólag az online identitás valóságára és a digitális jelenletre. A humanitás a teljes és valóságos, látható és tapintható, minden érzékszervvel érezhető ember és ember közti találkozás során valósul meg és bontakozik ki jótékonyan.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ KÖHLER (2021), 201–202.

⁴⁹ Ld. ehhez: RÁCSOK Gabriella (2017): A képi megjelenítése etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 91–124. 106–108.

6. Testről és lélekről

A láthatóság és tapinthatóság, a másik ember megtapasztalása (és nem csupán észlelése egy profilkép által) felveti a digitális média és a virtuális közösség testnélküliségének problematikáját. A keresztyén antropológia által vallott test és lélek egysége olyan identitást jelent, amely a kettőt megkülönbözteti ugyan, de nem választja szét.⁵⁰ A virtuális valóság viszont relatívvá teszi a test valóságát: egy test nélküli világban⁵¹ akár feleslegessé is válhat az emberi test,⁵² hiszen elveszítheti konkrétságát, feloldhatóvá, kicserélhetővé válik, sőt akár nem-emberi identitás is felvehető az online térben.⁵³ Miközben több ponton megtapasztalható egyfajta szellemi, akár lelki jelenlét is, aközben a test hiánya miatt nem lehet teológiai és antropológiai teljes emberről beszélni. Különösen veszélyes, és etikai kétséges a más profiljával való bejelentkezés egy-egy közösségi portálra, vagy más névvel vélemény írása egy-egy internetes oldalra. A Joachim Köhler által poszthumán társadalmi jelenségnek mondott probléma⁵⁴ dogmatikai megalapozottságát többek között Pannenberg meglátása igazolja. Szerinte „minden ember a maga testi-lelki egészében személy... az egész, a teljesség vonása szervesen hozzátartozik a személyiséghez. ... A személy nem szabadon kicserélhető szerepet jelent, hanem magát az embert.”⁵⁵ A profilváltoztatások vajon végső soron nem azt üzenik-e, hogy néhány kattintással a felhasználó egész személyisége megváltoztatható, s a virtuális közösség más megítélésben részesíti? Gondoljunk többek között a promociós profilkép alkalmazásokra, amelyek egy-egy esemény, párt, ideológia, intézmény stb. támogatójaként vagy szimpatizánsaként tüntetik fel a felhasználót, sokak tetszésére és mások nemtetszésére!

A test relatív volta azonban nem csupán a fizikai jelenlét hiánya miatt lesz az online identitás neuralgikus pontjává, hanem éppen a testiség képi megjelenítéséből kifolyólag.

⁵⁰ Vö. TÖRÖK (2006), 143–144.

⁵¹ KÖHLER (2021), 162.

⁵² I. m. 124.

⁵³ KÜBLER, Hans-Dieter (2003): Wie anthropologisch ist mediale Kommunikation? Über Sinn und Nutzen einer neuen Teildisziplin, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 63–82. 76.

⁵⁴ KÖHLER (2021), 163.

⁵⁵ PANNENBERG (2006), 157.

A test és testiség közszemlére tétele, az intimitás nyilvánosságra hozatala, az exhibicionizmusból eredő magamutogatás egy lélek és szellemi(iség) nélküli testiséget feltételez, amely megfosztja az embert a maga személyességétől, belső tulajdonságainak és érzelmeinek kimutatásától, végső soron pedig magától az egyéniségétől. Az önbemutatásnak ez a formája egyaránt származhat a közösségi portálok sajátos kényszerének való engedésből (az vagy, amit megosztasz – magadról),⁵⁶ de értelmezhető egyfajta agresszióként is, amelyet a megosztó tanúsít saját maga és akár – a közösségi portálokon másokról képeket megosztva – saját családja, szerettei ellen is. A hamis népszerűség látszata felülírja a felhasználó saját magával szembeni felelősségét,⁵⁷ s a népszerűség ethosza győz a saját keresztyén szabadságértelmezéssel szemben. Mindemellett nagy a veszélye annak, hogy a személyes kontaktus hiánya, a kommunikáció lerövidülése, a nonverbalitás mellőzése egy személytelen kapcsolatot eredményez, amely éppúgy nem veszi figyelembe az ember személyiségének összetettségét, mint ahogyan nem tartja fontosnak a kapcsolat kommunikációjának árnyaltságát. A digitális létmód egy olyan új digitális szellemiséget teremt, amelynek legnagyobb veszélye nem abban áll, hogy csökkennek az ember fizikai aktivitásai és valóságos interakciói, hanem sokkal inkább a részleges és nem teljes identitás teljesnek és egésznek való elfogadásában – mind a másakra, mind önmagára nézve. Ennek teológiai kritikája leginkább abban ragadható meg, hogy mind az ember igazi lényegét, mind pedig a valóság lényegét egyedül Isten ismeri igazán.⁵⁸

7. A bűn(ös) megigazítása

Ez a fajta relativitás figyelhető meg, amikor a keresztyén antropológia bűnértelmezése felől közelítünk a digitális médiához és virtuális identitáshoz. Az emberről és az ember bűnéről szóló tanítás alapvetően egy, az Isten és az ember közötti kapcsolat abszolút teológiai normáján nyugszik. A bűn megítélése elsősorban a *coram Deo* elv mentén értelmezhető, még akkor is, ha a felebarát sérelmére (*coram Hominem*) is elkövethet az ember bűnöket. Viszont a digitalizált médiában és virtuális közösségi létben egyértelműen elmozdul ez a viszonyrendszer az ember és ember közötti relatív norma irányába.

⁵⁶ P. SZILCZL Dóra (2016): Digitális face-to-face, In: *Vigilia*. 81, 6. 410–417. 410.

⁵⁷ PIRNER (2003), 111.

⁵⁸ I. m. 107.

A bűn relatívvá válik, elveszíti a maga meghatározott teológiai normatív értelmezését, s bizonyos érdekeltségek, ideológiák, szemléletmódok viszonylagosságában oldódik fel és realizálódik. Jóllehet nem csupán arról van szó, hogy a teológiai-antropológiai bűnértelmezést mennyire kell vagy egyáltalán mennyire lehet alkalmazni az önmagával szemben teológiai igényeket nem támasztó digitális médiára és virtuális valóságra, hanem arról, hogy miként konstruálja meg a digitális média a bűn fogalmát. Peter Zimmerling német gyakorlati teológus szerint a talkshow modern gyóntatószékként jelenik meg a televízióban,⁵⁹ s ennek a meglátásnak a mentén ugyanígy lehet tekinteni a közösségi portálokra. Nem csupán a lelkigondozás és a közösség általi feloldozás iránti igény jelenik meg a felhasználó és sajátos élethelyzetét, akár krízisét megvalló részéről, hanem a közösség többi tagjainak az ítélete és megbélyegzése, vagy éppen megigazítása is. A jog és a teológia mellett tehát a média is fenntartja magának a jogot az ítéletre és a megigazításra. Azaz: nemegyszer jól körülhatárolható politikai és gazdasági intenciók vagy a személyes kapcsolatok és elkötelezettségek által az válik „igazzá”, amit és akit a média vagy a többi felhasználó igaznak nyilvánít. Ez magával hozza azt, hogy a megigazító és megigazítandó személye fontosabb lesz, mint a megigazított vagy meg nem igazított ember igazsága, hazugsága vagy bűne. Az etikai probléma – a médiaetika sajátos politikai, gazdasági meghatározottságát figyelembe véve – már nem is az, hogy a média ebben a funkciójában fenntartja magának az abszolút igazság jogát, hanem az, hogy milyen mértékig tekintik hitelesnek, elfogadhatónak és felvállalhatónak az adott médium által képviselt részigazságot, s egyáltalán mennyiben lesz világossá az igazság részlegessége, nem teljessége. Alapvetően megváltozna mind a tömegtájékoztatás, mind pedig az egyéni híradás erkölcsi-sége, ha komolyan vennék minden szinten azt az etikai normát, miszerint az egyéni és közösségi élet jelentős része a médián keresztül formálódik, amelynek koherens része az igazság felismerése és egyértelműsítése.⁶⁰ Ezen a ponton ismét vissza kell csatolni a keresztyén antropológia sajátosságához, amely az abszolút igazságot nem tartja fenn magának, hanem elfogadja Isten Jézus Krisztusban adott abszolút igazságának tényét (ld. Jn 14,6).

⁵⁹ ZIMMERLING, Peter (2014): *Beichte, Gottes vergessenes Angebot*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 25–35.

⁶⁰ FÁBRY György (2016): Média és etika, In: Kodácsy-Simon Eszter (szerk.): *Értelmes szívvel. Etikai témák az evangélikus oktatásban*. Budapest, Luther Kiadó. 143–167. 144.

Összegzés

A digitális média és a virtuális közösségi lét kritikája a keresztyén antropológia klasszikus fogalmain keresztül talán segíthet abban, hogy a felhasználó ember felismerje az online létmód veszélyeit és határait. Amennyiben a témát az „analóg” és a „digitális” létmód fogalompárjával írjuk le, a következő végső következtetéseket lehet leszűrni: az analóg létmódban az ember saját maga identitását az istenképűségből eredezteti (*imago Dei*); ezzel szemben a digitális létmódban a megjelenített, imaginált ember képezi az identitás alapját. Az előbbi esetben az önértelmezés helye az Isten előtt történik (*coram Deo*), utóbbinál gyakran kimerül az emberek (felhasználók) előtti önértelmezésben (*coram Hominem*). A másikkal való kapcsolat és közösségteremtés szempontjából az analóg létmódban sokkal inkább meglátja az ember a felebarátot a másokban (*Nächste* – a közeli), míg ez a közeli felebarát könnyen „a távoli”-vá válik az online térben mozgók számára. Végül, míg az analóg ember–Isten kapcsolat számára fontos és lényeges a rejtőzködő Isten megtapasztalása (*Deus absconditus*), addig a digitális létmódban egyre inkább csak az önmagát kijelentő és megjelenítő ember (*Homo relevatus*) lesz a fontos. A keresztyén etika sajátos feladatai közé tartozik tehát a digitális média, online létmód és virtuális közösségek korában az analóg életmód és a keresztyén antropológia felismerésinek kritikai alkalmazása egy humánusabb, valóságos és virtuális társadalom formálása érdekében.

Felhasznált irodalom

- AIKEN, Mary (2020): *Cybercsapda. Hogyan változtatja meg az online tér az emberi viselkedést?* Budapest, Harmat Kiadó – Új ember Kiadó.
- ANDOK Mónika (2016): *Digitális média és mindennapi élet*. Budapest, L'Harmattan.
- BAHR, Petra (2015): Ethik der Kultur, In: Huber, Wolfgang – Meireis, Torsten – Reuter, Hans-Richard (szerk): *Handbuch der Evangelischen Ethik*. München, C. H. Beck. 401–450.
- BARTH, Karl (1948): *Kirchliche Dogmatik III/2*. Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag.
- BONHOEFFER, Dietrich (1999): *Börtönlevelek*. Budapest, Harmat.
- (2015a): *Etika*. Exit Kiadó, Kolozsvár.
- (2015b): *Konspiration und Haft 1940–1945, DBW Band 16*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

- FÁBRY György (2016): Média és etika, In: Kodácsy-Simon Eszter (szerk.): *Értelmes szívvel. Etikai témák az evangélikus oktatásban*. Budapest, Luther Kiadó. 143–167.
- FAZAKAS Sándor (2020): Távistentszteletek gyülekezet nélkül? In: *Sárospataki Füzetek*. 24, 1. 63–74.
- FORSTER, Edward Morgan (1969): A Gép megáll, In: *Előjáték. Huszadik századi angol kisregények*. Budapest, Európa Könykiadó. 49–127.
- FRANCK, Georg (2010): *Ökonomie der Aufmerksamkeit, Ein Entwurf*. München, Hanser.
- HARARI, Yuval Noah (2017): *Homo Deus*. Budapest, Animus.
- HÄRLE, Wilfried (2001): Sozialetik in der Mediengesellschaft, In: Dräger, Christian – Schneider, Nikolaus: *Medienethik, Freiheit und Verantwortung, Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Kock*. Stuttgart – Zürich, Kreuz Verlag. 419–435.
- HUBER, Wolfgang (2013): *Ethik, Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*. München, C. H. Beck.
- HUIZING, Klaas (2016): *Scham und Ehre, Eine theologische Ethik*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- KISS Károly (2019): Az istenné válás küszöbén, In: Uő: *Ki akar itt Superman lenni? Digitális jövő – veszélyekkel*. Budapest, L'Harmattan. 174–176.
- KLAUSZ Melinda (2017): *Megosztok, tehát vagyok. Szakértői kérdések és válaszok a közösségi médiáról*. Budapest, Atheneum.
- KODÁCSY Tamás (2017): A technika etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 259–296.
- KOVÁCS Krisztián (2019): Evangélium Mark Zuckerberg szerint? Gyülekezet és lelkipásztor a Facebookon, In: *Lelkipásztor*. 94, 10. 377–382.
- KÖHLER, Joachim (2021): *Verloren im Cyberspace, Auf dem Weg zur posthumanen Gesellschaft*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- KÜBLER, Hans-Dieter (2003): Wie anthropologisch ist mediale Kommunikation? Über Sinn und Nutzen einer neuen Teildisziplin, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 63–82.
- P. SZILCZL Dóra (2016): Digitális face-to-face, In: *Vigilia*. 81, 6. 410–417.
- PANNENBERG, Wolfhart (2006): *Rendszerezés teológia II*. Budapest, Osiris Kiadó.
- PIRNER, Manfred L. (2003): Extra media nullus homo? Theologische Aspekte zu einer Anthropologie der Medien, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 119–130.
- RÁCSOK Gabriella (2017): A képi megjelenítése etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 91–124.

TILLICH, Paul (2002): *Rendszerezés teológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

TÖRÖK István (2006): *Dogmatika*. Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet.

WUNDEN, Wolfgang (2003): Der „mediale Mensch“ ist kreativ vernetzt, Beiträge aktueller Kultur- anthropologie, Medienphilosophie und Theologie zu einer entstehenden Medienanthropologie, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 49–62.

ZIMMERLING, Peter (2014): Beichte, Gottes vergessenes Angebot. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.

*PÓLYA Katalin*¹:

Az úrvacsorával való élés vörös fonala az ószövetségi páskától a mai gyakorlatig

*Abstract. Guidelines to the Eucharistic Practice
from the Passover until Nowadays.*

The current writing is a summarizing paper on the second sacrament of the Reformed Church, which, according to our faith, was appointed by Jesus Christ at the Last Supper. This can be even seen in the Old Testament during the events of the Exodus, namely the Passover/Pesach, which is the predecessor of the Christian communion. After a short historical overview, I outline the various beliefs about this sacrament in different denominations, namely in the Roman Catholic, Lutheran, and the Reformed Churches. After introducing these ideas, I will approach this sacrament from a practical side, which is the liturgical perception. In this part, I introduce the liturgical viewpoints of some reformers as Luther, Calvin, and Zwingli and additionally I name those practices that should be kept in nowadays' practice of faith. In the last chapter, I explain the eschatological meaning of communion, which is a predecessor of the Messianic Feast.

Keywords: Eucharist, communion, Last Supper, sacrament, ecumenical dialogue

A református tan és kegyesség két sákramentumot, Jézustól eredő szent jegyet ismer: a keresztséget és az úrvacsorát. Jelen írás a másodíknak, az úri szent vacsorának a szentírásbeli gyökereit kívánja felmutatni, hogy innen kiindulva eljussunk korunk református egyházi gyakorlatáig. Jól tudjuk, hogy a reformátori mérce szerint éppen a bibliai

¹ Egyetemi adjunktus – Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar; e-mail címe: polyak@ujk.sk.

eredet a feltétele egy-egy tan, illetve hagyomány elfogadásának, megtartásának. Lássuk hát, milyen alapokon nyugszik az úrvacsora református tanítása, és vizsgáljuk meg annak erősségeit, vitatható pontjait egyaránt.

Az ószövetségi páska mint az úrvacsora előképe

A páska szónak eredeti alakjában bő a jelentéstartalma: „megkímél”, „átugrik”, „érintetlenül hagy”,² utalva ezzel arra az ószövetségi történelmi eseményre, amikor Isten az egyiptomi tizedik csapás alkalmával a választott nép elsőszülötteit a helyettük levágott hibátlan bárányra való tekintettel megkímélte (2Móz 12). Már ekkor, az első páska elrendelésekor, elhangzott, hogy ezt az eseményt emlékezetben kell tartani, évenként az adott időpontban meg kell ülni, s hogy csak az ehét a páskaáldozatból, aki körül van metélve. Ha jövevény vagy pénzen vásárolt szolgál akar páskát készíteni, előbb körül kell metélnie (2Móz 12,44.48).

Az Ószövetség újszövetségi értelmezése szerint a törvényben, áldozatokban és ünnepekben csupán az eljövendő javak előképe, mintegy árnyéka adatott meg; a valóság Krisztusban tárult fel (Zsid 10,1; Kol 2,17). Így a páskavacsora is Krisztus áldozatában és az abban való részesedésben teljesült be.

Miben előképe hát a páska az úrvacsorának?

Először is abban, hogy áldozati lakoma. A páskavacsora a bárány levágásából és elfogyasztásából áll. A bárány hibátlan helyettes áldozat, aki „meghal”, hogy helyette másoknak élete legyen. Az emlékvacsora pedig életben tartja az egyiptomi szabadulás élményét (1Móz 12,1kk). Az úrvacsorát illetőleg Péter első levele (1,18–19) így ír Krisztus helyettes áldozatáról: „tudván, hogy nem veszendő dolgokon, ezüstön vagy aranyon váltattatok meg atyáitoktól örökölt hiábavaló életmódotokból, hanem drága véren, a hibátlan

² Feltételezhetően az eredeti jelentés a szó másodlagos teológiai értelmezéséből fejlődött ki. Az „átugrani” pogány vallásossági rítusra utalhat, amely az ókori keleti vallási háttérre adott ószövetségi reflexió. Ex 12,27 ezért hangsúlyozza, hogy JHWH páskaáldozatára szóló rendelkezést közöl. Vö. JENNI, Ernst – WESTERMANN, Klaus (szerk.) (1975): *Pᾱśḥa*, In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2. Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus. 488kk.

és szeplőtelen Báránynak, Krisztusnak a vérén”. Az úrvacsora így tartja emlékezetben a bűnből való szabadulás tényét.

Továbbá mindkettő a szövetség megpecsételése. A páskaünnep Isten és Izrael szövetségének megpecsételése, megerősítése volt. Jézus az úrvacsorai pohárról mint a szövetség jeléről beszél, amelynek ereje az ő áldozati halálában áll. „E pohár az új szövetség az én vérem által, amely tiérettetek ontatik ki” (Lk 22,20).

Végül azonosak abban, hogy kizárólag a hívőkre vonatkoznak. A Mózesnek és Áronnak adott isteni rendelés szerint a páskából idegen nem részesülhet (2Móz 12,43). Az első korinthusi levél pedig az úrvacsorára vonatkozólag figyelmeztet: „Mert aki úgy eszik és iszik, hogy nem becsüli meg az Úrnak testét, ítéletet eszik és iszik önmagának” (11,29).

Az ún. áldozati lakomák minden ókori vallásban ismeretesek voltak. A lakoma résztvevői úgy hitték, az étkezéssel az istenség erőiből részesednek.³ Ezzel szemben az ószövetség népe az Úrral való találkozás alkalmaként tekintett az áldozati étkezésre. A többi nép mágikus gondolkodásával szemben itt a személyes és közösségi istenélmény, a szövetség életben tartása kap hangsúlyt. Ez érvényes a páskavacsorára mint áldozati lakomára is.

Az utolsó vacsora mint páskavacsora

Jézus és a tanítványok utolsó vacsorája páskavacsora volt.⁴ A három első evangélium az idői keretet is így határozza meg – a keresztre feszítés előestéje. János pedig kiemeli, hangsúlyozza, Jézus kereszthalála a páska napján történt (Jn 19,31).⁵ János célja ugyanis, hogy rámutasson arra, Jézus az Isten Báránya, akinek áldozata a páskabarány feláldozásával egy időben történik. János evangéliuma az úrvacsora szereztetését egyébként nem

³ Vö. BOLYKI, János (1993): *Jézus asztalközösségei*. Budapest, Ráday Nyomda. 168–174.

⁴ Vö. JEREMIAS, Joachim (1963): *Die Abendmahls Worte Jesu*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt. 35–82.

⁵ Zsidó időszámítás szerint a nap napnyugtától napnyugtáig tart. A páska ünnepnapja pedig Nissan hónap 15., ami Jézus keresztre feszítésekor éppen egybeesett a nyugalom napjával, szabbath-tal. Az ünnep előestéjén, pénteken, szenved és hal meg Krisztus mint tökéletes páskabarány. Vö. DE BOOR, Werner (1989): *Das Evangelium des Johannes*, In: *Wuppertaler Studienbibel*. Wuppertal–Zürich, R. Brockhaus Verlag; Giessen, Brunnen Verlag, 220.

az utolsó vacsorával kapcsolja össze, hanem a kenyér megszentelésének csodájával (Jn 6). Nála az úrvacsorát illetően annak nem áldozati és bűnt eltörlő jellege hangsúlyos, hanem a jegyek által a Krisztusban és az örök életben való részesedés örömhíre.⁶

Jézusnak az utolsó vacsorán elhangzott szavait ötszörösen hagyományozták, és az Újszövetség legrégebbi szövegei közé tartoznak (Mt 26, Mk 14, Lk 22, 1Kor 11, valamint az előbb említett kivétel: Jn 6). Ebből is láthatjuk, hogy ezek a kijelentések az első gyülekezetek számára különös jelentőséggel bírtak.⁷ Mondhatni, az apró eltéréseket leszámítva, mind az öt leírás lényegileg azonos. Egybehangzóan szólnak arról, hogy Jézus a megtört kenyeret a maga halálra adott testével, a kiöntött bort a maga kiontott vérével azonosítja, és mindezt „sokakért” (Mt, Mk), illetve „tiérettetek” (Lk, Pál), „a világ életéért” (Jn). Minden esetben elhangzik az új szövetség meghirdetése is, amely Jézus vére által lép érvénybe. Végül pedig Jézus a jövőbeli távlatokat is megnyitja azzal, hogy az utolsó vacsora asztalközösségét Isten királyi uralmának megelőlegezéséként érti.

Az úri szent vacsora

Az 1Kor 11 tudósításából egyértelműen kiviláglik, hogy már az első keresztyének éltek az úrvacsorával. Nem egy egyszerű közösségi vacsoráról, étkezéssel egybekötött összejövetelről tesz említést e helyen Pál, hanem konkrétan az úrvacsorai gyakorlatról. Háromszor jelenik meg az összejönni, egybegyűlni gondolata, ami mutatja, hogy az úrvacsora a gyülekezet közösségi alkalma volt a kezdetektől fogva, nem pedig az egyén vagy kisebb csoportok étkezése. Ez utóbbi az éhség csillapítására szolgál, míg az úrvacsora Krisztusban részesít. A korinthusiak minden bizonnyal az úrvacsorai közösség alkalmát összekötötték egy gyülekezeti étkezéssel. Nyilván az úrvacsorát kellett volna elsőként megtartani, s csak utána csillapítani az éhséget a vacsorai közösségben, mert Pál megrója azokat, akik nem várják meg az úrvacsorát, hanem előtérbe helyezik a saját igényeiket.⁸ Ennek következményeként egyesek jóllaktak, másoknak pedig nem volt ételük. Ez semmiképp nem válik a gyülekezet dicséretére, sőt! Az efféle viselkedés megszegyeníti azokat, akiknek nincs annyi javuk, mint a többségnek.

⁶ LEHMEIER, Karin (2017): Abendmahl, In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft. www.wibilex.de. (utolsó megtekintés dátuma: 2021. augusztus 2.).

⁷ Uo.

⁸ BOLYKI (1993), 196.

Az igazi mondanivaló azonban csak ezek után a bevezető gondolatok után következik, amikor az apostol az utolsó vacsorakor történetekre utal. Mint arról már volt szó, Pál Jézus szavait az evangéliumokkal szinte szó szerint megegyezően idézi. Jézus az utolsó vacsorakor a kenyér és a bor vételét szimbolikusan egy különleges dologgal, a küszöbön álló engesztelő halálával és az új szövetség szerzésével kötötte össze. A (mindenkori) tanítványoknak részesedniük kell a kenyérből és a borból, amelyek Jézus áldozatát teszik jelenvalóvá. Nem mellékes, hogy sem az evangéliumok, sem Pál nem szólnak arról, hogy Jézus is evett volna ebből a jegyként megtört kenyérből és ivott volna a borból – sokkal hangsúlyosabb, hogy a tanítványoknak adta azokat. Jézus ugyanis életét nem önmagáért, hanem „tiérettetek” adta kereszthalálra. Aki részesedik a vacsora jegyeiből, azé Jézus érdeme. Szó sincs róla, hogy a tanítványok az utolsó vacsorakor a kenyér és a bor vételkor bármi különleges érdemben részesültek volna, vagy hogy azon az estén valami közvetlen javakat kaptak volna a Mestertől. Ugyanaz minden utánuk következő tanítvány sajátja is. Ezt támasztja alá Jézus rendelése is: „... ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” Jézus ugyanis nem csupán az utolsó vacsorát illetően jelent ki dolgokat, hanem azon messze túlmutatva. A vacsora hétköznapi eszközeit, a kenyeret és a bort kiemelte a hétköznapi-ságból, és különleges tartalommal töltötte meg: áldozati halálának igazságával. A tanítványoknak Jézus halálának érdemére kell emlékezni. Pál ehhez még hozzáteszi: „hirdesések”. Az Úrnak halálát nem csupán emlékezetben kell tartani, hanem annak tartalmát, értelmét, hasznát is tovább kell adni. Az ő áldozata az övéiért történt, ezáltal részesedhetnek az örök életben és minden más e világi áldásban.

Az úrvacsoratan vitás kérdései

Az úrvacsora sákramentumát tehát maga a Názáreti Jézus szerezte, amikor nagycsütörtökön tanítványaival kereszthalála előtti utolsó közös vacsoráját elköltötte – ebben a keresztyén egyházak kivétel nélkül egyetértenek. A szent jegyek vétele által a hívek a kegyelmes Istent tudhatják közel magukhoz. A történelem folyamán azonban a különböző felekezetekben az úrvacsorát illetően egymástól eltérő értelmezések alakultak ki.

Az egyik ilyen különbözőség a szent jegyek, az úrvacsorai kenyér és bor alakiságát érinti. Mindkettő a keresztyén hit fontos jelképe. Jézus Krisztus a szereztetési igékben a kenyérre kimondja: „ez az én testem”, a borra pedig: „ez az én vérem”. Az úrvacsora által a hívő tehát valamiképpen kapcsolatba kerül magával az Úr Jézus Krisztussal. De éppen

a krisztusi jelenlét mikéntje okozza a legnagyobb vitákat a keresztyén egyházak között. Átlényegülne a kenyér és a bor, s többé már nem a búza és a szőlő termése lenne? Vagy más formában lenne Krisztus valóságosan jelen a jegyekben? Illetve csupán szimbolikus szavak ezek Krisztus szájából?

Az úrvacsorában Krisztus halálára kell emlékezni, amely a bűnös emberért és ember helyett történt. A test (kenyér) megtörésének és a vér (bor) kiontásának Isten Fiának jelenvalóságát kell hirdetni. Ebben egyet kell minden felekezetnek érteni, ha Krisztusról keresztyénnek neveztetnek.

Krisztus jelenvalósága az úrvacsorában

A római katolikus álláspont

A katolikus egyházban az eucharisztia (hálaadás) a keresztséggel együtt a hét szentség között a másik fő sákramentum. Alapvető jelentőségű tantétel, hogy az úrvacsorában Jézus Krisztus valóban test szerint van jelen, s mint ilyen tapasztalható meg az ostya kiosztása által.⁹ Ennek definícióját a Tridenti Zsinat (1545–1563) fektette le. „A kenyér és a bor felszentelése által a kenyér teljes szubsztanciája átváltozik Krisztus Urunk testének szubsztanciájává, és a bor teljes szubsztanciája az ő vérének szubsztanciájává. Ezt az átváltozást a szent katolikus egyház helyesen és valódi értelemben nevezi átlényegülésnek” (2. kánon).¹⁰ Központi kérdés emellett, hogy a szent jegyet magához vételező hívő hiszi-e Krisztus valószínű testi jelenlétét, ugyanis máskülönben nem részesülhet a sákramentumban.¹¹

A szentmise csúcspontja Krisztus kereszttáldozatának a megjelenítése az eucharisztia megünneplése által. Éppen ezért a katolikus miseáldozat minden héten ismétlődő történés. Az eucharishtiában Krisztus tehát testileg van jelen, s mint ilyen közöltetik a hívekkel.

⁹ Ismeretes, hogy a római katolikus eucharishtiában egy szín alatt áldoznak, a hívő csak az egyik szent jegyet, az ostyát veszi magához.

¹⁰ SGT_r 7,200–204 / RiTr 62–67 / MaC 33,80C–84B / HaC 110,79A–84C / COeD3 693–698.

¹¹ Vö. KRAJSZOVSKY Gábor (2014): *Válogatott közlemények a katolikus dogmatika, a hitvédelem és a XX. századi egyháztörténet témaköréből*. Budapest. 115–117.

A lutheránus tanítás

A reformáció kora óta a protestáns egyháztestek mindössze két sákramentum lét-jogosultságát ismerik el, mint amelyeket maga Jézus Krisztus szerzett: a keresztségét és az úrvacsoráét. A 16. században szinte az összes keresztyén hagyományt, dogmát, rítust újragondolták. Az úrvacsora tana a keresztyén egyház egyik alappilléreként ez alól nem képezhetett kivételt. Luther¹² vitatta az átlényegülés tanát,¹³ mert szerinte ezzel a tanítással az egyház a bibliai tanúságtételt idegenítette el és süllyesztette filozófiai szintre. Ezzel szemben ő Krisztusnak a mindenütt jelenvalóságát hangsúlyozta az úrvacsorát illetően is. Ebből kifolyólag Krisztus testi jelenléte nem korlátozható csupán a kenyérre és a borra, hanem inkább fordítva: a krisztusi jelenlét öleli körül, foglalja magába a kenyeret és a bort. A katolikus gyakorlathoz képest fontos különbség továbbá, hogy a valódi testi jelenlét hite nem zárja ki a szentségben való részesülést.¹⁴ Nem a hívő hite határozza meg a sákramentum erejét, hanem a sákramentum szerzi, illetve erősíti meg a hitet. 1544-ben a már idős Luther ezt írja: „Ich hab also gelehrt und lehre noch also, daß Christus Fleisch nicht allein kein nütze, sondern auch Gift und der Tod sei, so es ohne Glauben und Wort wird gegessen. ... Aber wiederum ist Christus Fleisch essen selig, nöthig und nütz, wo es sammt dem Wort und Glauben leiblich gegessen wird.“¹⁵

A református nézet

Luther úrvacsoratanát leginkább Zwingli Ulrich vitatta,¹⁶ mégpedig éppen Krisztus testi jelenlétének tanítása miatt. Szerinte a kenyér és a bor csupán szimbólumok, az úrvacsora pusztá emlékünnepe.¹⁷ Ugyan Kálvin János sem Krisztus testi jelenvalóságát

¹² Luther az úrvacsora kérdését a Kis és a Nagy kátében, a Schmalkaldeni cikkek vonatkozó cikkelyeiben, valamint a Kis hitvallásban, a Nagy hitvallásban és a *Krisztus ezen igéi: ez az én testem, ez az én vérem, még mindig erősen állnak* című könyvben is tárgyalja. Emellett számos más iratában és több igehirdetésében is érinti a témát.

¹³ Schmalkaldeni cikkek III/6.

¹⁴ Doktor Luther Márton Nagy kátéja (1944), Budapest, Evangéliumi Könyvkiadó. 131kk.

¹⁵ *Vom Abendmahl Christi* 197; W² 20,971.

¹⁶ Marburg, 1529.

¹⁷ VOIGTLÄNDER, Johannes (2013): *Ein Fest der Befreiung, Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag. 82 k.

keresi az úrvacsorában, de Zwinglivel ellentétben nem pusztá szimbolikus eseményről beszél, hanem vallja Krisztus lelki jelenvalóságát. Az úrvacsorai eseménysort komplex valójában kell érteni – mondja –, mint amely a hívő elé tárja azt a tényt, hogy az úrvacsorában a megfeszített és feltámadott Krisztus önmagát, a vele való közösséget ajándékozza oda. A kenyér és a bor vétele által Krisztus magát mint lelki táplálékot kínálja, hogy ezáltal a jegyekkel élők őt magát vegyék, s vele együtt minden áldásában részesedésük legyen. Krisztus jelenléte éppen ezért csak a bele vetetett hit által tapasztalható meg. Ezt a hitet pedig a Szentlélek munkálja a kenyér, a bor és a közösség által.¹⁸

Ökumenikus párbeszéd

Lehetséges-e bármiféle közelítés a keresztyén felekezetek között az úrvacsorátant illetően, ha Krisztus jelenvalóságának kérdése évszázadok óta ilyen szakítópróbája az egysegnek? A katolikus és evangélikus egyház úrvacsorátana szerint Krisztus testileg van jelen az úrvacsorában. Láttuk azonban, hogy ez a testi jelenlét nem megegyező a két felekezet tanításában sem. A római katolikus egyház ugyanis a jegyek átlényegüléséről, a lutheránus egyház pedig Krisztusnak valami rejtélyes módon való testi jelenlétéről tud.

Mondhatni az előbbi tanítás szerint a jegyekben van jelen Krisztus, az utóbbi szerint a jegyek által. A katolikus egyház hite szerint a kenyér (ostya) és a bor Krisztus testének és vérének szakramentális jelenvalósága; amikor ugyanis az áldozópap kimondja a bibliai szereztetési igéket, megtörténik az átlényegülés, amely fennmarad a mise keretein túl is. Ezért őrzik a megmaradt megszentelt és átlényegült jegyeket a tabernákulumban. Protestáns szemszögből ez a jegyek túlmisztifikálása. A kenyér és a bor szent jegyek, amelyek Krisztusnak kevésbé testi, mint inkább üdvszerző jelenlétét hirdetik. A reformáció svájci irányzata Zwingli úrvacsorátanát követve az úrvacsoráról mint pusztá emlékünnepről beszél, de a szent jegyek: a megtört kenyér és kitöltött bor a Krisztus halálára emlékeztető s a halálával szerzett üdvről a hívőket biztosító jelek. Ez a tanítás viszont erőtlen, ha nem hirdeti Krisztus üdvszerző jelenlétét a látható szent jegyek által is, mint teszi azt Kálvin.

¹⁸ *Institutio* II/4,17.10.

A protestáns egyháztestek 1973-ban a Leuenbergi Konkordiában közös úrvacsorai értelmezést adtak ki: „Vallást teszünk a feltámadt Úr jelenlétéről.”¹⁹ E jelenlét mikéntjét illetően minden spekulációt visszautasítottak – az ugyanis megmarad a hit titkának. A katolikus és protestáns úrvacsorátant illetően pedig az Egyházak Ökumenikus Tanácsa (EÖT) folytat időről időre megújuló párbeszédet. Az egyik ilyen legjelentősebb irat a *Kereszttség, eucharisztia, egyházi szolgálat* (Lima 1982), amely kimondja, hogy Krisztus személyes, cselekvő jelenléte az úrvacsorában a hit közös alapja. Ő a vendéglátó, aki meghív asztalához.

Fontos ekkleziológiai konvergenciadokumentum továbbá az EÖT 1998-ban kiadott irata, amely az úrvacsorátant is tárgyalja: *Az egyház természete és célja. Egy állomás a közös nyilatkozat felé vezető úton.*²⁰ Ebben a felek kimondják, hogy Isten Igéje, aki Krisztusban testet öltött, akiről az egyház az igehirdetésben, a szentségekben és a szolgálatban tesz tanúságot, megteremti azok közösségét, akik a Szentírás nyomán és a Lélek ösztönzésére hisznek. A Szentlélek betagozza az embereket Krisztusba a hit és a kereszttség által, az úrvacsora által pedig életet ad nekik és megerősíti őket a szolgálatra.²¹

Az úrvacsora liturgiája²²

Fontos legalább madártávlatból áttekintenünk a református úrvacsora liturgiai elemeit, hiszen az elméletek mindig a gyakorlatban öltenek testet. Az úrvacsora menete az adott kor eszméi tükrében sok változáson ment keresztül. Egyfajta irányvonal azonban végighúzódik a történelmen, amely sajnálatos módon a közösségi élménytől egyre inkább az egyéni megélésre helyezi a hangsúlyt.

¹⁹ A Leuenbergi Konkordia teljes magyar nyelvű szövege elérhető a <https://www.evangelikus.hu/archiv/40-eves-a-leuenbergi-konkordia-de-mi-is-ez-tulajdonkeppen-linken> [cit. 2021.11.25.].

²⁰ ZAMFIR, Corinna (2001): Az ökumenizmus katolikus és protestáns perspektívából, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*. XLVI, 1. 105. Cluj, University Press. A dokumentum alapján készült el 2005-ben a Faith and Order 198-as irata, a *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement*, amelynek III.C. fejezetében az eucharisziával foglalkozik.

²¹ Uo.

²² Az alábbi liturgiátörténeti áttekintés vázaként a köv. szolgál: CZAGÁNY Gábor (2011): *Az úrvacsora szerepe a református gyülekezetépítésben – különös tekintettel az egyetemista közösségekre*. Doktori értekezés. Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 50–69.

A reformáció korában a római katolikus eucharisztia alkalmával a hangsúly az áldozó pap által tett felajánláson és a jegyeknek azt követő átváltozásán van. Az eucharisztia így mondhatni emberközpontú. Amikor a reformátorok megváltoztatják az úrvacsorai szertartás liturgiai sorrendjét, és a kenyér megtörését, a bor kiöntését közvetlenül az igeolvasás után határozzák meg, a hangsúlyt is áthelyezik az emberi felajánlásról a közösség együtt étkezésére, Isten kegyelmi munkájára.

Luther a közösségi szemléletet erősítette meg azáltal, hogy egyebek mellett azt is vallotta, nem lehet igehirdetés, illetve a gyülekezet jelenléte nélkül úrvacsorás istentiszteletet tartani. Sőt a jelenlévő gyülekezetnek aktívan kell énekelnie, személyes bűnbánatot tartania az istentisztelet alkalmával. Az igehirdetés a gyülekezet nyelvén hangzott el, így úgymond nem idegen „hókuszpókusz”²³ zeng az úrvacsorázó közösség feje felett, hanem értelmes bűnbocsánatra hívó szó. *Luther* az oltárt és a többi a bibliai tanítással nem ellentétes díszítőelemet ugyan meghagyta a római liturgiai eszközök közül, ugyanakkor az istentiszteleti térben helyezte el azokat, hogy jelölje, a gyülekezet használatára vannak.

A kálvini és zwingliánus reformáció már teljességgel elutasítja ezeket a külsődleges dolgokat mint amik az Ige szerepét gyengítik. Még erősebben hangsúlyozzák a felmutatott jegyekben meglátható igehirdetés mellett a szóbeli prédikáció, valamint a bűnvallás és feloldozás kettősének központi jelentőségét.²⁴

Zwingli tanaira a legtöbb tekintetben az összes reformátor közül leginkább jellemzőek, hogy az egyénre helyezik a hangsúlyt, az úrvacsora liturgiája viszont talán nála erősíti legjobban a közösségi élményt.²⁵ A gyülekezet az úrasztala köré gyűlik össze, a hívek egymásnak adják a jegyeket, miközben egy nem liturgikus öltözetben lévő szolgáló János 13-at olvassa. Arról viszont már szóltunk korábban, hogy úrvacsorátana pusztá emlékezőssé fokozza le az úri szent vacsorát.

Bucer nyomán *Kálvin* először *Zwingli* liturgiáját egészíti ki a szerzettetési igék felolvasásával és a bűnbocsánat kihirdetésével, de később *Luther* liturgiájához is visszanyúl, így teremtve egyensúlyt a két reformátor szemlélete között. Mindkét szélsőséget tévesnek mondja: azt is, amelyik túl sok jelentőséget tulajdonít az úrvacsorai jegyeknek (*Lutherre*

²³ A „hic est corpus” / „ez az én testem” magyar elhallása.

²⁴ PAPP Ferenc (2015): Bűnbánat és úrvacsora: szertartási, teológiai és terminológiai kérdések, In: *Teológiai Fórum. A Calvin J. Teológiai Akadémia Tudományos Folyóirata*. IX., 2. 4–14. Komárom.

²⁵ RICE, Howard L. – HUFFSTUTLER, James C. (2001): *Reformed Worship*. Louisville (KY), Geneva Press. 194.

utalva), és azt is, amelyik túl keveset (mint Zwingli).²⁶ Az úrvacsora a Krisztussal való titokzatos közösség megpecsételése. Ahogy a keresztség beiktatja a hívőt Krisztus testébe, az úrvacsora abban segíti, hogy egyre inkább eggyé váljon vele. A hitre jutott ember az úrvacsorai közösségben és az általa megtapasztalt bűnbocsánatban növekszik, szentelődik. A hívő, bár egyedül találkozik Istennel, de épülni csak az úrvacsorával élő közösségben tud, hiszen nem lehet élő a kapcsolat a Fővel, ha a test tagjaival való közösséget megtagadjuk. Az úrvacsora alkalmával a hallható és látható igén keresztül – a Lélek által – Krisztus jön el a gyülekezethez, és akik őt elfogadják, azokat egyre inkább formálja, erősíti, vigasztalja, buzdítja.²⁷ Az 1561-es Genfi egyházrend vonatkozó részeiben azonban Kálvin inkább szól egyházszervezeti, mint dogmatikai kérdések fényében az úrvacsoráról.²⁸

Kálvint követően a *református ortodoxiában* (17. sz.) lassan megindult az úrvacsora közösségépítő szerepének leértékelődése. A középpontba az egyén kerül, aki egyedül áll bűneivel Krisztus előtt. Krisztus testét enni az úrvacsorában valójában ekkor már nem jelent mást, mint Krisztust hittel befogadni. Ahol pedig Krisztus befogadása egyedül az elmén keresztül történik és a hangsúly a racionális hiten van, ott háttérbe szorul a Lelke által titokzatosan jelen levő, közösséget teremtő Krisztus. Ez a tanbeli deformálódás értelemszerűen a liturgián, az istentiszteleti életen is nyomot hagyott.

Fokozatosan kialakult, hogy az úrvacsorát csak ünnepnapokon és az igehirdetéstől különállóan kapcsolták az istentisztelethez, és hogy az úrvacsorai jegyekkel élni kívánó gyülekezeti tagok jelezzék szándékukat, sötét ruhát öltöttek. Az úrvacsorai liturgiában a hosszú, erkölcsi alapú igemagyarázatra helyeződött át a hangsúly. Egyedül a kenyér megtörése és a kehely felmutatása maradt mozdulattal kifejezett cselekedet, de ez is a lelkipásztor kizárólagos jogává vált. A magyar szóhasználatban is jól tükröződik mindez, amikor úrvacsoraosztásról vagy az úrvacsora kiszolgáltatásáról beszél.

Az a református liturgiai szemlélet, amelyhez ragaszkodnunk kellene és amelyhez mérten az eltéréseket korrigálni kellene, a következő:²⁹

²⁶ MOORE-KEISH, Martha L. (2008): *Do This in Remembrance of Me*. Erdmans, Grand Rapids. 19.

²⁷ *Institutio* II/4,17.

²⁸ GÖRÖZDI Zsolt (2014): *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 39–40.

²⁹ RICE – HUFFSTUTLER (2001), 6–7.

- a hirdetett ige (prédikáció) és a látható ige (sákramentum) egyensúlyban vannak, nem hangsúlyosabb egyik vagy másik;
- az úrvacsorás – de bármely más – istentisztelet nem az egyén kiteljesedésének alkalma, hanem a hívők gyülekezete;
- a gyülekezeti tag nem lehet passzív résztvevő;
- a liturgia részei a zsoltárok;
- az úrvacsora formai egyszerűségére törekszik;
- nyitott a változtatás, megújulás felé.

A gyakorlatban a hirdetett ige és a látható ige egyensúlynak valahogyan úgy kellene megmutatkoznia, ahogyan azt Jézus és az emmausi tanítványok húsvéti találkozásában látjuk. A Feltámadott Jézus egész úton beszélget tanítványaival, tanítja őket, magyarázza az Írásokat. Felkészíti az övéi szívét arra, hogy felismerhessék őt. Amikor aztán Emmausba érve asztalhoz ülnek, veszi a kenyeret, megtöri, megáldja, és a tanítványok szíve fellángol. Az úton való beszélgetés, illetve az úrvacsora önmagában kevés lett volna felismerni a Feltámadott Urat: a kettő együtt munkálta az igaz hitet.

Az úrvacsorás istentiszteleti alkalom nem lehet egyetlen ember aktusa, hanem mindig a hívők közösségének gyülekezete. A Szentháromság Isten, aki önmagában is szeretetközösség, sosem egyéneket emel ki a közösségből, hanem éppen fordítva: megszólított egyénekből teremt megszentelt közösséget. A liturgiai eszközök közül az úrasztalának templomi elhelyezése ezt a legtöbb helyen szimbolizálja azáltal, hogy az istentiszteleti tér közepén helyezkedik el, a gyülekezet mintegy körbeüli azt. A gyülekezeti tag tehát sosem lehet passzív résztvevő: énekléssel, közös imával, a Biblia közös használatával vagy bármely más liturgiai cselekedettel aktívan kell részt vennie. Ugyanez természetesen minden istentiszteleti alkalomra érvényes, mint ahogyan az is, hogy zsoltár nélkül református úrvacsorái és istentiszteleti alkalom nem történhet. A zsoltároknak meg kell jelenni énekként, fohászként, imaként vagy igeolvasásként, ezzel szimbolizálva az ó- és újszövetségi egyház egységét, Isten kiválasztó szeretetének folytonosságát.

A református úrvacsorát illetően elmondható továbbá, hogy formai egyszerűségére törekszik. A külsőségek a református egyházban egyébként is másodlagosak, bár teljesen értelemszerűen nem elhanyagolhatóak. Az egyszerűség különben sem jelenthet sivárságot. A liturgiai eszközök díszítettsége vagy a liturgikus események lélekemelő volta mind összeegyeztethetők a református egyszerűség eszméjével.

Azt pedig, hogy a református egyház elveivel nem ellenkezik a változásra, megújulásra való nyitottság, bizonyítja az is, hogy az úrvacsora liturgiája az évszázadok folyamán több változáson ment keresztül. Igaz ugyanis rá az a reformátori szemlélet, amelyet a *II. Helvét Hitvallás* szerzői így fogalmaztak meg előszavukban: „Sőt, ha valaki Isten igéjéből jobbra tanítana, annak szíves örömet engedelmeskedünk az Úrban, akinek legyen dicséret és dicsőség.”

Az úrvacsora eszkatológiája

Az úrvacsoráról szóló értekezéseink záróakkordjához értünk. Fontos tehát, hogy arról is szóljunk, az úrvacsorának jövőbe tekintő távlata is van. Minden alkalommal ébreszteni, életben tartani hivatott a hitet abban, hogy Jézus Krisztus eljövele közeli bizonyosság, s hogy a Krisztusban hívóknak ez az esemény az öröm és hála napja lesz. Krisztus Urunk visszajöveteléig nem csak az adventi időszakban élünk advent korszakában, hanem minden egyes felvirradó napon. Aki pedig a jelenvaló világban szent közösségben élt a visszatérő Úrral – értsd: napi imádságos lelkület és a sákramentumokban megtapasztalt egység Krisztus és hívő között –, az ebből a közösségből ki nem eshet az eljövendő világban sem.

Úrvacsora vételekor tehát a bűnök bocsánatán túl ezt a távlati valóságot is szem előtt kellene tartani: a mennyei közösség előképében, a messiási lakoma előlegezésében részesül általa az, aki él vele. Előre átéli azt az örömet és dicsőítő imádatot, amely betölti majd a létét a mennyei valóságban, illetve az újjáteremtett világban. Úrvacsorától eltávolzni csak ujjongva szabad. Bűnbánati éneknek nincs helye az úrvacsorát követően. Miután a gyülekezet megtapasztalta a bűnbocsánatot, részesedett a nagy lakoma előételében, már csakis a hallelujának, az örömeinek van helye a liturgiában. Hiszen megváltott volta előrevetíti azt a boldog létet, ami most még minden képzeletet felülmúl.

Ha az eddig elmondottak bibliai alapjait keressük, látnunk kell, hogy különösen a szinoptikus evangéliumok hangsúlyozzák az utolsó vacsorának ezt az eszkatológiai, jövőbe mutató vonását. Sőt az 1Kor 11,26-ban, az úrvacsora szereztetési igéiben a páli „amíg eljön” formulában szintén ott van az eszkatológiai kitekintés mint minden úrvacsorázás alkotó-eleme. Mt 26,29-ben így olvashatjuk: „De mondom nektek: nem iszom mostantól fogva a szőlőtőnek ebből a terméséből ama napig, amelyen majd újat iszom veletek Atyám országában” (lásd még: Mk 14,25; Lk 22,18). Ha a történet keretét is elolvassuk, azt is látni fogjuk,

hogy az utolsó vacsora végeztével a tanítványok a boldog jövő reményében kísérték Jézust „dicséretet énekelve” az olajfák hegyére. Bizonyosan nem azért, mert még nem tudták, mi vár mesterükre, azaz még abban bízva énekeltek örömeiket, hogy az Emberfia most állítja helyre Isten országát, hanem mert Jézus ígéretének értéke és bizonyossága nem csökken attól, hogy mikor teljesíti ki ezt az országot. Igenis helye van a dicsőítésnek minden alkalommal, amikor a hívő tanúságát kapta a mennyek országa előízének.

Az Apostolok cselekedetei könyvében az első keresztyének úrvacsorai gyakorlatáról olvasható, hogy „örömmel és tiszta szívvel” éltek vele, „dicsérték az Istent és kedvelte őket az egész nép”. (2,46 k.) Ez a tiszta lelki öröm hiányzik sokszor a mai úrvacsorázásból. Ennek egyik oka talán az, hogy az úrvacsora az évszázadok alatt sajnos a gyászos emlékezés alkalmá lett, ahol még mosolynak sincs helye, mert az talán azt tükrözné, hogy az úrvacsorát magához vevő hívő nem veszi komolyan Krisztus érte hozott áldozatát, és nem méri fel bűnei súlyosságát. A másik ok pedig, hogy a protestantizmus a fegyelmezés eszközévé is tette az úrvacsorától való eltiltást. Mindkét okkal foglalkozni kell ezen a ponton.

Az úrvacsora gyászünneppel jelleget adódik, hogy Krisztus kereszthalála egysíkúan csak mint emberi tragédiára jelenik meg a keresztyén gondolatiségben, utalva arra, hogy a bűn zsoldja a halál, s az emberi vétkek átka az, amely Krisztust keresztre szegezte. Ezzel azonban a figyelem megreked a múlton, csupán a halálra irányul. Krisztus nem maradt a sírban, tanítványainak nem rótta fel sem a tagadást, sem a megfutamodást. A helyes emlékezésnek szem előtt kell tartania, hogy éppen a múltba épül a jövő. Csak akkor tárul fel a bűnbocsánatból fakadó üdv mennyei távlata, és nyílik meg a szív a hálaadásra, felszabadult öröme, dicséretmondásra. Éppen erre szolgál az úrvacsora.

A másik hiba, mint arról fentebb már szó volt, hogy az úrvacsorától való eltiltás mint egyházfegyelmi gyakorlat az úrvacsorához való hozzáállást is megmetelyezi. S ami még kézzelfoghatóbb: az úrvacsorára való felkészülésben a hangsúly akaratlanul is a „kár-hozatot eszik és iszik” félelmetes fenyegetésére esik. A feloldozás és hiterősítés helyett a lelkiismeret válik nyugtalanná. Nem az itt a baj, hogy a gyülekezetben előtérbe kerül az önvizsgálat és a bűnbánat; a lelki felkészülés hozzátartozik a szent vendégséghez, de ha a felszabadulás öröme elmarad, az fokozza az úrvacsora komorságát. Kálvin nem ok nélkül hangsúlyozza ezen a ponton, hogy a „méltóképpen” szóval nem szabad túlzásba esni, mert akkor ezzel „mindazok az emberek, akik csak valaha a földön voltak és vannak, eltiltattak ennek a sákramentumnak használatától. Mert ha arról van szó, hogy méltó

voltunkat magunkban keressük, akkor végünk van.” „Nagy balgaság a sákramentum vételében olyan tökéletességet követelni, mely magát a sákramentumot teszi feleslegessé.”³⁰ Az úrvacsora éppen a bűnösök kegyelmi közössége a bűnöket eltörlő Úrral. Bullinger az 1568. október 28-i leveléhez csatolt *Tractatus de Excommunicatione seu Sylva* c. iratában, Kálvinon is túlmenően, az úrvacsorát egyházi fegyelmezésre egyáltalán nem javasolja használni.³¹ Azt mondja, Pál a szereztetési igében csak arról beszél, hogy az ember önmagát vizsgálja meg, arról viszont nem szól, hogy egymást ítélgessük. Krisztus Júdást is odaengedte az utolsó vacsorához, s ezzel nem esett folt a többi tanítványon. Krisztus a bűnösökért ontotta véré, nem zárhatóak ki tehát a bűnösök az úrvacsorából.

Az úrvacsora tehát hálaünnep a kiengesztelés jótéteményiért, az eljövendő mennyei lakoma megelőlegezése, helye van hát az örömnél és dicséretmondásnak minden egyes alkalommal, amikor a hívő részesülhet benne.

Összefoglalás

A fent elmondottak alapján kimondható, hogy az úrvacsora a keresztyén lelki élet alapvető jelentőségű gyakorlata, de a keresztyén egyház történetében a kezdetektől napjainkig számos kérdés merült fel a helyes értelmezés és a vele való élés kapcsán. A tanulmány ezeket felvillantva vezérfonalat nyújt az ószövetségi páskától a mennyei lakomáig terjedő nézetek vizsgálatához. E kettő értelmezése kapcsán ugyanis a legtöbb keresztyén egyháztest egységes. A köztük lévő üdvtörténeti állomást illetően – az úrvacsorával való élés – azonban egymásnak feszülnek a hit tartalmát illető vélemények. Jelen tanulmány ezt kívánja felvázolni, miközben röviden szól a vezető reformátorok állásfoglalásáról és a jelenkori úrvacsorai gyakorlatról. Teszi mindezt azzal a céllal, hogy az olvasót elvezesse arra a felismerésre, hogy az úrvacsora nem csupán a bűnbánat, hanem az eszkatológia előízában való részesedés alkalma is, s mint ilyen, örvendező Krisztus-várásra ad okot. Krisztus sokféleképpen van jelen az egyházban, jelenléte az úrvacsorában mégis egyedülálló. Éppen ezért fontos, hogy az úrvacsorai közösség ne üres hagyomány legyen, hanem a megfeszített, feltámadott Krisztussal való találkozás alkalma, részesedés az általa megszerzett üdvjavarokban.

³⁰ *Institutio*/IV. 17. 41.

³¹ BÜSSER, Fritz (2005): *Heinrich Bullinger – Leben, Werke und Wirkung*, Bd. 2. Zürich, Theologischer Verlag. 286.

Felhasznált irodalom

- BOLYKI, János (1993): *Jézus asztalközösségei*. Budapest, Ráday Nyomda.
- BÜSSER, Fritz (2005): *Heinrich Bullinger – Leben, Werke und Wirkung*, Bd. 2. Zürich, Theologischer Verlag.
- CZAGÁNY, Gábor (2011): *Az úrvacsora szerepe a református gyülekezetépítésben – különös tekintettel az egyetemista közösségekre*. Doktori értekezés. Debreceni Református Hittudományi Egyetem.
- DE BOOR, Werner (1989): *Das Evangelium des Johannes*, In: *Wuppertaler Studienbibel*. Wuppertal–Zürich, R. Brockhaus Verlag; Giessen, Brunnen Verlag.
- GÖRÖZDI, Zsolt (2014): *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan.
- JEREMIAS, Joachim (1963): *Die Abendmahls Worte Jesu*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.
- KÁLVIN János (2014): *Institutio II. A keresztyén vallás rendszere 1559*. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.
- KRAJSZOVSKY, Gábor (2014): *Válogatott közlemények a katolikus dogmatika, a hitvédelem és a XX. századi egyháztörténet témaköréből*. Budapest, Krajszovsky.
- LEHMEIER, Karin (2017): *Abendmahl*, In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- LUTHER, Martin (1537): *Die Schmalkaldischen Artikel*. Deutscher Text nach BSLK, S.405–468.
- MOORE-KEISH, Martha L. (2008): *Do This in Remembrance of Me*. Erdmans, Grand Rapids.
- PAPP Ferenc (2015): *Bűnbánat és úrvacsora: szertartási, teológiai és terminológiai kérdések*, In: *Teológiai Fórum. A Calvin J. Teológiai Akadémia Tudományos Folyóirata*. IX., 2. 4–14. Komárom.
- RICE, Howard L. – HUFFSTUTLER, James C. (2001): *Reformed Worship*. Louisville (KY), Geneva Press.
- SGTr 7,200–204 / RiTr 62–67 / MaC 33,80C–84B / HaC 110,79A–84C / COeD3 693–698.
- VOIGTLÄNDER, Johannes (2013): *Ein Fest der Befreiung, Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag.
- WALCH, Johann Georg (szerk.) (1881–1910): *Dr. Martin Luther Sämtliche Schiften*. 23 köt. St. Louis (MO), Concordia.
- WESTERMANN, Klaus (szerk.) (1975): *Páéša'*, In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2. Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus.
- ZAMFIR, Corinna (2001): *Az ökumenizmus katolikus és protestáns perspektívából*, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*. XLVI., 1. Cluj, University Press.

*PÜSÖK Sarolta*¹:

*Akadémiai etika és integritás – gondolatok egy új egyetemi tantárgy margójára*²

*Abstract. Academic Ethics and Integrity –
Thoughts on a New University Course.*

The study discusses the origin and the necessity for the subject *Academic Ethics and Integrity* by presenting the highlights of professional discourses of the Hungarian and Romanian language area.

The cited literature shows that in the last decades' research ethics and integrity have been breached in many ways. The crisis management strategy involves the enactment of a law that introduces *Academic Ethics and Integrity* as a compulsory university subject. The present study delineates the topics related to the subject (e.g. questions regarding the integrity of researcher/teacher and publishing activity; legal documents, presentation of the organizations), but the most important scope was to adjust the topics of the subject to the particular situation of the faculties of theology. Thus, the new compulsory subject offers freedom to raise awareness about the meaning of theology and its role in society and academic setting. Lastly, it is argued that the subject gives excellent space for debating and construing questions of intellectuality in the 21st century.

Keywords: academic ethics, integrity, intellectuality, research ethics in theology, ALLEA code

¹ Egyetemi docens – Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: sarolta.pusok@ubbcluj.ro.

² Az alábbi tanulmánnyal szeretettel köszöntöm Visky Béla pályatársat, a derűs és bizalomerősítő kollegiális beszélgetések emlékére.

Bevezető gondolatok

Az alábbi tanulmány egy tantárgy születésének körülményeiről, eredetéről szól röviden, a magyar és román nyelvterületen ezt övező szakmai diszkurzus fontosabb mozzanatainak felvillantása által. A vonatkozó jogi dokumentumok alapján vázolja a tantárgyhoz tartozó legfontosabb témaköröket. A tanulmány legfőbb célja a tantárgynak arra a pozitív hozadékára rámutatni, amely a jogi szabályozásokon, előírásokon túl azt az etikai többletet jelenti, amely az akadémiai élet, az értelmiségi lét értékeivel foglalkozik.

A kutatói munka etikai vonatkozásai az utóbbi három évtizedben

A földrengéseket megelőző apró földmozgásokat a finomra hangolt szeizmográfok akkor is érzékelik, amikor az ember még mit sem sejt a közelgő veszélyről. A közelmúltban a média címdalaira került plágiumbotrányok, vagy egyes egyetemi oktatók erkölcsileg minősíthetetlen viselkedése a közvéleményt váratlan földrengésként rázta meg. Akadémiai körökben azonban az utóbbi fél évszázadban (a keleti tömb országaiiban csak a rendszerváltást követően) szaktanulmányok és a kutatási etikával foglalkozó bizottságok egész sora próbálta a szeizmográf szerepét betölteni és jelezni azokat a veszélyes erkölcsi csúszásokat, amelyek végzetes összeomlásokhoz vezethetnek, ha időben nem teszik „földrengésbiztossá” a tudományos világ építményeit.

Az akadémiai életben tapasztalható erkölcsi romlás nem magyarázható a társadalom szekularizációjának folyamatával, hiszen az alapvető becsületességet nem tekinthetjük kizárólag keresztyén „specialitásnak”. A kérdés elemzői emlékeztetnek egy sokkal kézzelfoghatóbb okra, jelesül az egyetemek tanrendjének és típusának változásaira. A 19. század végéig az etika, „erkölcsfilozófia” néven, az egyetemi oktatás befejezésének egyik koronaékszere, előkelő (gyakorta a rektor által oktatott) tantárgya volt.³ Az erkölcsi tartás mellett küldetésudatot, a közösség szolgálatának fontosságát is elültette a hallgatók szívébe. A tantárgy kimaradt az oktatásból, de lassan a fejekből/szívekből is kikopott

³ TOMKA János (2017): Kell-e etikát tanítani? In: *Magyar Református Nevelés – Református pedagógiai folyóirat*. 2017/1. 15–33. 22–23. <http://refpedi.hu/mrn2017/01/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

az az értékrend, amelyet képviselt. A 20. század folyamán a „vasfüggöny” mindkét oldalán megjelentek olyan tényezők, amelyek tovább rontották a helyzetet. A nyugati társadalmakban az egyházaktól, de gyakorta az államtól is függetlenné váló egyetemek a szabadságukért cserébe típusváltáson mentek át, és egyre inkább a vállalkozói, az üzleti élet részei lettek. Az önfenntartásnak, a nyereségesség fokozásának mentén gyakran a hasznossági elv, a gyakorlati ész által diktált célok tolultak előre. A keleti tömb országaiban pedig évtizedeken át a szabadság megnyirbálása, az integritás megsértése jellemezte az egyetemi életet, a tudomány világát is, ahogyan a totalitárius diktatúra egészét, ahol az ideológiák alapján döntő „elvtársak” mind a hallgatók, mind az oktatók kiválasztásánál a kontraszelekció káros gyakorlatát vezették be. Az egyetemek a legtehetségesebb jelöltet is kénytelenek voltak elutasítani, ha a káderes „osztályidegennek”, „rendszerellenesnek” stb. nyilvánította őket. Akik mégis bekerültek a felsőoktatási vagy kutatói körökbe, számolniuk kellett az állandó ellenőrzés korlátaival minden szakterületen. „A megbízhatóság kategóriájának alkalmazása a teológiai oktatásban úgy jelentkezett, hogy voltak kérdések, amikről csak meghatározott személyek nyilatkozhattak, írhattak, taníthattak.”⁴

A kommunizmus éveiben oly mértékben sérült az akadémiai integritás elve, hogy jóérzésű szerző nem is nyilvánult meg ebben a kérdésben, hiszen ha az igazat nem írhatta meg, akkor inkább tabutémaként kezelte. A rendszerváltást követően a keleti tömbben is újra lehetett, és kellett is beszélni az akadémiai etika és integritás kérdésköréről, hiszen több évtizedes lemaradást kellett pótolni. Az első tanulmányok értelemszerűen a nyugati szakirodalmat ismertetik, vagy arra hivatkoznak. 1990-ben a *Magyar Tudomány* folyóiratban jelenik meg a Fenyő Béla által jegyzett recenzió, amely Clarc Kerrnek, a Kaliforniai Egyetem volt elnökének (1958–1967) a témában megjelent irány szabó publikációját ismerteti. A közgazdász professzor helyzetjelentése lesújtó ugyan, de a 20. századi változások, az egyháztól való elszakadás ellenére azt állítja – Lord Ashbyvel vitázva –, hogy az „1860 és 1960 közötti időszak az etikai normák kiteljesedésének az ideje ezen a téren”, tehát nem egyértelműen egy lefele tartó folyamat jellemzi az átalakulás korának akadémiai erkölcsét. Azt azonban elismeri, hogy 1960 után egyfajta „etikai erózió” indult el, hiszen „némelyek számára a társadalmi és politikai célok fontosabbá váltak a tudás művelésében irányt adó etikánál... Ehhez járul az az erősödő kísértés, hogy az egyetemi

⁴ BÖLCSKEI Gusztáv (2013): Mennyiben európai a magyar teológia? In: *Collegium Doctorum*. 33–42. 34. <http://dc.reformatus.hu/data/2014/07/12/dc2013.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

oktatók az anyagiakat hajszolva üzletemberekké válnak”,⁵ hiszen a szakmai tanácsadás és a szabadalmak eladása jövedelmezőbbnek bizonyult a kutatási eredmények ingyen megosztásánál, önzetlen közlésénél. Felelemleti, hogy a hallgatók kiválasztása és az előléptetések terén is jelentkeznek hibák, a politika pedig annyira átítatja az akadémiai életet, hogy egyes előadók a népszerűségük féltése miatt bizonyos témákról nem is nyilatkoznak. Nehezményezi az oktatók részéről az intézményük iránti lojalitás hiányát, és szembeesít a személyes konfliktusok kiábrándító tényével: „Az iparban csak ritkán törekednek az ellenfél személyes presztízsének megsemmisítésére, ellenben az egyetemek világában némely konfliktus olyan személyes üggyé válik, amelyben semmilyen eszközt nem tekintenek elvetendőnek, s némely viszály soha nem ér véget.”⁶ Kerr tanulmánya vitaindító, elgondolkodtató, s bár az átfogó válságkezelési stratégiák megalkotása mások dolga lesz, egyfajta kezdetként mégis felidéri pályatársának, Lord Ashby-nek azt az ötletét, hogy az akadémiai élet szereplői tegyenek a hippokratészi eskühöz hasonlót, ami a „tudomány-nak belső integritásán” alapulna.⁷

A nemzetközi tudományos életben tapasztalt aggódó megállapítások és a nyomukban következő konstruktív javaslatok időeltolódással ugyan, de a rendszerváltást követően a magyar tudományos közleményekben is megjelennek. Gligor Jánosnak a 2008-ban közzétett tanulmánya átfogó képet nyújt az előző két évtizednek a kutatásetika témájában magyar szerzőktől megjelent közleményekről és az általuk tárgyalt témakörökről. A vitatott kérdések önmagukért beszélnek, de az ezeket összefoglaló munkáját nem pusztán leírásnak szánja, hanem alkalmasnak tekinti őket arra is, hogy igazolja állítását, miszerint „az erkölcsi gyakorlat pozitív változása sajnos nem igazán tapasztalható, holott erre napjainkban az elektronika és az internet világában még nagyobb szükség lenne[,] mint korábban.”⁸

⁵ FENYŐ Béla (1990): A tudományos etika és az egyetemi oktatók (*Minerva*, 1989. nyár-ősz), In: *Magyar Tudomány*. 1990/8. 982–985. 985. http://real-j.mtak.hu/146/1/MATUD_1990.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

⁶ I. m. 982.

⁷ Uo.

⁸ GLIGOR János (2008): A tudományos kutatás és a publikálás etikai kérdéseiről, In: *Hadtudomány*. 18, 3–4. 140–152. 151. Online változat: <https://docplayer.hu/17763058-A-tudomanyos-kutatas-es-a-publikalas-etikai-kerdeseirol.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

Érdekes volna a téma fonalát minden tudományterületen végigvezetni, de ezúttal csak a református vonatkozásait fogjuk külön is megvizsgálni. A kutatás, oktatás, tudás-átadás megoldásért kiáltó állapotát a rendszerváltást követően a magyar református közösség is érzékelte. A rendszerváltást követően Magyarországon számos iskola került vizs-sza egyházi fennhatóság alá, és fokozta a kihívás nagyságát az a tény, amikor az iskola ún. táblacserés módon vált ismét felekezeti intézménnyé, azaz mind a tanulók, mind a tanárok zöme a régi maradt. Romániában nem alakult újra a háború előtti felekezeti iskolarendszer, de a kilenc református kollégium fokozatosan, óvodától érettségiig biztosítani tudja a felekezeti oktatáshoz ragaszkodó családok gyerekeinek az intézményi ke-retet. Sokat vitáznak még ma is arról, hogy milyennek kell lennie az egyházi iskolának, milyen többletet nyújthat, de legalábbis hogyan kell kialakítani azt az arculatot, amelyről leolvashatóak a felekezeti jellegből fakadó pozitív vonások. A kérdésre adott válaszok összességével most nem foglalkozunk. Egyik korai felismerés azonban beleillik a tárgyalt témakörbe, ugyanis épp azt fogalmazza meg, hogy ezeket a tanintézeteket olyan erkölcsi magaslatra kell felemelni, amely mind a tanárok, mind a hallgatók számára etikai éleslá-tást és széles döntési távlatot biztosít. A magasztos célok megfogalmazása aránylag egy-szerű feladat, de a megvalósítás jóval bonyolultabb, hiszen a megoldások többsége vitat-ható, mert többtényezős függvény az alkalmazásuk. Immár történelmi tény, hogy a fenti cél megvalósítása érdekében az Országos Református Tanáregyesület 1998-ban megal-kotott és elfogadott egy irányadó dokumentumot, az *ETIKAI KÓDEX-et a Magyaror-szági Református Egyház közoktatási intézményeiben dolgozó pedagógusok számára*.⁹ A Kó-dex a Kárpát-medence többi református tanintézete számára is mérvadó a maga belső szabályzatának megalkotásában, de önmagában nem elégséges a fenti cél eléréséhez.

A jogi keret és az etikum valóságba ültetése közötti szakadék áthidalása még két évtized után is komoly kérdés, hiszen oly sok más tényezőre is oda kell figyelni, amely több szakaszos és összefogást igénylő feladat. Ilyen összefogásnak minősülnek a tudomá-nyos konferenciák, munkacsoportok kezdeményezései, stratégiai tervek kidolgozása.

⁹ *ETIKAI KÓDEX: A Magyarországi Református Egyház közoktatási intézményeiben dolgozó peda-gógusok számára*. Országos Református Tanáregyesület (ORTE), 1998. Online változat: <https://docplayer.hu/3536351-Etikai-kodex-a-magyarorszag-i-reformatus-egyhaz-kozoktatasi-intezmenyeiben-dolgozo-pedagogusok-szamara-orszag-os-reformatus-tanaregyesulet-orte-1998.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

A fenti sort gyarapítja például a Református Pedagógiai Intézet 2017-es nemzetközi konferenciája *Hitvallás és hivatás* címmel, amely lehetőséget teremtett többek között az Etikai kódex szükségességének és mibenlétének vizsgálatára is. A hivatásetika és a jogi háttér kapcsolatát taglaló előadásban elhangzott, hogy a pedagógusi hivatás gyakorlása ma is erkölcsi tartást igényel, de „etikai elvárások megfogalmazása és széles körű elfogadása nem megy egyik napról a másikra.” – a tanulmány szerzője szerint „a jogszabályilag előírt, érdemi szakmapolitikai – és akár össztársadalmi – vita nélkül bevezetett szabályrendszereknek több a kára, mint a haszna.”¹⁰ A fenti sorok nyilván nem a szabályok megalkotásában igényelnek valamiféle társadalmi konszenzust, hiszen azok akár az etikai normák relativizálásához is vezethetnének. A szabályrendeletek megalkotásában szabad és kell is a biblikus és hitvallási alapokhoz ragaszkodni, akár az éppen divatos korszellem ellenére is, de ezek elfogadtatása már jóval hosszadalmasabb, körületekintést igénylő feladat. A szabályok parancsszerű bevezetése könnyen vezethetne pusztá látszat fenntartásához, ketős morálhoz, kelletlen képmutatáshoz. A látszatzmegoldások is a belső azonosulás hiányából fakadnak, azok a sajnálatos esetek, amikor egy-egy döntés, eljárás megfelel a paragrafusok betűinek, de annak az etikai töltetnek, amelyen alapulnak, már nem, azaz jogilag helytállóak, de nem etikusak. Mindenkinek érdeke, hogy ezeket a szabályokat az érintettek valóban magukénak érezzék, és ehhez teret kell engedni a kérdések, aggodalmak megfogalmazásának is. A szabályok „nosztrifikálásának” folyamata akkor ér véget, amikor – jelen esetben a pedagógus – saját meggyőződésből valljuk magunkénak a különféle előírásokat, és többé nem külső kényszert, hanem belülről fakadó késztetést látunk bennük a jóra. Ideális esetben az etikai normáknak szívbe írt valóságként kell megjelenniük. A konferencián az Etikai kódexet ismertető előadó nem véletlenül vezette fel előadását az alábbi bibliai idézettel: „Krisztus lakjék a ti szívetekben” (Ef 3,17), hiszen ahol ez maradéktalanul megvalósul, ott még csak afféle számárvezetőként sincs szükség a kódex előírásaira, mert magától teljesülne az az elvárás, „hogy minden református intézményben szolgáló pedagógus cselekedete és annak indulata a krisztusi szándék szerint

¹⁰ SZONTAGH Pál (2017): Erkölc, jog, hivatásetika, pedagógussetika – protestáns kitekintéssel, In: *Magyar Református Nevelés – Református pedagógiai folyóirat*. 2017/1, 35–48. 46.
<http://refpedi.hu/mrn2017/01/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

történjen, abból induljon ki és mércéje is ahhoz legyen igazítva.”¹¹ A fenti elvárás végeredményének szinonimájaként akár a becsületesség fogalmát is használhatjuk, amely nem csupán a teológiai szakirodalomban jelenik meg, de általános elvárásnak mondható a kutatói, oktatói munka minden vonatkozásában. „A kutatói etika fogalmát a neves fizikus, Feynman »abszolút becsületességgként« értelmezi.” – olvassuk Fóris Ágota tanulmányában, amely nyilván a fizikus szavai szerint sem valamiféle tökéletes embert jelent, hanem olyat, aki teljes lényével igyekszik, törekszik.¹²

Mi történik akkor, ha a helyes etikai törekvés nem szívbe írt valóság sem a Krisztus iránti elkötelezettség, sem másmilyen belső készítés által? A kérdésre természetesen ezúttal is többféle megoldási kísérlettel válaszolhatunk, de az egyetem, és általában az oktatói intézmények világában a legkézenfekvőbb válasz, hogy tanítani kell, akkor is, ha a kimenetele nem egyedül a tanítói szándék helyességén múlik. Tanítani, mégpedig nem szakoktatás gyanánt, hanem nevelésként. Az információáradat korábban egyébként egy tanintézmény sem elégedhet meg pusztán ismeretközvetítéssel, hanem a nevelés feladatát is fel kell vállalnia, hogy helyes etikai döntésekre készítse a rábízottakat (tanulókat, hallgatókat, majdani nevelőket). Ma is érvényes a felekezeti iskolák újraindításának korszakában elhangzott figyelmeztetés: „Nevelés ahhoz kell, hogy az ismerethez lelkiismeretet is adjak, és az ismereteim elméleti igazságát a lelkiismeretem életigazságának a rendjébe tagoljam, és úgy használjam fel az ismereteimet, hogy azok a lelkiismeretemet is gazdagítsák, és a mások lelkiismeretét ne sértsék.”¹³ A 2017-es *Hitvallás és hivatás* konferencián Tomka János előadása is az etika tanításának szükségessége mellett érvel, de mielőtt ezt megtenné, szembesíti a hallgatót az akadémiai élet erkölcsi minőségének romlását

¹¹ CSERNABURCZKY Ferenc (2017): A pedagógusokkal szembeni etikai elvárások a református köznevelésben, In: *Magyar Református Nevelés – Református pedagógiai folyóirat* 2017/1, 56–66. 56. <http://refpedi.hu/mrn2017/01/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

¹² FÓRIS Ágota (2012): Írott és íratlan szabályok a kutatásban – a kutatói etika. In: Sepsi Enikő (szerk.) *Tudomány és etika. Studia Caroliensia*. Budapest, KRE–L’Harmattan Kiadó. 203–218. 205. ISSN 1419-1334, http://real.mtak.hu/27020/1/Foris_2013_A%20kutat%C3%B3i%20etika....pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

¹³ HEGEDŰS Lóránt (1996): Hit, erkölcs, nevelés, In: Jancsó Kálmánné – Kelemenné Farkas Márta – Korzenszky Richárd (szerk.): *Evangéliumi nevelés Lélekben és Igazságban*. Pannónia, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft. 7–18. 11.

jelző keserű tapasztalati tényekkel (saját példái és a szakirodalmi források által). Emlékeztet arra, hogy a legragyogóbb törvényi keretek sem vezetnek megnyugtató eredményekhez, ameddig az intézményi morál és a magánéleti erkölcsiség nincs összhangban egymással. Súlyosbítja a helyzetet, amikor maguk az előljárók is rossz példával járnak elől. A „munkahelyi erkölcs egy másfajta kettősségére utal az a tény, hogy gyakran nem egyezik meg a meghirdetett szervezeti etika a vezetők által képviselt erkölccsel.”¹⁴ A Tomka által bemutatott látélet sem öröndetes, ahogyan a szakirodalom többi elemzése is lehangoló képet fest az akadémiai élet erkölcsi szintjéről. A magyar szerző arra is figyelmeztet, hogy az erkölcsi vétségek elkövetőinek zöme nincs is tisztában tetteinek súlyával, ezért „Az etikátlan lépések következményeit elneveztem” – mondja – „etikai lábnyomoknak – az ökológiai lábnyomok analógiájára”,¹⁵ és fel is sorolja ezeket a következményeket. Marad a kérdés, hogy csodaváró módon tétlenül szemléljük a történeteket, vagy cselekszünk is a leküzdésükért? Az előadó álláspontja egyértelmű: „Vigyázzunk arra, hogy az erkölcsi és a radikális rosszra ne úgy tekintsünk, mint a természetes rosszra, mint például a betegségre, elemi csapásokra vagy katasztrófákra. A természetes rosszon nem tudunk változtatni, de sohase adjuk fel az erkölcsi rosszal és annak gátlástalanul eluralkodott megjelenéseivel szemben a küzdelmet!”¹⁶ A minden irányból eluralkodni látszó ferdeségek hatásmechanizmusa olyan, mint amikor az indiai kígyóbűvölők tekintetükkel annyira lekötik áldozatukat, hogy az már moccanni sem képes. Ha valaki csak a rosszat szemléli, óhatatlanul a bűvöletének áldozatává válik, ezért oly fontos túllátni a pillanatnyi tapasztalatokon, és felismerni a kíváncsi gyermektelintetekben és a lánlelkű egyetemi hallgatók tudásvágyában azt a lehetőséget, amely teret enged a jó és a rossz különválasztásának. A tanításba vetett hiten, a tanítói szándék nemességén túl egy másik fontos személyi tényezőről sem szabad megfeledkezni, amelyet a már idézett előadó lényegre törően fogalmaz meg: „Etikát eredményesen csak felkészült, hiteles emberek tudnak oktatni. A hiteles nem hibátlant jelent, hanem jellemest. Tartsuk szem előtt, hogy a jellem annak a bizalomnak a csatlakozási pontja, amellyel a munkatársak a vezetőkhez, a hallgatók az oktatókhoz kapcsolódni tudnak!” Ilyenként az oktatónak kettős tanulási feladatnak kell eleget tennie, a szakmai felkészültségen, a tudományos tartalom és annak továbbadására vonatkozó módszertani fortélyok elsajátításán túl, folyamatosan tanulnia

¹⁴ TOMKA (2017), 24.

¹⁵ I. m. 28.

¹⁶ I. m. 33.

kell önmagát is, azaz folyamatos önvizsgálattal kell elemeznie és kordában tartania önmaga indulatait és cselekedeteit.

Az itthoni példákkal párhuzamosan illik említést tenni arról, hogy ezekben az évtizedekben világszerte alakulnak szervezetek, születnek döntések, egyezmények, amelyek mind az akadémiai etika és integritás védelmét szolgálják, illetve az azt fenyegető veszélyeket próbálják kivédeni, időben elhárítani. Az európai országok számára a kutatás, oktatás és tudományos közlés etikai alapjainak a meghatározásában az egyik legmértékadóbb alapot az 1994-ben létrejött szervezet, az Európai Nemzeti Tudományos Akadémiák Szövetsége (ALLEA) biztosítja. A szövetség 59 tudományos akadémiát foglal magába, több mint 40, az Európai Tanácshoz tartozó országból. Már az alapításakor körvonalazódott egy kutatás-etikai kódex megalkotásának gondolata, amelyet sikerült is létrehozniuk és nemzeti nyelveken is hozzáférhetővé tenniük.¹⁷

Tantárgy születik

Az egyetemi oktatásban a megszokott jelenségek közé tartozik, hogy a világ változásainak függvényében újabb tantárgyak jelennek meg. Miért lenne ez másként az etika oktatása területén, amely épp azért felel meg rendeltetésének, hogyha képes a korának időszerű kérdéseire reflektálni.

Az *Akadémiai etika és integritás* tantárgyat a romániai felsőoktatásba egy 2018-as minisztériumi rendelet¹⁸ nyomán vezették be, alapszinten választható, mesteri és doktori

¹⁷ ALLEA (2018): *A kutatási integritás európai magatartási kódexe*. Berlin, ALLEA – All European Academies. https://www.allea.org/wp-content/uploads/2018/01/HU_ALLEA_A_kutatasi_integritas_europai_magatartasi_kodexe.pdf.

Angol nyelvű változat: <http://www.allea.org/wp-content/uploads/2017/05/ALLEA-European-Code-of-Conduct-for-Research-Integrity-2017.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.); az első változatot már 2011-ben kidolgozták.

¹⁸ ORDIN Nr. 3131/2018 din 30 ianuarie 2018 privind includerea în planurile de învățământ, pentru toate programele de studii universitare organizate în instituțiile de învățământ superior din sistemul național de învățământ, a cursurilor de etică și integritate academică: <https://www.edu.ro/sites/default/files/ordin%203131-2018docx.pdf>. Magyar fordításban: 3131/2018 számú, 2018. január 30-ai rendelet, amely elrendeli az *Akadémiai etika és integritás* tantárgy tanmenetbe iktatását a nemzeti felsőoktatási rendszer intézményei által szervezett egyetemi oktatási programok minden szintjén.

szinten kötelező módon. A radikális döntés közvetlen előzménye az előző években számos európai politikus plágiumbotránya, amely rámutatott arra, hogy ha közismert emberek körében ilyen sokan követtek el vétséget, akkor bizonyosan az akadémiai élet egészét káros magatartásmódok sora hatja át. Az akadémiai tevékenységek szintjén jelentkező hiátusok gyökerei azonban, mint fentebb láthattuk, jóval messzebbre nyúlnak. A válságkezelésben nemcsak az etikai kódex elhamarkodott alkalmazása okozhat rövidzárlatot, hanem egy tantárgy előkészület nélküli bevezetése is. A fenti rendelet a romániai felsőoktatási intézményeket tananyag, forrásirodalom szempontjából nem érte teljesen váratlanul, a tanerő tekintetében pedig helyzeti előnyben voltak azok az egyetemi karok, ahol az addigi tanmenetekben is szerepelt az etika tantárgycsomag, és saját tanerővel tudták lefedni az új tantárgy oktatását (pl. filozófia, teológia, szociális munka stb.).

A tananyag összeállítása szempontjából egyik kiindulási pont az erre vonatkozó jogszabályok figyelembevétele. Romániában 2003-ban jelent meg a 319-es,¹⁹ a kutató-fejlesztő személyek státuszára vonatkozó törvény, amelyet 2004-ben a kutatási folyamatot szabályozó 206. számú törvény követett.²⁰ A fentiekkel összhangban alkották meg a felsőoktatási intézmények a saját jogszabályaikat. Egyetemünkön például külön dokumentumban rögzítették a szakmai tevékenységre vonatkozó köteleességeket és az etikai alapelveket²¹ minden olyan viselkedésre, cselekedetre vonatkozóan, amelyre törvény vagy közjogi szabályozás nem vonatkozik, de az érintettek tájékoztatása fontos lehet a felelősségteljes munkavégzéshez. A diszkriminatív, azaz kirekesztő, megfélemlítő, esélyegyenlőséget sértő esetek kiküszöbölése végett külön útmutatót állítottak össze.²² Fontos

¹⁹ *LEGEA 319/2003 privind statutul personalului de cercetare-dezvoltare*. <https://legeaz.net/legea-319-2003-statut-personal-cercetare-dezvoltare/>. Magyar fordításban: 319/2003-as TÖRVÉNY, amely a kutató-fejlesztő státuszára vonatkozik.

²⁰ *LEGEA 206/2004 privind buna conduită în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică și inovare*. <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliuDocument/52457>. Magyar fordításban: 206/2004-es TÖRVÉNY, amely a helyes magatartásra vonatkozik a tudományos kutatás, a technológiai fejlesztés és az innováció terén.

²¹ *CODUL de etică și deontologie profesională al UBB*. https://www.ubbcluj.ro/ro/despre/organizare/files/etica/Codul_Etic_al_UBB.pdf. Magyar fordításban: A BBTE szakmai etikai és deontológiai KÓDEXE.

²² *DISZKRIMINÁCIÓMENTESSÉGI útmutató*, BBTE: https://www.ubbcluj.ro/hu/despre/organizare/files/Ghid-pentru-combaterea-discriminarii-UBB_HU.pdf.

tájékoztató pont a korábban már említett ALLEA dokumentum. A kutatási etikát szabályozó kódex az elején megfogalmaz négy olyan alapelvet, amelyeknek át kell hatniuk a kutatás, oktatás és közlés egész folyamatát. Már az alapelvek tömör magyarázata is jelzi, hogy mely cselekvési folyamatokat fognak érinteni az első fejezetben tárgyalt ún. jó kutatási gyakorlatok és az utána felsorolt ellenpéldák, azaz a kutatás integritását sértő eljárások. A következőkben ismertetjük röviden ezeket:

1. „*Megbízhatóság* a kutatás minőségének biztosításában, ami tükröződik a tervezésben, a módszertanban, az elemzésben és a források felhasználásában.”²³ A tudományos kutatás olyan célzott keresést jelent, amely egy előfeltételezésből, hipotézisből indul ki, de az mendemondává, mítosszá silányul, ha nem nyer bizonyítást. A tudósnek épp az a feladata, hogy hiteles források, megbízható mérések alapján, logikailag helytálló érvekkel keresse meg az igazat, és mind a részfolyamatok, mind a végeredmény hiteles legyen. Az alkotói kényszer, az eredményesség hajszolása nagy kísértést jelent, ezért a koholmányok, áltudományos módszerek alkalmazása és az eredmények manipulálása akár büntetőjogi következményekkel is járhatnak.

2. „*Becsületesség* a kutatások átlátható, tisztességes, átfogó és elfogulatlan módon történő kidolgozásában, végrehajtásában, bírálatában, jelentésében és kommunikálásában.”²⁴ Olyan alapelv, amelynek a kutatói, oktatói és közlési tevékenységek minden mozzanatában tetten érhetőnek kell lennie. A lopás, a csalás, a nemtelen eszközök egész arzenálja csábítja a haladni vágyó kutatót, de szakmai hozzáértése és emberi nagysága épp abban mutatkozik meg, hogy milyen következetességgel tud ezekre nemet mondani. Ez az az alapérték, amelyet a legkorábban tudatosítani kell az új nemzedék kutatóiban. Már az alapképzés első szemináriumai dolgozatai, vizsgák és záródolgozat készítésénél elengedhetetlen, hiszen aki diákként „eladja elsőszülöttségi jogát egy tál lencséért”,²⁵ azaz nemtelen eszközök árán szerez gyors sikert, az egy szégyenletes útvesztőbe sétál.

²³ ALLEA (2018), 4.

²⁴ Uo.

²⁵ Utalás a bibliai történetre, amelyben Ézsau csak éhségének gyors csillapítására tud gondolni, és könnyelműen elfogadja a felkínált főzeléket, és cserében hagyja, hogy testvére menjen be apjukhoz, és helyette magára vegye az apai áldást, ami az elsőszülöttségi jog, azaz egy életre szóló kiváltság elnyerésével egyenértékű (1Móz 25,29–34). A felkészülés időszakában a kisebb

3. „*Tisztelet* a kollégák, a kutatás résztvevői, a társadalom, az ökoszisztémák, a kulturális örökség és a környezet iránt.”²⁶ Az akadémiai életet és kutatást is átható versenyszellemnek tagadhatatlanul sok a pozitív hozadéka, fokozza az eredményességet, de állandó odafigyelést igényel, mert alattomos mellékhatásként aláaknázhatja a tisztelet fogalmát. Fontos a siker, de nem bármi áron. A tisztelet hiányának számos formája és fokozata lehet. A kollégák iránti tisztelet hiánya könyöklések, visszaélések, sértések és bántások, akár pszichoterror és mobbing kibontakozásában is megnyilvánulhat, és fenyegető az érintett személyekre nézve. A természethez és a kulturális értékekhez tiszteletlenül viszonyuló, az önös érdekei által vezérelt kutató pedig ösztársadalmi szempontból kártékony.

4. „*Elszámoltathatóság* az ötlettől a publikációig tartó kutatás, annak irányítása és szervezése, a képzés, a felügyelet és a mentorálás, valamint a kutatás tágabb hatásai terén.”²⁷ A kutatói tevékenység sohasem magánügy, de különböző érdekcsoportok saját üzletévé sem válhat. Ezért minden mozzanatának átláthatónak kell lennie, és a kutatónak időről időre számot kell adnia a cselekedeteiről, amiért semmi olyat nem tehet, amit később szégyellnie kellene, vagy ami miatt hamis sáfárnak minősülne.

A tantárgy kötelező bevezetésének évében román nyelven egyetemi tankönyv is megjelent, amely bőséges szakirodalmi hivatkozás segítségével dolgozza fel a kutatási etika és integritás kérdésköreit, a legfrissebb adatokat is beépíti, és a jogi rendelkezésekről is naprakész kimutatást közöl.²⁸ A szerzők az etika, moralitás általános kérdéseinek, munkamódszerének elméleti tisztázására is több fejezetet szentelnek. Ezzel azokat a hallgatókat is eligazítják, akik korábban semmilyen más etikai tantárgyat nem hallgattak. A kutatási

akadályok áthidalására kínálózkodó becsutelen eszközök (mások által megírt dolgozatok, puskázás a vizsgán, ferdítések, összeollózkodott szövegrészek a szakdolgozatban) végzetesen letéríthetik a becsutetes kutatói pályáról a megcsúszkodt hallgatókat, vagy ami ennél is rosszabb, ezt a káros habitust vizsik magukkal, és a későbbiekben hatványozott formában alkalmazkák ezeket az etikátlan eszközöket, eljárásokat.

²⁶ ALLEA (2018), 4.

²⁷ Uo.

²⁸ SOCACIU, Emanuel – VICĂ, Constantin – MIHAILOV, Emilian – GIBEA, Toni – MUREȘAN, Valentin – CONSTANTINESCU, Mihaela (2018): *Etică și integritate academică*. Bukarest, Editura Universității din București. 141–142. (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

etikával foglalkozó forrásirodalmat az ALLEA dokumentumban is megtalálják az érdeklődők.²⁹ Az angolul és németül értő hallgatóknak jól használható fogalmi szótár is rendelkezésre áll a kutatási etika tárgykörében.³⁰

A tantárgy szükségyszerű részei

A fogalmi tisztázások ennek a tantárgynak az oktatásában már csak azért sem kerülhetők ki, mert már a címében vannak olyan kifejezések, amelyeknek a teljes jelentéstartalmát meg kell értetni ahhoz, hogy a tantárgy céljai és az általa fejlesztett kompetenciák világossá váljanak.

A kifejezések megértésében a teológiai hallgatóknak egyik előnye, hogy etikát valószínűleg már korábban is tanultak. Az integritás fogalmával pedig dogmatika órán találkozhattak, hiszen az eredendő bűn kapcsán már megismerhették a latin kifejezést, a *status integritatis*, amely az eredeti igazság állapotát, bűneset előtti romlatlanságot jelenti a *status corruptionis*, azaz a bűnös, romlott létállapottal szemben.³¹ Az idegen szavak szótára szinonimák egész sorát adja meg a kifejezés fordítási lehetőségeiként – egyfelől: „összevonhatóság, egyesíthetőség”, másfelől: „érintetlenség, sértetlenség, feddhetetlenség, tisztesség, becsület”,³² de folytatható a sor az osztatlansággal, teljességgel. Mindez előre vetíti, hogy a tantárgyhoz tartozó tematikák között helye lesz azon eljárások, jogszabályok, szervezetek ismertetésének, amelyek az integritás biztosítását szavatolják az akadémiai életben (diszkrimináció és korrupció kizárása, esélyegyenlőség és felzárkóztatás biztosítása stb.) A fogalmi tisztázások rendjén azonban olyan meghatározás is szükséges, amely a kutatói, akadémiai munka szempontjából tisztázza a fogalmat, hiszen a sorra következő témakörök miértjért csak akkor fogják érteni a hallgatók. A kérdéssel szakszerűen foglalkozó egyik internetes oldalon az alábbi meghatározás olvasható: „Az integritás

²⁹ ALLEA (2018), 12–13.

³⁰ *Glossar für akademische Integrität – Bericht* (2018): Erasmus+ Projekt “European Network for Academic Integrity” (ENAI). https://www.academicintegrity.eu/wp/wp-content/uploads/2019/07/Glossary_german.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

³¹ SZÜCS Ferenc (2007): *Hitvallásismeret*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara. 33.

³² <https://idegen-szavak.hu/integrit%C3%A1s>.

szót a teljesség és konzisztencia értelmében használjuk. Egy ember akkor cselekszik integritással, ha amit tesz az vallott és kinyilvánított értékeivel összhangban van.”³³ A tömör megfogalmazást azért is érdemes ízelgetni, mert holmi előírásokon, szabályokon túl arra az emberre irányítja a figyelmet, aki a vizsgált témakör legfőbb alanya.

A témakörök pontos meghatározásánál természetesen figyelembe kell venni a hallgatók tanulmányi szakaszát is, hiszen az alapképzésen még csak ismerkednek az akadémiai élet különféle vetületeivel, de már tudatosítaniuk kell az egyetem rendeltetését, a hivatásuk, küldetésük kérdéseit és a dolgozatírás, vizsgázás etikai vonatkozásait. A mesztizáló hallgatók már a kutatás fejlettebb módszereit alkalmazzák, ezért az etikai szempontokra is jobban oda kell figyelniük, másrészt pedig az értelmiségiekre váró pálya küszöbén állnak, tehát szükségük lehet ezirányú tájékozódásra. A doktori iskolák hallgatói pedig a kutatást többnyire választott életformaként élik meg, ezért annak legapróbb mozzanataival kapcsolatban is ismerniük kell az etikai normákat és az integritás megőrzésének mikéntjét.

Az egyetemi oktatás mindhárom szakaszában fontos mintegy bajmegelőzőként a dolgozatírás, kutatás és publikálás területére vonatkozó kérdések tisztázása, nem pusztán a kutatómódszertanból ismert szabályok szintjén, hanem az etikum ok-okozati összefüggéseinek fényében is. A plágium kérdése találó példája annak, hogy ha csak kutatómódszertani szabályként hangzik el a tilalom, az még nem biztos, hogy integráns viselkedést eredményez minden hallgató felfogásában.³⁴ Ahogyan a későbbi zongoraművésznek is ujjgyakorlatokkal kezdődik a pályafutása, úgy az elsőéves hallgató részéről is komoly teljesítmény, ha egy megadott témában összegyűjti az arra vonatkozó szakirodalom legsokatmondóbb idézeteit, de siralmas, amikor egy kutató öszülő fejjel sem képes többre, csupán mások gondolatainak összeollózására. Természetesen a kutatói pályára készülőkkel ezeket a kérdéseket is tisztázni kell, hiszen másfelől szorítja őket a rangos besorolású szaklapoknak az az elvárása, hogy az adatokat lábjegyzetben lehivatkozza, minél több forrást idézzon, építsen be a gondolatainak alátámasztására. Az elvárás rendjén is van addig, ameddig egyáltalán léteznek olyan saját gondolatok, amelyeket másoktól

³³ <https://www.integritasblog.hu/integritasfogalom/>.

³⁴ Lásd az olyan hallgató esetét, aki azt gondolja, hogy amennyiben nem a világhálóról vesz át „copy-paste” paranccsal szövegrészeket, hanem azokat saját kezűleg gépeli be, akkor az már nem számít plágiumnak, hiszen az ezt vizsgáló számítógépes programok nem ismerhetik fel.

vett érvekkel, kutatási eredményekkel is alá kell támasztani, de szánnalmasak azok, az elvárások teljesítésének leple alatt keletkező fércmunkák, „izzadságszagú” publikációk, amelyek semmilyen önálló gondolatot nem tartalmaznak (mert a szerző nem mer ilyesmit megfogalmazni, vagy arra ugye ne is gondoljunk, hogy képtelen rá). Az utóbbi esetben jobb volna, ha az ilyen közlemények meg sem születnének, hiszen az olvasót is lefárasztja, kiizzasztja az olyan munkák olvasása, amelyekben semmi novumot nem talál, esetenként még egy saját szerkesztési ívet, lendületes gondolatfelfűzést sem. A dolgozatok bírálóinak is nagy a felelőssége ebben, hiszen ha csírájában nem semmisítik meg az ilyen módon gyártott dolgozatokat, akkor a szerzőjük a későbbiekben is azt hiszi magáról, hogy publikálásra alkalmas kutató, és folyamatosan fogja bombázni irományaival a szerkesztőségeket. Megelőzőként a jelen tantárgy oktatása során is helye lehet a kérdésnek.

A kutatói, akadémiai pályára készülők esetében olyan etikai normák megvitatása is célszerű, amelyekkel folyamatosan szembesülnek majd. Közismert, hogy az egyetemi standardok kemény munkára kötelezik az oktatókat, kutatókat. A fentiekben láttuk, hogy már rég észlelték az akadémiai életet is átható üzleti érdekek, versenyszellem megjelenését. Egyfelől a kötelező standardok, másfelől a teljesítőkényszer szorításában a kutató, oktató könnyen áldozatul eshet annak a kísértésnek, hogy akkor is célt érjen, ha a valóság nem fedi a mutatott képet. A régiek ezt úgy mondták, hogy „fenn az ernyő, nincsen kas”,³⁵ azaz hiányzik a felmutatott értékek aranyletétje. A kísértést az is fokozza, hogy képzések egész sora szól arról, hogy az ember miként adhatja el önmagát ügyes marketingfogásokkal minél értékesebbként; arculatépítők, tanácsadó cégek segítenek abban, hogy a vállalkozás, akár a kutatói pálya, sikeres legyen. Mindaddig nincs gond ezekkel a próbálkozásokkal, ameddig valóban a meglevő értékek megmutatása a cél, de azonnal etikai dilemmákat, integritást sértő tetteket eredményez, ha az önérvényesítésnek olyan formái nyilvánulnak meg, amelyek mások igaztalan megkárosítását eredményezik (pl. előléptetések, kitüntetések feltupírozott, hamis adatok által történő elnyerése esetén). Végtelen hiba lenne, ha a legújabb nemzedékek is magukkal hoznák a kommunista évek alatt szállóigeként terjedő mentalitást, az ún. hat „F” törvényét, amelynek a lényege az volt, hogy bármilyen gazemberséget el lehet követni a szabályok formai betartásának

³⁵ A szólásmondás a régi piacok korából idézett képet használja fel, olyan helyzetet ábrázol, amikor az árus hivalkodóan felhúzza maga fölé az ernyőt, de nem volt mit árulnia, hiányzott a portékával megrakott kas az ernyője alól.

leple alatt.³⁶ Az ilyen jellegű csúsztatások elkerülése végett vezették be a kutatási integritást szabályozó okiratokba az „autoplágium” fogalmát,³⁷ amikor egy szerző több címen jelenteti meg ugyanazt a tanulmányt vagy szövegrészt az eredeti megjelenés adatainak megnevezése nélkül. A publikációs lista bővítésének ez a módja etikátlannak, immár jogszabályba ütközőnek minősül, de az érdemhajhászásnak vannak burkoltabb, de ugyanolyan etikátlan formái is. Felszeletelt közlésnek („salami publication”)³⁸ nevezik azt, amikor egy tematikáját, módszertanát és érdemi üzenetét tekintve egységes írást a szerzője a lehető legapróbb darabokra szelve publikál, hogy ezzel megszorítsa a publikációs listáján szereplő tételeket.

Természetesen a mindenkori jogszabályok, eljárások tartalmazhatnak joghézagokat vagy etikailag megkérdőjelezhető eseteket, amelyeket időről időre újra kell alkotni. A tudományetriali mérések terén is jelentkeznek kérdéses eljárások. Példának okáért számos internetes felület létezik, amely előnyös mérési eredményeket biztosít, mert úgy képezték ki, hogy a publikációkat számláló számítógépes programok felismerjék (ameddig más felületeken közölt írásokat nem), de ezekért alkalmanként sokat kell fizetni. Az idézettség kérdése is számos tisztázatlan kérdést vet fel, hiszen a hivatkozásokat számláló programok mind a cikk írójának, mind a szerkesztőnek beírják a megtalált hivatkozásokat, holott elsősorban a szerző munkája miatt idézték. Ugyanakkor az idézetszámláló programok nem tesznek különbséget a pozitív töltetű és az elmarasztaló kritikával illetett idézetek között, sőt, ha általuk „nem látott” módon jelenik meg pl. elismerő könyvrecenzió, azt nem is számítják be. Ameddig a mérési adatokat, vizsgálati eredményeket közlő művekre rengetegen hivatkoznak, vagy a forráskiadványokra (pl. történelmi okiratok online vagy nyomtatott kiadványba szerkesztett változata), addig az elméleti okfejtéseket tartalmazó közlemények többségét nagyságrendekkel kevesebben idézik, ám ez még nem jelenti, hogy tudományos szempontból kevésbé értékesek, de az idézettségi hányados szempontjából szerzőik lépéshátrányba kerülnek. A szemfüles kereskedők on-

³⁶ Regula celor 6 „F-uri”: „fură frate fără frică, formele fie făcute”. Magyar fordításban: A hat „F” törvénye: „lopj, barátom, félelem nélkül, csak a formáságoknak tégy eleget”; az alliteráció megőrzésével így hangzana „ferdítsetek feleim félelmetlenül, fedezéki formailag feddhetetlenül.

³⁷ *Glossar für akademische Integrität*, 11.

³⁸ Salami publication: <https://publicationethics.org/case/salami-publication> vagy: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3900084/>.

line programokat szerkesztettek, amelyekkel az akadémiai élet szereplőinek idézeteire vádásznak, és pénzért felkínálják a hálójukon fennakadt írások hozzáférhetőségét, hogy az idézett szerző boldogan bejegyezhesen életrajzába egy újabb hivatkozást.³⁹

A tantárgyban rejlő további lehetőségek

Az előző kellemetlen kérdéseket követően végre érdemes megvizsgálni azokat a témaköröket, amelyek lehetőséget kínálnak olyan építő üzenetek kifejtésére, amelyek tovább formálhatják a hallgatók hivatásszemélyiségét, és rendkívül hasznos útravalóval láthatják el a pályára lépőket.

A megbeszélésre méltó témák közé tartozik az egyetem rendeltetésének, társadalmi helyének a megvitatása. A rövid történelmi visszapillantás, az első egyetemalapítások, küldetésértelmezések ismertetését követően a beszélgetés fonalának meg kell érkeznie a jelenbe, hiszen minden tanulónemzedéknek meg kell értenie az egyetem lényegét. Az intézmény neve is beszédes, arra az egyetemességre utal, amely összeköti az egyes tudományterületeket, és a kultúraalkotás egységes mezejévé szélesíti. Jelenünk sok szempontból az atomizálódás korszaka, és nem csupán az emberi közösségeket jellemzi a nagyléptékű individualizálódási folyamat, hanem az egyes tudományterületek is egyre inkább elkülönülnek, sőt azon belül a kutatási területek is az önállósodás útját járják. Az utóbbi jelenséget részben igazolja az a tény, hogy akkora mennyiségű ismeret, tudás halmozódott fel a kutatási részterületek mindenikében, hogy emberileg lehetetlen is volna több területet azonos mélységben kutatni, átlátni. Ugyanakkor végzetes következményekkel járna, ha a tudomány, kultúra hatalmassá növekedett építményei között megszűnne az átjárás, mert ahogy például egy ökoszisztéma egészet, hálózatot képez, úgy a kultúra világa is csak akkor marad életképes, ha a látszatra teljesen különálló részek továbbra is kommunikálnak egymással, és kölcsönösen éltetik egymást. A tudományegyetemnek éppen az az egyik fontos rendeltetése, hogy a tudomány művelését oly módon

³⁹ A helyzet komikuma, hogy sok idézetvadászó program annyira felületes, hogy áliaszítások tömegeivel zaklatja a szerzőket. A tanulmány írója többször is kapott már olyan értesítést, hogy a felkínált írásban szerepeltek ugyan a neve betűi, de véletlenül sem hivatkoztak rá. (Pl. a program által felkínált írásban sokszor szerepelt a „típusok” kifejezés, és a számítógépes program az utolsó öt betűben felfedezte a szerző nevének betűit, és rá vonatkozó idézetnek vélte.)

gyakorolja, hogy közben a részek közötti átjárhatóságot is biztosítsa, és a kutatóiban és a jövő tudós, ill. értelmiségi nemzedékeiben a holisztikus látásmódot fejlessze. A saját területükön otthonosan mozgó kutatók mindig is nyitottak voltak az interdiszciplináris párbeszédre, hiszen tudják, hogy munkájuk eredményét csak az hitelesítheti, ha más viszonyítási rendszerek próbáját is kiállják.

A Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, és általában minden teológiai képzés hallgatói számára a fenti kérdés logikus folytatásaként lehet és kell is beszélni a teológia helyéről az egyetemen és a társadalomban. Tudomány és vallás kapcsolatának mára könyvtárnyi szakirodalma van, a konfliktushirdető és konfliktuskerülő modellek⁴⁰ egyaránt szerepelnek benne, de jelen esetben nyilván az utóbbi nyomvonalat követjük. Érdemes egy rövid visszapillantást szentelni a tudomány és teológia évezredes összefonódásainak a kutatói munka szempontjából, hiszen abban is két modell rajzolódik ki, egyfelől az egyház visszatartó, esetenként elnyomó szerepe, másfelől ahogyan új impulzusokat adott a tudomány fejlődésének, és bizonyos helyzetekben egészséges erkölcsi fékrendszerrel látta el. A protestáns hagyomány pozitív vonásainak a megismerése az új nemzedékek számára elsősorban azért fontos, hogy a jövőre nézve követendő példává váljon. A Kálvin emlékévek kapcsán a természettudományok iránt is elkötelezett debreceni teológus két könyvében is foglalkozik a reformátornál közvetetten már megjelenő ösztönző erővel, amely a református teológia és tudomány viszonylatában később egyik alapvonás lesz. Kálvintól eredezteti azt a viszonyulási módot, mely szerint „... Isten teremtet világa és az emberi értelem egymással kongruens, azaz, azt szabad kutatni, kísérletekkel vallatni, mert ilyennek teremtette Isten a mindenséget az emberrel együtt.”⁴¹ A protestáns felekezetek a középkori egyházhoz viszonyítva a Sola Scriptura elvének érvényesítésével irányadónak és mércének tekintették a Szentírást, de lemondtak a Biblia misztifikálásáról, és abban sem többet, sem kevesebbet nem láttak, mint amit valóban hordozott. Alapos bibliaismeretük elégséges volt ahhoz, hogy a Szentírást többé nem alkalmazták a fejlődést gátló tekintély hitelesítéséhez, sőt felszabadították a tudomány és társadalom bizonyos kérdéseit a hamis biblicizmus ellenőrzése alól. „A Biblia tehát nem

⁴⁰ MCGRATH, Alistér (2003): *Tudomány és vallás* (Eredeti címe: Science & Religion. An Introduction). Budapest, Typotex. 68–74.

⁴¹ GAÁL Botond (2003): *Az ész igazsága és a világ valósága, Az egzakt tudományok történelmi fejlődése keresztyén nézőpontból*. Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 107. o.

szolgálhatott többé a természeti jelenségek magyarázatául, s ezzel elhárult az akadály a természet vizsgálata előtt, sőt megnyílt az út a szabad vizsgálódás számára mind a természettudományokban, mind pedig a jogban, a társadalmi kérdésekben, a politikában és az élet minden területén egyaránt.”⁴² A reformáció korában és még hosszú évszázadokon át a tudományos kutatás és a teológia párhuzamos nyomvonalai között megmaradtak az egészséges párbeszédet biztosító átfutók. Az ember komolyan vette a teremtetési rend szerint rá háruló mindkét feladatot (1Mózes 2,15), felbátorodott arra, hogy a kultúra révén tovább formálja, szepítse, és művelje az Isten által teremtetett világot, és a teológia állandó figyelmeztetésére hallgatva igyekezett őrizni is azt, azaz kíméletesen bánni vele. „Technikatörténeti tény, hogy a modern világ csúcstechnikái a keresztyén Nyugaton fejlődtek ki.... A technika Max Weber szerint éppen azért indult Európában és Amerikában lendületes fejlődésnek, mert itt következett be a világ »varázstalanítása«, megfosztása a varázslástól.”⁴³ A felvilágosodást követően a kutatásban olyan új irányvonalak is megjelentek, amelyek mára teljesen eltávolodni látszanak a teológiától, vagy mégsem? Amennyiben a kutató lóellenzővel a szemén halad az útján, könnyen megtörténhet, hogy elfeledkezik az alapvető erkölcsi értékekről, és megszállottként követi saját céljait, próbálja megvalósítani mindazt, ami technikailag lehetséges, még ha nem is volna etikus. Több kortárs szakember éppen abban látja a teológia szerepét a tudományegyetemen, hogy felkínálja azokat a gondolati utakat, amelyeken keresztül a tudományok művelői létfontosságú etikai kitekintéseket nyerhetnek. „A zsidó–keresztyén hagyomány efféle teológiai elgondolásai (....) sikeresen háríthatják el azt az egyre inkább elharapózó és legalább ugyanennyire végzetes erőfeszítést, hogy eltűnjék a teremtő és teremtés közti különbség, s így akadályozhatják meg a homo faber kegyetlen, önhatalmú trónra lépését.”⁴⁴ Teológusok gyakran tagjai az egyetemek etikai és bioetikai bizottságainak, amelyek arra hivatottak, hogy az egyébként önálló utat járó kutatás váltóit átállítsák, ha veszélyt észlelnek.

⁴² GAÁL Botond (2010): *Kálvin ébresztése, A reformátor teológiai öröksége az egyetemes tudományművelés nézőpontjából*. Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 119. o.

⁴³ BIRKÁS Antal – SZTRÓKAY Edit – BÉKEFY Lajos (2015): Képzés, kultúra, technika, információs etika, In: Békefy Lajos – Birkás Antal (szerk.): *Napjaink dilemmái – Protestáns válaszok – Szociális etikai kézikönyv mindenkinek*. Budapest, Brankovics István Alapítvány. 105–126. 123.

⁴⁴ MARKSCHIES, Christoph (2006): Protestáns teológia az egyetemen, In: HUBER, Wolfgang (szerk.): *Milyen a jó teológia?* (Eredeti címe: Was ist gute Theologie? Stuttgart, Kreuz Verlag, 2004). Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója. 97–110. 103–104.

A tapasztalt római katolikus teológus, Nyíri Tamás nem csupán az egyetemi intézményeken belül működő teológiák, de az egyház egésze részére feladatként határozza meg a figyelmeztetés feladatát. „Az egyháznak az a feladata, hogy figyelmeztesse a tudományokat saját határaikra (...) Az egyháznak állandóan hivatkoznia kell ebben a párbeszédben az emberi transzcendenciára, mert az a tény, hogy az ember kizárólag kémia és fiziológia által nem érti meg önmagát, határt szab ezeknek a tudományoknak is.”⁴⁵ A teológia, miközben rámutat az emberi tudás végességére, felmutatja az emberi lét Isten végtelenségébe ágyazódó, e világon túlmutató mivoltát, amelynek nyilván minden pillanatban vissza kell hatnia az ember tér és idő korlátai közötti létállapotára, arra a módra, ahogyan önnön egzisztenciáját megéli, hogy visszaélés helyett megőrizze méltóságát.

A tantárgynak az egyes emberekkel is foglalkoznia kell, hiszen az egyetem a kutatói, oktatói munka mentén egyik legfontosabb célját éppen azáltal valósítja meg, hogy ifjú nemzedékek egész sorát készíti fel valamilyen pályára. A szakirányokat, a későbbi foglalkozásokat tekintve óriási a választék, de mindegyiknek közös nevezője az értelmi-ségi létben határozható meg. Az egyetem a szaktudás színvonalas oktatását vállalja fel, de ezzel párhuzamosan fel kell a hallgatóit készítenie arra, hogy tudásukat ne tekintsék öncélúnak, hanem a maguk rendjén legyenek képesek a közösség, a társadalom javára fordítani. A teológiát tanulók számára különösen is fontos az utóbbi szempont, ezért hangsúlyos a képzésük folyamán az érett hivatásszemélyiség kialakítása. A jövő vallástanárainak például olyan hiteles tanáregyenlőségekké kell válniuk, akik mind erkölcsi tartásuk, mind szaktudásuk szempontjából képesek lesznek arra, hogy beálljanak abba a protestáns iskolai hagyományba, amelyben a jó tanár kulcsszerepet játszik. A kortárs lutheránus szakember szavait minden tanárjelöltnek tudatosítania kell magában ahhoz, hogy a nagy feladatra felkészüljön: „... a protestáns egyházak számára a keresztyén nevelés fontos összetevője a felelősségteljes személyes szabadságra nevelés. Vagyis az evangélikus iskola ne előre elkészített válaszokat adjon, és ne csak kész gondolati sémákat tanítson meg a diáknak, hanem önálló, elemzésre képes, kritikus, de építő – saját világképet is felépíteni képes – fiatalokat neveljen intézményeiben.”⁴⁶ A fenti ideális tanítási, nevelési mód megvalósításának fontos alapfeltétele, hogy a tanár maga is szabad ember legyen, olyan ízig-

⁴⁵ NYÍRI Tamás (1996): *A keresztyén ember küldetése a világban*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 181. o.

⁴⁶ KODÁCSY-SIMON Eszter (2015): Miért tart fenn az egyház Iskolát? In: Szabó Lajos (szerk.): *Teológia és oktatás*. Budapest, Luther Kiadó. 184–204. 199.

vérig értelmiségi, aki nem csupán okos, hanem bölcs ember is, aki mindig túllát a tények, információk halmazán, és képes észrevenni az összefüggéseket, analógiákat, és megfelelő következtetésekre jut. Az értelmiségi lényegét sokféleképpen megfogalmazták már; ezúttal Karácsony Sándor egyik neves követőjének a mestere pedagógiai nézeteivel összhangban álló meghatározását vesszük át: „Az én szótáramban értelmiséginek lenni azt is jelenti: döntésképes az illető. És csak meggyőződése szerint cselekszik. A meggyőződéséről persze hallgathat. Ahogy az Igazságról hallgatott Jézus Pilátus előtt. Ezzel együtt erősen elkötelezettnek tűnt. (Bár kétségtelen, elsősorban nem értelmiségi volt.) Mindenesetre, egy értelmiségi nem hazudhat. A szofokrata, a lélekszerinti professzor pedig végképp nem.”⁴⁷ Az előbbi meghatározás azért fontos a kutatott kérdés szempontjából, mert szinkronban van azzal, amit az integritás megőrzéséről korábban is láthattunk. Szakmai ismereteket bárki elsajátíthat, értelmi síkon sokan eljuthatnak az etikailag helyes lépések ismeretéig is (lásd kódexek, jogszabályok tartalmi ismerete), de az igazi értelmiségit az különbözteti meg az előzőektől, hogy helyesen dönt és cselekszik. Az ilyen embernek szívébe írt valóság a jó, a helyes és a szép.

Összegzés

A leírtak alapján világos, hogy az utóbbi évtizedekben számos vészjelző tanulmány mutatott rá arra, hogy a kutatói, oktatói és közlési tevékenységek integritása sok rendben sérült, és hathatós intézkedésekre volna szükség az orvoslásukhoz. A kutatási etika eróziójáról szóló látéleletet valóban követték a válságkezelő lépések: szervezetek alakultak, irányelveket, kódexeket, jogszabályokat fogalmaztak meg és próbáltak foganatosítani. A romániai intézkedések egyike az *Akadémiai etika és integritás* tantárgy kötelező bevezetése az egyetemi tanmenetekbe. Jelen tanulmány tájékoztató jelleggel ismertette a tantárgyhoz szükségszerűen hozzátartozó témaköröket, de legfontosabb célja az volt, hogy a tantárgy témaköreit a teológiai karok sajátos helyzetéhez igazítsa. Ilyenként bemutatta azt a lehetőséget, ahogyan a kötelező tantárgy szabadságot nyújt arra, hogy a teológia értelmét, egyetemen és társadalomban betöltött szerepét tudatosítsa a hallgatók körében. Végül

⁴⁷ DEME Tamás (1996): Nevelni engedni – értelmiségi gőg nélkül, „istenbölcseivel”, In: Jancsó Kálmánné – Kelemenné Farkas Márta – Korzenszky Richárd (szerk.): *Evangeliumi nevelés Lélekben és Igazságban*. Pannonhalma, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft. 153–162. 161.

felmutatta annak lehetőségét is, hogy a tantárgy keretei közé jól beilleszthető az értelmiségi lét tisztázása, értelmezése. Az igazi értelmiségi egyik legfontosabb alapvonása a szabad döntés képessége, pontosabban a meggyőződése szerinti eljárás választásának képessége. Az utóbbi a tantárgy fő céljával annyira összhangban van, hogy kissé sarkítva elmondhatjuk: *Az Akadémiai etika és integritás* tantárgy célja a hallgatókat segíteni abban, hogy ilyen értelmiségivé növekedjenek.

Felhasznált irodalom

Könyvek, tanulmányok

- BIRKÁS Antal – SZTRÓKAY Edit – BÉKEFY Lajos (2015): Képzés, kultúra, technika, információs etika, In: Békefy Lajos – Birkás Antal (szerk.): *Napjaink dilemmái – Protestáns válaszok – Szociáletikai kézikönyv mindenkinek*. Budapest, Brankovics István Alapítvány. 105–126.
- BÖLCSKEI Gusztáv (2013): Mennyiben európai a magyar teológia? In: *Collegium Doctorum*, <http://dc.reformatus.hu/data/2014/07/12/dc2013.pdf>. 33–42. (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).
- CSERNABURCZKY Ferenc (2017): A pedagógusokkal szembeni etikai elvárások a református köznevelésben, In: *Magyar Református Nevelés – Református pedagógiai folyóirat*. 2017/1. 56–66. <http://refpedi.hu/mrn2017/01/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).
- DEME Tamás (1996): Nevelni engedni – értelmiségi gög nélkül, „istenbölcseivel”, In: Jancsó Kálmánné – Kelemenné Farkas Márta – Korzenszky Richárd (szerk.): *Evangéliumi nevelés Lélekben és Igazságban*. Pannonhalma, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft. 153–162.
- FENYŐ Béla: A tudományos etika és az egyetemi oktatók (*Minerva*, 1989. nyár–ősz), In: *Magyar Tudomány*. 1990/8. 982–985. http://real-j.mtak.hu/146/1/MATUD_1990.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).
- FÓRIS Ágota (2012): Írott és íratlan szabályok a kutatásban – a kutatói etika, In: Sepsi Enikő (szerk.): *Tudomány és etika. Studia Caroliensia*. Budapest, KRE–L’Harmattan Kiadó. 203–218. ISSN 1419-1334, http://real.mtak.hu/27020/1/Foris_2013_A%20kutat%C3%B3i%20etika....pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).
- GAÁL Botond (2003): *Az ész igazsága és a világ valósága, Az egzakt tudományok történelmi fejlődése keresztyén nézőpontból*. Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debreceni Református Hittudományi Egyetem.

- (²2010): *Kálvin ébresztése, A reformátor teológiai öröksége az egyetemes tudományművelés nézőpontjából*. Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debreceni Református Hittudományi Egyetem.
- GLIGOR János (2008): A tudományos kutatás és a publikálás etikai kérdéseiről, In: *Hadtudomány*. 18, 3–4. 140–152. Online változat: <https://docplayer.hu/17763058-A-tudomanyos-kutatas-es-a-publikalas-etikai-kerdeseirol.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).
- HEGEDŰS Lóránt (1996): Hit, erkölcs, nevelés, In: Jancsó Kálmánné – Kelemenné Farkas Márta – Korzenszky Richárd (szerk.): *Evangeliumi nevelés Lélekben és Igazságban*. Pannonhalma, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft. 7–18.
- KODÁCSY-SIMON Eszter (2015): Miért tart fenn az egyház Iskolát? In: Szabó Lajos (szerk.): *Teológia és oktatás*. Budapest, Luther Kiadó. 184–204.
- MARKSCHIES, Christoph (2006): Protestáns teológia az egyetemen, In: HUBER, Wolfgang (szerk.): *Milyen a jó teológia?* (Eredeti címe: Was ist gute Theologie? Stuttgart, Kreuz Verlag, 2004). Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója. 97–110.
- MCGRATH, Alister (2003): *Tudomány és vallás* (Eredeti címe: Science & Religion. An Introduction). Budapest, Typotex.
- NYÍRI Tamás (³1996): *A keresztény ember küldetése a világban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SOCACIU, Emanuel – VICĂ, Constantin – MIHAILOV, Emilian – GIBEA, Toni – MUREȘAN, Valentin – CONSTANTINESCU, Mihaela (2018): *Etică și integritate academică*. Bukarest, Editura Universității din București (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).
- SZONTAGH Pál (2017): Erkölcs, jog, hivatásetika, pedagógussetika – protestáns kitekintéssel, In: *Magyar Református Nevelés – Református pedagógiai folyóirat*. 2017/1. 35–48. <http://refpedi.hu/mrn2017/01/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).
- SZÜCS Ferenc (²2007): *Hitvallásismeret*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara.
- TOMKA János (2017): Kell-e etikát tanítani? In: *Magyar Református Nevelés – Református pedagógiai folyóirat*. 2017/1. 15–33. <http://refpedi.hu/mrn2017/01/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

Jogi dokumentumok

- ALLEA (2018): *A kutatási integritás európai magatartási kódexe*. Berlin, ALLEA – All European Academies. https://www.allea.org/wp-content/uploads/2018/01/HU_ALLEA_A_kutatasi_integritas_europai_magatartasi_kodexe.pdf. Angol változat: <http://www.allea.org/wp-content/uploads/2017/05/ALLEA-European-Code-of-Conduct-for-Research-Integrity-2017.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

CODUL de etică și deontologie profesională al UBB.

https://www.ubbcluj.ro/ro/despre/organizare/files/etica/Codul_Etic_al_UBB.pdf.

DISZKRIMINÁCIÓMENTESSÉGI útmutató. BBTE: https://www.ubbcluj.ro/hu/despre/organizare/files/Ghid-pentru-combaterea-discriminarii-UBB_HU.pdf.

ETIKAI KÓDEX: A Magyarországi Református Egyház közoktatási intézményeiben dolgozó pedagógusok számára. Országos Református Tanáregyesület (ORTE), 1998. Online változat: <https://docplayer.hu/3536351-Etikai-kodex-a-magyarorszag-i-reformatus-egyhaz-kozoktatasi-intezmenyeiben-dolgozo-pedagogusok-szamara-orszag-os-reformatus-tanaregyesulet-orte-1998.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

Glossar für akademische Integrität – Bericht (2018): Erasmus+ Projekt “European Network for Academic Integrity” (ENAI) https://www.academicintegrity.eu/wp/wp-content/uploads/2019/07/Glossary_german.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. szeptember 30.).

LEGEA 206/2004 privind buna conduită în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică și inovare. <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/52457>.

LEGEA 319/2003 privind statutul personalului de cercetare-dezvoltare, <https://legeaz.net/lege-319-2003-statut-personal-cercetare-dezvoltare/>.

ORDIN Nr. 3131/2018 din 30 ianuarie 2018 privind includerea în planurile de învățământ, pentru toate programele de studii universitare organizate în instituțiile de învățământ superior din sistemul național de învățământ, a cursurilor de etică și integritate academică: <https://www.edu.ro/sites/default/files/ordin%203131-2018docx.pdf>.

Internetes források

<https://idegen-szavak.hu/integrit%C3%A1s>.

<https://www.integritasblog.hu/integritasfogalom/>.

*TÓDOR Csaba*¹:

Az átmenet etikája – Az előregyártott síremlék, mint önkép

*Abstract. The Ethics of Transition –
The Prefabricated Tombstone as Identity Portrait.*

The present paper is part of a broader study. The broader context of the research compares and analyses the English and Transylvanian funeral rituals. My current paper examines a slice of this broader research context, identifying the problem of the funeral ritual, which has traditionally served as a transitional and linear ceremony. As such, the funeral started to transform from being a transitional ritual into a mosaic, personalized rite, by losing its transitional character. In the context of examining the social causes, the study examines how linear transitional elements are eliminated in funerals and, ultimately, how so-called existential holes appear in the funeral rituals.

Keywords: self-image, post-socialist identity, tombstone, funeral

Összefoglalás.

Jelen tanulmány egy tágabb kutatás része. A kutatás tágabb kontextusa az angol és az erdélyi temetési szertartások összehasonlítása. A jelenlegi írásom ennek a tágabb kutatási kontextusnak egy szeletét vizsgálja. Ez a konkrét probléma pedig úgy határozható meg, mint a temetési szertartás, ami hagyományosan az átmenetiséget szolgálta; mint lineáris szertartás kezdi elveszíteni átmeneti jellegét. A tanulmány a társadalmi okok feltárásával vizsgálja, hogy miként számolódik fel a lineáris átmenetiség a temetésben, és végül hogyan jelennek meg az úgynevezett egzisztenciális lyukak a temetési szertartásban.

Kulcsszavak: önkép, posztoszocialista identitás, síremlék, temetés

¹ Oktató, Protestáns Teológiai Intézet, Unitárius Kar, email: todorcsaba@gmail.com.

Posztszocialista önkép

A kilencvenes évek elején Moszkvában tartott egy előadást a posztszocialista társadalmakról egy idős úr.² Ő a posztszocialista társadalmat egy szövethoz hasonlította, amelyet minden oldalról tépnek, cibálnak és emiatt ebben a szövethben lyukak keletkeztek. Ezek a lyukak csak egyrészt tekinthetők úgy, mint a külső rángatások következményei. A másik és szintén ilyen lényeges ok az, hogy az új lehetőségek és kihívások megtanulása helyett túl sokat foglalkozunk a régi értékekkel és beidegződésekkel. A régi beidegződések és új kihívások összekapcsolása nyelvi és szociális kihívásokat jelentenek. A megváltozott életritmusunk például sok esetben a régi fogalmak és szimbólumok alkalmazatlanságára, illetve alkalmazásuk problémáira hívják fel a figyelmet.³ Az elmúlt harminc évben formálódó nemzeti és történelmi tudatunk szorosan összefügg az identitásproblémákkal. A kérdés az volt a hallgatóság részéről, hogy akkor mi van a lyukak között? A lyukak között szintén lyukak vannak, és érdemes megvizsgálni, hogy mi van a posztszocialista szöveth mögött, mi köti össze ezeket a lyukakat? Egyáltalán van-e erre a kérdésre válasz.

Amiről beszélni kell elsősorban, az átmenetek, az érdekek, napirendek, a posztszocialista szereplők retorikája és a globális hanyatlás. A lehetséges okok között az átmenetek hiányáról van inkább szó, ami ennek a tanulmánynak is a témája. Kérdezhetnénk továbbá azt is, hogy az átmenetek hiánya vajon milyen hatással van mindennapi cselekvési mintáinkra, és közvetett módon a mi kisebbségi önképünkre Erdélyben? Hibrid keretek jöttek létre az átmenetek felszámolódásában, ami szorosan kapcsolódik egy újfajta identitásformához, a fogyasztói identitáshoz. A régi és új értékek egymáshoz való viszonyulásában is tetten érhető az átmenetek felszámolódása, ami ezeknek a hibrid kereteknek a kialakulásához vezetett, amiben természetesen megjelenik a hibrid identitás. Ennek a konkrétumát egy élettörténet-interjúban vizsgáltam az előregyártott síremlékekkel kapcsolatban, ami egy tágabb kutatás része volt, de aminek a részletes tárgyalása meghaladja jelen tanulmány kereteit. Az átmenetek felszámolódása olyan folyamatok

² SHEVCHENKO, O. (2002): 'Between the Holes': Emerging Identities and Hybrid Patterns of Consumption in Post-Socialist Russia, In: *Europe-Asia Studies*. 54, 6. 841.

³ I. m. 842.

vizsgálatát vetíti előre, amelyekben a tárgyak és szerepek többfunkciós jellegéről beszélhetünk. Ebben konkrét, szinte napi szociális problémaként jelenik meg az infláció, az erős társadalmi polarizálódás, a politikai és gazdasági instabilitás, a munkaközösségek felbomlása, szakmai identitásválság és szakmai presztízs-válság, valamint a generációk közötti újrendeződés.⁴ A napi szociális problémák állandósultak, amely egy elhúzódozó krízishelyzetet eredményezett. Ebben a hosszúra nyúlt átmenetben egyrészt állandósult a kedvezőtlen szociális körülmény, másrészt a kedvezőtlen és kiszámíthatatlan változásokhoz való viszonyulás természetessé tett az átmenet folyamatosságát helyett egyfajta krízisben való megrekedtséget. Az 1990-es évek krízishelyzete Közép-Kelet Európában, s így Erdélyben is, bizonyos szempontból hasonló az 1930-as évek Amerikájához, ahol viszont a válság hirtelen jött. A lényeges különbség a mi esetünkben az, hogy mi alkalmazkodtunk ezekhez a szociális kedvezőtlenekhez. A posztoszocialista instabilitás életmóddá vált, és nem pusztán túlélése egy hirtelen jött, váratlan és felkészületlen helyzetnek. Nincs semmiféle stratégia, sem hosszútávú tervezés, és aligha lehet a globális piac függőségében élő posztoszocialista államok részére bármi más, ami ennyire természetes lenne, mint az állandó készenlét. Az egyetlen stratégia talán, ami az elmúlt harminc évben az emberekben kialakult mindennapi magatartásforma a mindig készenlétben állni, várni valamire, hogy történni fog valami, valakik által elindítva egy olyan helyzetben, amikor nem lehet előre látni, csak a pillanatnyi készenlét a fontos. A globalizáció átforgalmazta a piacot, az őstermelők és viszonteladók csatájában az őstermelők veszítettek, kisebbségbe szorultak, mivel a nemzeti kormányok és a nemzetközi érdekek nagyjából felszámolták az őstermelői piacot, vagy ellényegtelenítették.⁵

Így érthető, hogy a fogyasztói identitás hogyan generált hibrid identitást. A folyamatosan bizonyítani akaró, vásárlásra biztatott egyén egészen sajátos módszerekkel alakult át. A piacon a mérlegeket meghamisították, Kelet-Európában gyengébb minőségű áru jelent meg ugyanazon márkanév alatt, mint Nyugaton. A tervgazdaság propagandáját a versenyalapú nyugati piaci modellek váltották fel. A társadalmi rendszer folytonossága és biztonsága megszakadt. Az iskola/tanulás–munka/nyugdíj összefüggő folyamata felbomlott, ami addig adott egy stabil perspektívát. Ebben a felbomlásban, krízisben

⁴ I. m. 843.

⁵ I. m. 843.

jelenik meg egy új fogalom, amit Bourdieu a habitus hisztériájának nevez.⁶ Ez a hisztéria az egyén múltbéli és jelenbéli társadalmi feltételeihez való alkalmazkodásából ered.

A társadalmi instabilitásból fakadó linearitás felbomlása tájékozatlansághoz vezetett. A vállalkozói készségek, a kalandvágy, a múlt kulturális tőkije és a jelen kulturális tőkije között nincs egy folyamat, nincs átmenet. Az átmenetek linearitásában, folytonosságában való hézagok megjelenésének egyik látható jele a rendszer és az intézmények közötti viszony minősége. Ez a viszony sokszor hatástalan, rokonizmuson alapuló és hézagos. A rendszerhez olyan fogalmak társíthatók, mint hézagos, erkölcstelen, esetleges, míg az intézmény a moralitás ellentétes pólusán helyezkedik el. Ennek köszönhetően az identitás fogalma és meghatározása is állandó fluktuációban van, az osztály, az állampolgárság, a szakmai presztízs között. Talán a családközpontú társadalmi berendezkedés felbomlásának hatása nem eléggé érzékelt és tanulmányozott jelenség ebben a fluktuációban. Erről a jelenségről sokat beszéltek, de mindmáig kevésbé értik és tanulmányozzák az általa okozott hatást. A hibás infrastruktúra miatt az egyén megítélése és presztízse attól függ, hogy mennyire szélesíti a moralitás határait, mennyire független mindenféle rendszertől és intézménytől, amit Berger és Luckman pragmatikus kompetenciaként mint identitáselem határoznak meg.⁷ A folyamatosság felbomlásában megjelenő kontrasztok közül szembetűnőek a fogyasztásban gyökerező identitáselemek, ahogyan azok formálják fogyasztói magatartásunkat.

A szocialista időben a vásárlás, a fogyasztás másodállásként volt jelen. Rengeteg időt eltöltöttünk a sorbanállással. Pult alatt kellett és lehetett beszerezni ruhát vagy élelmiszert. Ezért a különböző boltokban dolgozó elárúsítóknak figyelmességet kellett adni, amit máshonnan lehetett beszerezni, szintén figyelmesség ellenében. Otthon raktározni kellett, különösen az alap- és tartós élelmiszerekből. Ezzel szemben a poszt-szocializmusban árkülönbség van, a bőség zavara jellemző, a minőség és mennyiség egyensúlya felbomlott, illetve a megvásárolt áru eredetével problémák vannak. Nem lehet tudni, vagy nem magától érthető, hogy mi honnan származik. Az infláció paradox befektetésekhez

⁶ BOURDIEU, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Ford.: R. Nice. Cambridge, Cambridge University Press. 67.

⁷ BERGER, P. – LUCKMANN, T. (1989): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Anchor Books Doubleday. 42.

vezetett főleg az 1989-es rendszerváltást követő időkben. Nagyon sokan új autót vásároltak, ami aztán nagyon hamar elveszítette az értékét. A tömbházlakók kicserélték a bejárati ajtókat, sokan biztonságos vasajtót szereltek a vékony préselt lemezből készült ajtók helyett. Amúgy a lakásokban egyre kevesebb értéket őriznek az emberek. A helyzetet nehezíti a mindenre való készenléti stratégiák sokszínűsége, az egyéni elképzelések, ad hoc megoldások, a fedezet nélküli döntések. Az egyén folyamatosan arra törekszik, hogy minden szerkezettől, struktúrától függetlenedjék, minél nagyobb fokú kényelmet és biztonságot valósítson meg. A család mint szimbolikus egység, mint menekülési sziget maradt az átmenetiség kiszámíthatatlan átalakulása elől, de ugyanakkor az egyenlőtlenségek és feszültségek helyszíne is.

Ezzel párhuzamosan a poszt szocialista társadalmi jelen szerves részei az egyének szintjén még mindig jelenlevő és domináns marxista-leninista idiómák, amelyek a helyi identitásdiskurzusok helyettesítésére való retorikai stratégiaként vannak jelen.⁸ A jelen tájékozatlanságára adott válasz gyakran az, hogy a múlt rendszerben azért jobb volt, mert a népnek lakást és munkahelyet adtak. A pénz stabil volt, a fizetések arányosan voltak elosztva a különböző foglalkozások között. Ezek a régi ideológiák valójában gátolják a lényeges társadalmi-politikai változások előretörését, azáltal is, hogy korlátozzák és behatárolják a véleménynyilvánítás szabadságát, illetve erősen befolyásolják annak lényegét.

A már említett tágabb kutatás főhősének előregyártott síremléke is egy ilyen véleménynyilvánítás, az egyén szintjén jelen levő diskurzus, amelynek bemutatása és elemzése során fény derül arra, hogy az identitás- és önkép problémák hogyan gátolják meg a mélyreható változásokat. Ezek az egyén szintjén jelen levő diskurzusok mély összefüggésben vannak a szélesebb körű társadalmi folyamatokkal.

Az 1990-től a jelenlegi időszakig az önkép kísérleteként is értelmezhető az a történelem és kulturális örökségi terület, amely a nemzet és a személyes identitás újraegyesítésének a törekvését tűzte ki célul, például a székely márkanevek elterjesztésével.⁹

⁸ GONZÁLEZ, P. A. (2016): Transforming Ideology into Heritage. A Return of Nation and Identity in Late Socialist Cuba? In: *International Journal of Cultural Studies*. 19, 2. 140.

⁹ I. m. 4.

Az 1990-es évek előtt ezt a törekvést a marxizmus-leninizmus egy országos homogén elképzelés alapján fogalmazta meg mint identitásformáló tényezőt, amely „megkérdőjelezte a személyes identitás alapját, terjedelmét és érvényességét”.¹⁰ A cél az emberek hagyományos mítoszainak és világnézeteinek a felszámolása és az új ember létrehozása volt. A kilencvenes évek székely mítoszainak újrateremtése, a történelmi-mitikus hősök újrafarmázása és megjelenítése egy új identitásformáló tényező akart lenni mind egyéni, mind közösségi szinten. Az előregyártott síremlék és a mögötte feltárulkozó identitástartalmak is arra hivatottak, hogy egy új embert formázzanak meg, talán az utókor számára.

Ezért a kelet-európai szocialista országok demokratizálódása igen hangsúlyosan a hagyományokra és nemzeti mítoszokra alapozva egyfajta identitás-visszaszolgáltatást eredményezhetne. Ez a hézagos identitás-visszaszolgáltatás a társadalmat régi és új emberekre osztotta. Ebben a megosztottságban az ambivalencia identitásalkotó elemmé vált az egyértelműségek pragmatikus átadásának nehézségeivel együtt. Az átmenetiségben adódó problémák egyik nagyon komoly oka ide gyökerezik, ide vezethető vissza.¹¹

Ugyanez a folyamat érzékelhető a temetőkben is a napjainkban megjelenő előregyártott síremlékeken mint az önkép és identitás tárgyi hordozóin. Ne felejtjük el azt sem, hogy a marxista-leninista propaganda idején még a gyászjelentők szövegét is cenzúrázták, sőt a sírkőre is engedélyeztetni kellett a szövegeket, hogy a megfelelő írás kerüljön örök emlékként, nehogy az megzavarja az örök és változatlan politikai propagandát.

Posztszocialista társadalmunk így módon a „memória etikájával” játszik.¹² A múlt újjáélesztéséhez hozzátartozik a konfliktusok eltussolása, ezzel – mintegy hallgatólagosan – létrehozva egy valamilyen zavartalan háborús állapotot. Ez az elhallgattatott konfliktus időtlen és transzhisztórikus ellenség, amely „egy homerikus csatatéren zajlik, amelynek számos értelmezhető opciói nyílt vagy közvetett konfliktusban vannak a jelennel”.¹³ Ilyen értelemben a posztszocializmus még nem jutott el az igazi történelmi időhöz, és még mindig

¹⁰ FLIKKE, M. (2006): *Cuban Museums and Afro-Cuban Heritage. Fragments and Transition in Daily Life*. PhD thesis. Harvard, Harvard University. 279.

¹¹ FREDERIK, L. (1990): Preemptive Nostalgia and La Batalla for Cuban Identity: Option Zero Theater, In: Hernández-Reguant, A. (szerk.): *Cuba in the Special Period: Culture and Ideology in the 1990s*. New York, Palgrave Macmillan. 100.

¹² MARGALIT, A. (2002): *The Ethics of Memory*. Cambridge, Harvard University Press. 17.

¹³ JAMESON, F. (1983): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York, Routledge. xiii.

az idő messianisztikus értelmezésében tart bennünket. Agamben szerint a messiási időbeliség és az éppen regnáló politikai hatalom között az a különbség, hogy a messiási idő kívül esik a törvényen és a történelmi időn, míg a politikai vezetés azt akarja fenntartani, hogy a saját hatalmi szabályain kívül ne legyen más semmi.¹⁴ Valójában a posztoszocialista kormányok a saját hegemonikus stratégiáik feltűnő veszélyeinek enyhítésére¹⁵ bizonyos mértékben a homogenizálási erőket és félelmeket egyszerűsítették, kitalálták „a globális kommodizáció”¹⁶ (vagy a kapitalizmus, vagy más ilyen külső ellenség) fogalmát, mint ami szerintük valódibb, mint ezek a belső, nemzeti hegemonikus stratégiák.

Az ebben a folyamatban létrehozott változatlan és időtlen jelleget betölteni kívánó síremlék mint nemzeti és családi gyártmányú szimbólum az elképzelésekkel pontosan ellenkező eredményt szülhet.¹⁷

Itt akkor most essen néhány szó az interjúról, ami az előregyártott síremlék körüli probléma hordozója. Az elmúlt tíz év során foglalkoztam az erdélyi és angliai temetések összehasonlításával. A kutatás egyik részét interjúk készítése képezte mind Erdélyben, mind Angliában. Az interjúkban arra kértem az interjúalanyokat, hogy beszéljenek nekem egy számukra emlékezetes temetésről. Az interjúalanyoknak álneveket adtam, így jelenik meg Ágoston, aki a számára emlékezetes temetés kapcsán a saját előregyártott síremlékéről beszél. Elmondja, hogy a gyermekei és unokái távol élnek tőle és feleségétől. Mivel a nagy család szétszórtsága bizonytalansággal tölti el őket, ezért elkészítették a síremléküket a lakhelyükhöz tartozó temetőben. Ágostonról azt kell tudjuk, hogy a múlt rendszer kezdetén, amikor döntenie kellett, hogy a kántortanítói állásnak melyik eleméről mond le, akkor ő lemondott a tanítói állásáról, megmaradt kántornak, és jó ideig a múlt rendszer elkötelezett együttműködője volt. Ágoston interjújában nyomon követem tehát az értelem, vagyis az ő egyéni gondolkodása viszonyát előregyártott síremlékéhez. A síremlékben mint monumentumban és a monumentalizációban a két leglényegesebb alkotótényező egymástól elkülönül: az örökkévalóság az időszerűségtől.¹⁸

¹⁴ AGAM BEN, G. (1999): *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford, CA, Stanford University Press. 146.

¹⁵ APPADURAI, A. (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press. 32.

¹⁶ I. m. 21.

¹⁷ MARGALIT (2002), 18.

¹⁸ HERZFELD, M. (2006): Spatial Cleansing, In: *Journal of Material Culture*. 11. 129.

Epokalizmus. Az idő és időszerűség problémája

Nagyjából két egymással felcserélhető kifejezést használtak a német nyelvterületen az idődiagnosztika fogalmának jelölésére, amely a jelen értelmezésére vonatkozott (*Zeitdiagnostik* vagy *Gegenwartsdiagnostik*).¹⁹ Az angol nyelvterület szociológiájában a német szóhasználat mellőzésével szintén megjelent egy fogalom a jelenség jelölésére, amit úgy írnak le, hogy epokalizmus (Du Gay,²⁰ Savage²¹), amit újabban prezentizmusként használnak.²² Ezen „többszörös felfedezések” ellenére mind a kontinentális, mind az angolszász szociológiai hagyomány inkább összehasonlító szempontból alakította ki a műfajjal szembeni határozott kritikai magatartását. Megközelítésük kritikai éle abban keresendő, hogy szerintük az epokalizmus saját értelmezése szerint nem „feltár”, vagy nem „érzékeli” egy új periódus megjelenését egy korszakon belül, hanem szövegelemzési és érvelési eszközökkel segíti a jelenben kutatott társadalmon belül egy új periódus megjelenését.

A jelen felfedezése az átmenti posztoszocialista kontextusban az epokalizmus genealógiájához kapcsolódik.²³ Az epokalizmusok egyik legszembetűnőbb jellemzője, hogy bár a jelen társadalomban végbemenő mély változásokat leírják különböző fogalmakkal, ezek a folyamatok egymás mellett, egy időben léteznek. Ha minden változást egy korhű leírás követett volna, akkor a modern társadalmak egy időben lehettek volna posztipari, posztkapitalista, hálózatalapú, tudásalapú, globalizált, kockázatos társadalmak, miközben a folyamatok a leírások alatt is zajlanak.

Már az 1970-es években kritikusan – és kissé ironikusan – fogalmazták meg több mint 350, széles körben elfogadott leírását annak, ahogyan a modern társadalom drámai

¹⁹ OSRECKI, F. (2015): Constructing Epochs: The Argumentative Structures of Sociological Epochalisms, In: *Cultural Sociology*. 9, 2. 132.

²⁰ DU GAY, P. (2003): The Tyranny of the Epochal: Change, Epochalism and Organizational Reform, In: *Organization*. 10, 4: 663–684.

²¹ SAVAGE, M. (2009): Against Epochalism: An Analysis of Conceptions of Change in British Sociology, In: *Cultural Sociology*. 3, 2. 217–238.

²² INGLIS, D. (2014): What is Worth Defending in Sociology Today? Presentism, Historical Vision and the Uses of Sociology, In: *Cultural Sociology*. 8, 1. 99–118.

²³ OSRECKI (2015), 133.

módon változtatja meg alapstruktúráját.²⁴ Lichtblau hasonló szempontok szerint érvel, és azt mondja, hogyha az epokalistákat komolyan vették volna, akkor a modern társadalom korszakos szakadásait legalább évente azonosíthatták volna.²⁵ A túlzottan általánosító, történetileg felszínes érvelési mód vezette a kritikusokat az epokalizmus bírálatahoz.²⁶ Mások, miközben tisztában voltak a műfaj hibáival, szívesen emelték ki az epokalizmusoknak néhány pozitív funkcióját, amit a társadalomtudományok számára hasznosnak ítélték, azoktól széles körű hatást remélve.²⁷

Arról is szót kell ejteni, hogy a szociológiai epokalizmusokat érintő kritikai nézetek viszonylag kevés figyelmet fordítanak a műfaj történetére. Azok, akik mégis ezt teszik (például Inglis, 2014: 103; Savage, 2009: 221), nyomon követik az aktuális epokalizmusokat a „klasszikus” elődök szempontjai mentén. Például Marxhoz, Weberhez és Durkheimhez vezetik vissza az epokalizmus gyökereit. Ezekben a nézetekben az a közös, hogy az epokalizmus gyökereit a szociológia korai időszakára jellemző történeti periodizációs technikákra vezetik vissza. Ebből a szempontból a szociológia mint tudomány egy központi epokalizmuson alapszik – a modernitás egyediségén. Eközben a szociológia „alapító atyái” ragaszkodnak ahhoz, hogy a modernitás egy előzmény nélküli, egyszeri és példátlan történelmi korszak. Ezt a megállapításukat ugyanakkor a (széles körű) történeti elemzéseikből vezették vissza egyfajta „itt és most”-ra, amelyben elismerik mind a „modernitás”, mind a „modernitás előtti” folytonosságokat és folytonosságok hiányát is.²⁸ Ezzel ellentétben a „kockázati társadalom”, a „tudásalapú társadalom”, a „folyékony modernitás” stb. csak olyan történelmi-reduktív fogalmakat használ, amelyek tulajdonképpen túlzottan hangsúlyozzák a jelen példátlan jellegét. Ilyen értelemben az epokalizmusok az egyszerűsített és történelmileg elszegényedett klasszikus szociológia örökösei.²⁹ Az epokalizmusok azonban sokkal idősebbek, mint a klasszikus szociológia,

²⁴ MARIEN, M. (1977): The Two Visions of Post-Industrial Society, In: *Futures*. 9, 5. 415–431.

²⁵ LICHTBLAU, K. (1995): Sociology and the Diagnosis of Times or: The Reflexivity of Modernity. In: *Theory, Culture & Society*. 12, 1. 25–52.

²⁶ SAVAGE (2009), 219–221.

²⁷ OSRECKI, F. (2015): Constructing Epochs: The Argumentative Structures of Sociological Epochalisms, In: *Cultural Sociology*. 9, 2. 131–146.

²⁸ SAVAGE (2009), 221.

²⁹ INGLIS (2014), 112.

bár előzetes szociológiai gyökereit ritkán kutatták.³⁰ Tágabb értelemben az epokalizmus úgy is felfogható, mint a történelem periodizálásának egy technikája. Ilyen értelemben egy korszak/periódus mitológiai fogalmakhoz csatolható. Szűkebb értelemben olyan elméletet jelent, amely a jelent egy radikálisan új korszak kezdetének tekinti. Úgy tűnik, hogy az epokalizmus sajátosan nyugati fogalom, amely a 16. század végén és a 17. század elején az időről és az időszakról való új intellektuális értelmezések idején jelent meg. Ezt a megközelítést Reinhart Koselleck javasolja, aki esztétiként írta le az idő-szerűség és a történelem jelentésének értelmezését az európai filozófiai gondolkodáson belül.³¹

Koselleck arra volt kíváncsi, hogy az európai gondolkodók hogyan látták a kapcsolatot a múlt és a jövő között, és ezek a kapcsolatok hogyan és miért változtak idővel. Röviden: az ő észrevétele az, hogy a 16. század végéig az idő fogalma az európai gondolkodásban jelentősen eltért a mai értelmezéstől. A középkori időfogalom egyik sajátos aspektusa az volt, hogy az akkori aktív filozófusok és történészek számára a múltbeli történelmi események soha nem voltak szigorúan „ott”. Ehelyett bizonyos történelmi események metafizikai jelentései azonnali és elérhető jelenlétben voltak, hogy segítsék az embert megérteni, mi történik az itt és mostban. Ez például lehetővé tette a festők számára, hogy kortárs ruházatban jelenítsenek meg történelmi csatahősöket, vagy vallási motívumokat ábrázoljanak jelenkori motívumokkal.³² Ebben a felfogásban a jelenet főként a múltbeli esemény és eszkatológiai elv folytatásának vagy visszatérésének tekinthető.³³

A jelen tanulmányban helyet kapó elemzés szempontjából fontosnak tartottam az epokalizmus fogalmának csatolását egy posztoszocialista síremlék mint önkép kapcsán, éppen az előző részben tárgyalt transzhisztórikus emlékezés miatt, amely nemcsak hordozza, hanem meg is jeleníti a memória etikájában rejlő hallgatóságos konfliktusokat.

³⁰ OSRECKI (2015), 134.

³¹ KOSELLECK, R. (2004): *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press.

³² I. m. 9.

³³ I. m. 26.

Epokalizmus és allochronizmus vagy párhuzamos különidejűség

A jelen tanulmány alapjául szolgáló történet tehát Ágoston története, aki elmesélte egy interjúban (Ágoston 2011) az ő és felesége előregyártott síremlékének a történetét.³⁴ Feleségével elhatározták, hogy az ő szülei közvetlen szomszédságában kívánják felállítani síremléküket, amely teljesen megfelel a szülők fejfájának. Pontosan ugyanolyan anyagból készüljön, ugyanolyan méretekben. Ez a síremlék valamikor a rendszerváltás előtt el is készült. A rendszerváltás után viszont új feliratozás került a fejfára, amelyen megjelent már az, hogy aki itt fog nyugodni, az „VITÉZ”, a születési dátum, utána vonal, és a dátumok alá az is odakerül, hogy „kántortanító”, ami a rendszerváltás előtt nem volt a sírfeliraton.

Ebben a történetben nemcsak az átmenetiségben jelentkező lyukak találhatók meg, hanem benne van a párhuzamos különidejűség jelensége is, amelyet az átmenetiség megszűnésének egy járulékos okaként fogok fel.

Johannes Fabiánnak a *Time and the Other* című könyvét olvastam, amit az 1980-as években adtak ki.³⁵ Ebben leírja az allochronizmus fogalmát, a különidejűségeket. A nyugati felsőbbrendű kultúrában kutató felsőbbrendű fehér ember hogyan tekint a gyarmatokon élő alsóbbrendű, „primitív” törzsi kultúrákra, a kutatottakra. Ő úgy szemléli a kutatás tárgyát, mint egy más időben és más térben és kulturális szinten élő közösséget. Ő az Európai, és lehetőleg legyen brit. Nos, ezt vetítettem én a saját erdélyi helyzetemre, hogy ebben a síremléktörténetben hogyan jelennek meg az identitáskonstrukciók és az ezek közötti párhuzamok, ami a rítusban mint jelentés termelésben és értelmezésben, kommunikációban jelenik meg.

A zsákutcák akkor keletkeznek, amikor ugyanazon személy párhuzamos élettörténetei között jelennek meg az úgynevezett rituális lyukak. Olga Shevchenko a posztoszocialista társadalmat és az abban megjelent lyukakat egy minden oldaláról meghuzigált szőnyeghez hasonlítja. Mivel feszül minden oldalról, ezért ebben a társadalmi

³⁴ Interjú Ágostonnal, 2011.

³⁵ FABIAN, J. (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.

szövetben lyukak jelennek meg. A lyukak között lyukak vannak, de a lyukak körüli szövetrészek kommunikációja nagyon problémás. Nos, én abban látom a rítusok felszámolódásának a lényegét, hogy az egyén beleszorul időnként ezekbe a rituális lyukakba – példának okáért egy-egy szertartás alkalmával –, és átértelmeződik az identitása. Átvetem egy számomra tetszetős megfogalmazást, hogy annyira hozzászoktunk a krízishelyzethez ebben a hosszúra nyúlt átmenetiségben, hogy az átmenet helyett ugrások jelentek meg. Közép-Kelet Európában kitermelődött egy úgynevezett hibrid identitás. Ennek a hibrid identitásnak járulékos eleme az 1989 előtti szocialista és a '90 utáni fogyasztói identitás, amely között nincs meg az a klasszikus antropológiában leírt átmenet, amelyhez hozzászoktunk. Ehelyett mozaikszerűség van. Esterházy Péternél olvastam az átmenetek hiányáról.³⁶ A rítusban résztvevő egyén, aki időnként beleszorul egy-egy rituális lyukba vagy hézagba, értelmezi a kontextusát, amelybe beleszorult, valamilyen jelentést hoz létre. Ezzel azt akarom mondani, hogy az individuumok értelmezési tartományán belül születnek meg a jelentések, ami az átmenti rítusok felszámolódásának, megszűnésének másik tünete.

A továbbiakban az előregyártott síremlékállítást úgy fogom fel, mint rítust, amely identitásformáló is. A rítus identitásformálásának egyik közvetlen jellemzője a rítuson belüli vitalitás félreértése: a rítusban résztvevő egyén szubjektív állapota tulajdonképpen egy egyvelege a felcsigázásnak, eksztázisnak, eltompulásnak, önvésztsének és hallucinációnak.³⁷ Mindezt Durkheim felbuzgásnak, vitalitásnak, pezsgésnek nevezi. Durkheim rituális modelljében a szerepek szubjektív megélésének félreértése igen jelentős hangsúlyt kap, bármi is legyen az ezt az állapotot kiváltó ok a háttérben. Ezért például a totem és az azt átítató mágikus erő teljesen azonosul mint a társadalmat szervező absztrakt kohéziós erő, amely máris az istenség megalkotását eredményezi. Ez az odatulajdonítás, a belevetítés folyamata, amikor valamit felruházunk, eltúlozunk, valaminek többletet tulajdonítunk, ami valójában nincs benne a tulajdonított tárgyban vagy jelenségben. Az már világosan látszik számos alapkutatási adatból, hogy az egyének szubjektív állapotának a manipulálása egy bizonyos helyzetben – mondjuk egy rítuson belül – különböző,

³⁶ ESTERHÁZY Péter (2000): *Harmonia Caelestis*. Budapest, Magvető. 94.

³⁷ DOUGLAS, A. M. (2002): Behavior, Belonging, and Belief. A Theory of Ritual Practice, In: *Sociological Theory*. 20, 3. 360–380. 366.

szándékosan vezérelt gyakorlatokkal, mint undor, szexuális izgalomkeltés, nagyon könnyen vezet az adott állapot félreértéséhez; természetesen az állapotot kiváltó okok tetszőleges kiválasztásával és kombinálásával a manipuláló részéről.

Ezek az okok változnak, és olyan elemekhez vannak kötve, mint zene, humor, együttérzés, düh vagy agresszió.³⁸ A rítus által kiváltott hatás következőképpen szorosan hozzátapad a résztvevők tudatállapotához, a pillanatnyi helyzet által kiváltott lényegi identitáshoz.³⁹ És nemcsak hozzátapasztja a résztvevőt e helyzetben megélt identitásához, hanem kötődés és függőség alakul ki – egyfajta hit – ezen pillanatnyi identitáslényeg fontosságához és szentségéhez tapadóan. A totem látszólagos képessége, hogy nagyon mélyen befolyásolja a rítus szereplőjét, és egyben rendkívül meggyőző jele annak, hogy az egész világ felett hatással van, illetve nemcsak az adott rítus helyzetét, hanem a tágabb univerzumot is hatása alatt tartja. Bármilyen hatás, ami ezen rituális szituáción kívül esik annak a különleges másságnak lesz tulajdonítva, amivel a rítus szereplője kapcsolatba került a rítusban másokkal, és a másokkal való együttlétben megélnék egyfajta kölcsönös együvé tartozást, összetartozást. Bár Durkheim a rítuson belül az egyének állapotával foglalkozik, azt is tudja, hogy az egyének állapota a köztük levő viselkedést is befolyásolja. Ez az egymással szembeni viselkedés alakítja ki az összetartozást és a hitet. Tehát három elemről van szó: a cselekvés motivációjának a csúsztatása, a cselekvésnek magának a létjogosultsága és az önkép.

Narratív identitás mint önképelem

Paul Ricoeur szerint a „narratív identitás” kifejezést a missziós én szociokulturális meghatározásakor használjuk, amely a nyelv közegéhez és a beszélő kultúrspecifikus narratív kompetenciájához kötődik.⁴⁰

³⁸ ZILLMAN, Dorf (1978): Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions, In: John H. Harvey, William Ickes, Robert F. Kidd, *New Directions in Attribution Research*. New York, Psychology Press. 342.

³⁹ DOUGLAS (2002), 367.

⁴⁰ RICOEUR, P. (1991): Narrative Identity, In: *Philosophy Today*. 35, 1: 73–81.

Ahhoz, hogy megértsük az én és a narratív elvek közötti kapcsolatot, a narratív identitást Ricoeur úgy értelmezi, mint „azon identitásfajta, amelyet az emberek a narratív funkció közvetítésével szereznek”.⁴¹ Ricoeur önképkoncepciójában két kifejezést különböztet meg: egyrészt az „identitás–önazonosság”-ot (identité–idem), ami azt jelenti, hogy egy személy idővel folyamatosan azonosítható ugyanazon személyként.⁴² Az idem–identitás lehetővé teszi az én stabilitását és állandóságát az idő múlásával. Másrészt Ricoeur egy „identitás mint azonosság”-ról (identitasazonosságról) beszél, amely ellentét az elidegenedéssel és a különbözőséggel; bár egy személy idővel azonosnak tekinthető, de az is lehetséges, hogy ez a személy idővel változik.⁴³

Összefoglalva, az identitáselemzésnek legalább két szempontja van: az azonosság és a változékonyság. Az önazonosságot születéstől a halálig ugyanazzal a névvel lehet nevezni, bár a fizikai megjelenés, a gondolkodás és a cselekvés idővel változik. Ricoeur azt is megmutatja, hogy az én vagy az én személyes identitása hogyan vezethető le a narratív identitásból. Egy adott elbeszélésben fellelhető identitásunk csak egy narratív elv korrelációjának „disszonáns egybeeséseként” tekinthető, amely az én tágabb értelemben vett eseményei összetett területének, vagy a tágabb értelemben vett ön-történetek összevonásának alapjául szolgáló mechanizmus.⁴⁴ Egy ön-történetben egy személy narratív identitása az adott résztörténet főszereplőjéből származik. Ricoeur ezt a folyamatot „az én narratíva általi újraformázásának” nevezi.

A „narratív identitás” fogalmát nagyon alkalmasnak tartom egy olyan ember identitásformálására, önképtelmezésére, aki egy másik rendszerből érkezve, identitását próbálja újraformázni az 1989-es romániai események után. Ágoston önkép alakulásának elemzésére igen alkalmasnak mutatkozik egy kutatás, amely a német misszionáriusok identitásértelmezésével foglalkozik.

Az önképbeni szorongás és identitásvesztés mint lehetőség megjelenítődik Ágoston előregyártott síremlékében. Az önképbeni szorongást korábbi pszichológiai kutatások a misszionáriusok identitásvesztésével kapcsolatosan tanulmányozták.

⁴¹ I. m. 73.

⁴² I. m. 74.

⁴³ I. m. 74.

⁴⁴ I. m. 77–78.

A misszionáriusok szorongásával, identitásvesztésével és mentális egészségével kapcsolatos kutatások⁴⁵ nagymértékben hozzájárultak az önképbeni identitásnak és rugalmasságnak a megértéséhez.⁴⁶ Az otthoni kultúrájukba való újbóli belépéskor a misszionáriusokat „jelentős másik”-nak nézték.⁴⁷ A másságot a misszió területén a más valóságok vagy a nem keresztény hívőkkel folytatott érintkezések szempontjából a kulturális és pszichológiai különbségek tapasztalatainak fényében vizsgálták.

A kutatás elsősorban a misszionáriusi önmegértés perspektívájára összpontosít, és feltárja cselekvéseik jelentéseit, amelyek másoknak a keresztény hitre való térítésére és átalakítására irányulnak.

Ebben az összefüggésben különösen fontosak a misszionáriusok személyes élettapasztalatai, amelyek a mindennapi beszélgetéseken keresztül alakultak ki, és szöveges tartalmakként elemezhetőbbé váltak a verbális kommunikáció és a kutatás számára. A misszió összefüggésében ez több oknál fogva is fontos: egyrészt saját vallási tapasztalataikat dolgozták fel, illetve az elbeszélésekben résztvevő személyek tapasztalatait elemezték.⁴⁸ A narratívák mint jelentések a szövegek a célorientációját jelölik, az ok-okozati összefüggéseket. Ezek a szövegek, mint rögzített tapasztalatok, gyakran töredezettek és epizodikusak. Az elbeszélő elsősorban egy elképzelt közönség háttérében áll, amely közösségnek a bemutatása, narratívájának elemzése a várható cél. Bár az elbeszélő számára a történet jelentése és szerkezete magától értetődő, ezt mások számára is érthetővé akarják tenni, és ezáltal igazságát hitelesíteni. Egy történetben a narrált én nemcsak aktívan tárgyal, hanem egy személy azonosságát is láthatóvá, hozzáférhetővé teszi. Maik különböző szintű pszichológiai elemzések és kulturális perspektívák által formálja újra a narratív identitást a misszionáriusok történeteit véve alapul.⁴⁹ A narratív identitás megfogalmazásakor szükséges ismernünk az én különböző közlési módjait, ahogy egy ember képes kifejezni ön-

⁴⁵ SELBY S., BRAUNACK–MAYER, A. (2011): Special People? An Exploratory Study into Reentering Missionaries' Identity and Resilience, In: *Journal of Religion and Health*. 50, 4. 1007–1023.

⁴⁶ MAIK, A. (2015): Missionary Self-Perception and Meaning-Making in Cross-Cultural Mission. A Cultural Psychological Analysis of the Narrative Identity of German Protestants, In: *Transformation*. 2015. 1.

⁴⁷ I. m. 2.

⁴⁸ I. m. 3.

⁴⁹ I. m. 4.

magát. A narratív identitás az „a sajátos mód, ahogy egy ember kimunkálja önazonosságát konkrét kölcsönhatásokban, mint narratív megjelenítése és feltárása az ő saját személyiségének a konkrét helyzet függvényében”.⁵⁰ A megformázott narratív én három elválaszthatatlan perspektívából közelíthető meg:

a. A személyes élettörténet hangsúlyt kap az önelbeszélésben, egyben útmutató a személy vallásosságának a megértéséhez és ahhoz, ahogy az a személy az ént és a világot egyensúlyba hozza. Az egyén számára az élettörténet lehetővé teszi a cselekvést, a szakmai alkalmasságot, szaktudást és a mások szemléletét.⁵¹ A kulturális pszichológiai elemzés csak az egyéni történetekben érdekelt, illetve a beszélő első kézből származó, mindennapi történeteinek válogatott szerkezeteiben, és nem egy leélt élet teljes történetével foglalkozik.⁵²

b. Az önéletrajzi interjúk mint az interakciók rögzített eseményei azért voltak lejegyezve és elemezve, hogy jobban megértsük a misszionáriusok önéletrajzi narratíváinak cselekedeteit és tapasztalatait.

c. Egy önéletrajzi interjúban elmondott saját történet kulcsfontosságú módja a személyes identitásépítésnek, amely a mássággal/másikkal szemben kialakult mindennapi tapasztalatok terméke. Analitikusan fogalmazva, a narratív identitás elsősorban az egyén identitásával való munka és fejlődés eredménye. Az önéletrajzi interjú folyamatában Ágoston a nyelv közegévé válik; a megélt tapasztalatok helyszínékké alakulnak át az ő személyes történetben. Miután a narráció befejeződött, az én-elbeszélés tárgyilagos értelme a szöveggé átírt interjúban szakaszcsoportra szakaszcsoportra elemezhetővé vált.

Ilyen értelemben az Ágostonnál létrejött szubjektív identitás a következő három szempontból kerül alku tárgyává: az első szempont szerint Ágoston változatlan marad élettörténetén keresztül. Ezzel egy időben ő folyamatosan alkalmazkodik a különböző adódó

⁵⁰ DEPPERMAN, A. – LUCIUS-HOEHN, G. (2004): *Rekonstruktion Narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse Narrativer Interviews* [Reconstruction of Narrative Identity: A Workbook to Analyse Narrative Interviews]. Wiesbaden, VS. 55.

⁵¹ MAIK (2015), 5.

⁵² STRAUB, J. – ARNOD, M. (2009): Acting as Missionaries: The Religious Self in Intercultural Practice. Reading Autobiographical Narratives by Young Protestants through Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, In: van Belzen, Jacob A. – Geels, Antoon (szerk.): *Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives*. Amsterdam – New York, Rodopi. 325.

és változó helyzetekhez. Ez Ágoston identitásának diakronikus jellegét tükrözi. A másik szempont az üzenet szempontjából közelít, vagyis amikor az én a mással találkozik, és itt két szélsőségről beszélhetünk: egyrészt az egyedi, állandó és személyes vonatkozásait mutatja az egyén, másrészt az egyén különböző tulajdonságairól van szó, amely a másikkal hasonlít.⁵³ A harmadik szempont felismeri, hogy az egyén cselekvései és tapasztalatai vagy belülről, az énből származnak, vagy az egyént meghaladó, külső ráhatásként történnek, pl. a marxista-leninista ideológia kiváltotta változások az Ágoston életében.

A szorongás, mint önképelem

Ágoston elmondása szerint az előregyártott síremlék a szorongás szükségszerűségéből bontakozott ki. A nagyobb család elment a faluból, városra költözött, és egyáltalán nem volt biztos abban, hogy gyermekei vagy unokái gondozni fogják a sírt. Ezt ő szégyenként éli meg, ha majd a sírja begyomosodik (Ágoston, interjú – 2011). Ezért tartották fontosnak a feleségével, hogy előre elkészíttessék a végső nyughelyet, s azt betonlapokkal lefedjék, hogy így biztosítva legyen a sírhely gondozottsága is.

A tágabb szociális kontextust vizsgálva viszont a szorongás mint önképelem szorosan kapcsolódik a határ fogalmának alakulásához. Legalábbis azokhoz a tágabb értelemben vett értelmezésekhez, amelyek az elmúlt harminc évben a határ fogalmához csatolhatók.

A határok elvesztése azonban félelemmel és szorongással is jár. A határok azért fontosak, mert mutatják, „ahol egy dolog kezdődik és ahol egy másik véget ér”. E nélkül „káosz lenne az eredmény”. A határok lehetővé teszik számunkra, hogy meghatározzuk önmagunkat. Az én nem határozható meg a másikkal való hivatkozás nélkül – az, aki nem tetszik, vagy az a „másik”, aki nem én vagyok.⁵⁴ Ez az európai értelemben vett identitás paradoxona: a határok leküzdése az európai integráció folyamán egyrészt az ünneplés oka, másrészt a személyazonosság elvesztésével kapcsolatos aggodalom oka is.

⁵³ MAIK (2015), 6.

⁵⁴ SMITH, A. D. (1992): National Identity and the Idea of European Unity, In: *International Affairs*. 68. 75.

Személyes identitásunk meghatározása szempontjából fontos a társadalomtudatunk, amely segít abban, hogy megértsük magunkat.⁵⁵ Amikor folyamatosan észleljük a másikat vagy a külföldieknek a jelenlétét, ez pusztító hatással is lehet az önbecsülésünkre, a viselkedésünkre és a társadalomban a tolerancia meghonosítására. A negatív identitás megakadályozza a teljes emberi identitásunk elérését, teljes mértékben hozzájárul a szélesebb társadalomhoz. Ágoston esetében a másság-identitás mint transzhisztorikus önkép által hordozott moralitás olyan mértékű szorongást hordozott magában, ami őt arra készítette, hogy az 1989-es változások után lényegesen megváltoztassa előregyártott síremlékét. Egyéni önképe szintjén a másság és asszimiláció feszültsége morális válságba torkollt.

Ritualizáció. Emlékezés, emlékmű

A tágabb kutatási kontextust a strukturális egzisztencializmusba lehet beágyazni. Ebben a kutatási kontextusban Van Gennep a rítus szerkezetében hagyományosan három egymás utáni fázist különböztet meg. Először beszél az előkészítő fázisról, amit a közbeeső/liminális/communitas fázisa követ, majd a reintegrációs fázis zárja le az átmeneti szertartások hagyományosan lineáris struktúráját.⁵⁶

Én ezzel a klasszikus modellel tovább foglalkozom, tudván azt, hogy egyelőre nincs jobb. Azt vizsgálom, hogy ezek a fázisok hogyan cserélődnek fel, hogyan maradnak ki, illetve hogyan maradnak meg a rituális lyukak között Ágoston síremlékállítási rítusában. Itt még nagyon fontos hatással van Victor Turner szimbólumelmélete, ahogy ő a szimbólumot egy kétpólusú entitásnak nevezni meg,⁵⁷ ahol a jelentés az értelmi és a morális pólus között jön létre. Ő tehát két pólus közé szervezi a szimbólumot, és ahogy ezek a pólusok beszélgetnek, megjelenik, létrejön a jelentés. Ezt a modellt kapcsoltam Ágoston előregyártott síremlékkészítéséhez mint ritualizációhoz. A rítus az önközlésnek egy

⁵⁵ GRACE, J.-S. K. (2014): Foreign Women: Ezra, Intermarriage and Asian American Women's Identity, In: *Feminist Theology*. 22, 3. 244.

⁵⁶ GENNEP, Arnold van (1908): *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.

⁵⁷ TURNER, Victor (1967): *The Forest of Symbols*. New York, Cornell University Press.

nyelve, ahogy az egyén létrehozza a maga rítusát, és azonosul vele.⁵⁸ A rítus nem valami felé mutat, nem elmond valamit, hanem a rítus azonosul azzal, amiről beszél.

Amint erről már szó volt az előbbiekben, az Ágoston által elmondott élettörténetből kiderült, hogy ő 1948 előtt kántortanító volt, és akkor választania kellett, hogy tanító vagy kántor marad (interjú – Ágoston, 2011). Ő a kántorságot választotta, és ezzel egyidejűleg beszervezték, és az állambiztonsági hálózatban dolgozott. Az 1989-es változások előtt, amikor készült a síremléke, akkor ezt nem tárta fel, nem vállalta fel. Utána teljesen feljavított identitással rendelkező síremléket látunk. A régit, az 1980-as években készült síremléket, nem látjuk, csak a mostanit. Most írja, hogy *vitéz*, mikor született, és azt, hogy kántortanító. A síremlék létrehozása a krízishez való viszonyulás reakciója. A nagycsalád elment a faluból, és tükrözi az öreg szülők posztoszocialista identitását, amely újfajta rítusok létrejöttét eredményezi. Ezek az újfajta rítusok a kanonizált egyházak által gyakorolt rítusok mellett a társszerzési rítusok megjelenését eredményezik. Itt az egyén értelmezése, akarata, az egyén eszközei, az egyéni történetek, a biográfia az, ami egyre jobban előrenyomul.

Nagyjából arról van szó, hogy a történetek, a hitek, az erkölcsi és társadalmi kódok, a rítusok, a támogatócsoportok, a közös háló támogatja az egyént, vezeti és megtartja egy közösségben, ad egy közös identitást, ahogy a közös célok és a személyes élet és a történelem jelentése egy közös örökséggé kovácsolódik. Ilyenek például a megemlékezések, az Ágoston előregyártott síremléke. Ebben a személyes emlékéllítésben nemcsak Ágoston, hanem a közössége is tudatosodhat abban, hogy ő egyfajta eredettörténetet él át egy adott narratíván keresztül. Ennek az eredettörténetnek, ami valamikor a múltban játszódtott le, most itt a jelenben is átélhető, tapasztalható valóságát éli meg a feltárás, a megnyilatkozás és az elrejtés morális feszültségében. Egy emlékezésláncon egyrészt kapcsolódik az egyén az ősökhöz, a múlthoz, másrészt a múlt válik a jelenben láthatóvá, tapasztalhatóvá. Ágoston emlékezésében megtalálhatjuk a különböző típusú emlékezés-jelleget: dogmatikus, misztikus, vannak érzelmi és értelmi kötődések, van aktív és passzív örökségmegemlékezés. Ezekhez mind hozzacsatolódnak különböző személyek és intézmények.⁵⁹

⁵⁸ RAPPAPORT, A. Roy (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.

⁵⁹ ASSMANN, A. (2011): *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. New York, Cambridge University Press. 120.

Könyvészet

- AGAMBEN, G. (1999): *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- APPADURAI, A. (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.
- ASSMANN, A. (2011): *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. New York, Cambridge University Press.
- BENEDICT, R. (1983): *Race and Racism*. London, Routledge & Kegan Paul.
- BERGER, P. – LUCKMANN, T. (1989): *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Anchor Books Doubleday.
- BOURDIEU, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Ford.: R. Nice. Cambridge, Cambridge University Press.
- DANIELE, H. L. (2000): *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- DEMMRICH, Sarah – WOLFRADT, Uwe – DOMSGEN, Michale (2013): Dissociation in Religion and Spirituality: God Images and Religious Rituals in the Context of Dissociative Experiences among a Sample of German Adults, In: *Journal of Empirical Theology*. 26. 229–244.
- DEPPERMAN, A. – LUCIUS-HOEHN, G. (2004): *Rekonstruktion Narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse Narrativer Interviews* [Reconstruction of Narrative Identity: A Workbook to Analyse Narrative Interviews]. Wiesbaden, VS.
- DOUGLAS, A. M. (2002): Behavior, Belonging, and Belief. A Theory of Ritual Practice, In: *Sociological Theory*. 20, 3. 360–380.
- DU GAY, P. (2003): The Tyranny of the Epochal: Change, Epochalism and Organizational Reform, In: *Organization*. 10, 4. 663–684.
- ESTERHÁZY Péter (2000): *Harmonia Caelestis*. Budapest, Magvető.
- FABIAN, J. (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.
- FLIKKE, M. (2006): *Cuban Museums and Afro-Cuban Heritage. Fragments and Transition in Daily Life*. PhD thesis. Harvard, Harvard University.
- FREDERIK, L. (1990): Preemptive Nostalgia and La Batalla for Cuban Identity: Option Zero Theater, In: HERNÁNDEZ-REGUANT, A. (1990): *Cuba in the Special Period: Culture and Ideology in the 1990s*. New York, Palgrave Macmillan. 89–104.
- GENNEP, Arnold van (1908): *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.
- GONZÁLEZ, P. A. (2016): Transforming Ideology into Heritage. A Return of Nation and Identity in Late Socialist Cuba? In: *International Journal of Cultural Studies*. 19, 2. 139–159.
- GRACE, J.-S. K. (2014): Foreign Women: Ezra, Intermarriage and Asian American Women's Identity, In: *Feminist Theology*. 22, 3. 241–252.

- GULLESTAD, M. (2005): Normalising Racial Boundaries: The Norwegian Dispute about the Term 'neger', In: *Social Anthropology*. 13. 27–46.
- HERZFELD, M. (2006): Spatial Cleansing, In: *Journal of Material Culture*. 11. 127–149.
- INGLIS, D. (2014): What Is Worth Defending in Sociology Today? Presentism, Historical Vision and the Uses of Sociology, In: *Cultural Sociology*. 8, 1. 99–118.
- JAMESON, F. (1983): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York, Routledge.
- KOSELLECK, R. (2004): *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press.
- LICHTBLAU, K. (1995): Sociology and the Diagnosis of Times or: The Reflexivity of Modernity. In: *Theory, Culture & Society*. 12, 1. 25–52.
- MAIK, A. (2015): Missionary Self-Perception and Meaning-Making in Cross-Cultural Mission. A Cultural Psychological Analysis of the Narrative Identity of German Protestants, In: *Transformation*. 2015. 1–16.
- MARGALIT, A. (2002): *The Ethics of Memory*. Cambridge, Harvard University Press.
- MARIEN, M. (1977): The Two Visions of Post-Industrial Society, In: *Futures*. 9, 5. 415–431.
- OSRECKI, F. (2015): Constructing Epochs: The Argumentative Structures of Sociological Epochalisms, In: *Cultural Sociology*. 9, 2. 131–146.
- RAPPAPORT, A. Roy (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RICOEUR, P. (1991): Narrative Identity, In: *Philosophy Today*. 35, 1. 73–81.
- SAVAGE, M. (2009): Against Epochalism: An Analysis of Conceptions of Change in British Sociology, In: *Cultural Sociology*. 3, 2. 217–238.
- SELBY S., Braunack – MAYER, A. (2011): Special People? An Exploratory Study into Reentering Missionaries' Identity and Resilience, In: *Journal of Religion and Health*. 50, 4. 1007–1023.
- SHEVCHENKO, O. (2002): 'Between the Holes': Emerging Identities and Hybrid Patterns of Consumption in Post-Socialist Russia, In: *Europe-Asia Studies*. 54, 6. 841–866.
- SMITH, A. D. (1992): National Identity and the Idea of European Unity, In: *International Affairs*. 68. 55–76.
- STRAUB, J. – ARNOD, M. (2009): Acting as Missionaries: The Religious Self in Intercultural Practice. Reading Autobiographical Narratives by Young Protestants through Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, In: van Belzen, Jacob A. – Geels, Antoon (szerk.): *Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives*. Amsterdam – New York, Rodopi. 319–368.
- SVENDSEN, S. H. (2014): Learning Racism in the Absence of 'Race', In: *European Journal of Women's Studies*. 1. 9–24.

- ZILLMAN, Dorf (1978): Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions, In: John H. Harvey, William Ickes, Robert F. Kidd, *New Directions in Attribution Research*. New York, Psychology Press. 331–366.
- TILLICH, P. (1951): *Systematic Theology*. Vol. I. Chicago, University of Chicago.
- TURNER, Victor (1967): *The Forest of Symbols*. New York, Cornell University Press.

*BÁLINT Ágnes*¹:

Káromkodásból katedrális: lelkigondozás és spiritualitás összefüggései *Jób könyvében*

Abstract. A Cathedral Built on Swearing?

Interrelations between Counselling and Spirituality in the Book of Job.

Given its enormous exegetical potential, pastoral care could clearly lay hold more of the Book of Job's kerygmatic rather than its psychological certainties. In addition to the Book of Job being often read as a case study about the suffering person's sense of justice and quest for meaning, Job's experience has a spiritual overtone as well: he is faced with the question of the true nature of God and the need to find an adequate human response to it. Also, the Book is indicative of how people respond to the suffering and what witness and support they offer. In this paper, I evaluate the counselling strategies in the Book of Job identified by Manfred Oeming. I pay special attention to Job's wife, and I argue that she should not be considered a proper counsellor, as she herself is stricken by the same tragic events as is Job. Instead, she is a fellow sufferer, although acknowledged as such only by extracanonical literature. What is more, she may be identified as the partner or the first and foremost caregiver of the sufferer whose challenges and difficulties remain unidentified, unspoken of, and unaddressed most of the time. As for the spiritual issues aroused by suffering, I suggest that both counsellor and counsellee must reach spiritual maturity to be able to understand and accept their experience of suffering as a genuine experience of God, and so, given time, this may make space for God's theophany and healing presence.

Keywords: Book of Job, suffering, spirituality, pastoral care, counselling, fellow sufferer, caregiver

¹ Doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
e-mail: agnes.balint@gmail.com.

Minden gyakorlati teológiának és pasztorációnak a szenvedés a kezdőpontja, Jürgen Moltmann kifejezésével: az élet nyitott sebe ebben a világban.² *Jób könyve* örök aktualitását éppen onnan nyeri, hogy a szenvedés állandóan jelen van a világban. Feloldhatatlan paradoxon, hogy Jób és feleségének konkrét tapasztalatait, fájdalmai magyarázatot, értelmezést kívánnak, mégis „el nem múló emberi tapasztalat, hogy a nyers élet soha nem fér bele egy magyarázatba”.³ Jóbban ennek ellenére a szenvedő ember prototípusát látjuk, akinek tanúságára, helyzetére teológiai is reflektálunk, és ezzel kísérletet teszünk arra, hogy a fájdalom fiziológiai jelenségén túl a szenvedésnek valamiféle értelmet tulajdonítsunk. A végleges válaszok helyett azonban legtöbbször csak a kétely marad, hogy vajon az értelemkeresés nem gyengeségünk és kiszolgáltatottságunk beismerése-e, miközben a szenvedés felszámolására tett kísérleteink csődöt mondanak. *Jób könyve* mégis megkerülhetetlen bibliai impulzus a szenvedő ember pasztorációjában.

Jób könyve olvasható esettanulmányként arról, milyen hatása van a szenvedésnek a szenvedő ember értelemtulajdonítására és igazságérzetére. De paradigmaticus esetnek tekinthető abból a szempontból is, hogy hogyan fordulnak a szenvedőhöz a körülötte lévők. Manfred Oeming különböző lelkigondozói stratégiákat különböztet meg *Jób könyve* alapján.⁴ Janet I. Ramsey szerint *Jób könyve* mintapélda lehet abban, hogy miközben nehéz kérdéseket vet fel a szenvedésről, és a könnyű válaszoknak ellenáll, a szenvedőt mégis végigvezeti azon az úton, amelyen számára feltárul a jobb jövő víziója.⁵ William Hulme szintén úgy véli, hogy annak ellenére, hogy nem valódi dialógusokban, hanem irodalmilag megformált versekben nyilatkoznak meg a könyv szereplői, *Jób könyve* mégis hűen mutatja be a lelkigondozói találkozások dinamikáját, és a könyvben bemutatott

² COOPER-WHITE, Pamela (2014): Suffering, In: Bonnie J. Miller-McLemore (szerk.): *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*, Chichester, Wiley Blackwell. 23.

³ BRUEGGEMANN, Walter: *Introduction to Old Testament: Canon and Christian Imagination*. Louisville: Westminster, John Knox Press, 2003. 294. – idézi Kizito Uzoma Ndugbu: (2020): Human Experience as the Point of Departure in the Wisdom Literatures: A Demonstration with the Book of Job's Engagement with the Problem of Human Suffering and Theodicy, In: *AJBT*. 3, 4. 19–34. 31. – A tanulmányban fellelhető idegen nyelvű idézeteket a szerző saját fordításában közli.

⁴ OEMING, Manfred – SCHMID, Konrad (2019): *Jób útja: A szenvedő ember stációi*. Budapest, L'Harmattan. 31–44.

⁵ RAMSEY, Janet I. (2011): First Do No Harm: Pastoral Care Informed by Job, In: *Word and World*. 31, 4. 367–373.

bölcsesség releváns a pasztoráció számára.⁶ Manfred Oeming egyenesen amellet érvel, hogy a kérügmátikus lelkigondozásnak, amely a dogmatikai diskurzus fogalmait használja, és amelyet Jób barátai képviselnek, ma is helye van, amikor a pasztorálpszichológiai irányzatok próbálnak felülkerekedni rajta.⁷

Jób könyvének nemcsak a szenvedés tapasztalatának teológiai vonatkozásait tekintve van jelentősége a pasztoráció számára, hanem a megélt spiritualitással kapcsolatban is. Jób hitének szembesülnie kell a kérdéssel: milyen Isten az, amelyik így cselekszik vele. Ez az a pont, amelyben a *Jób könyvének* tanulságai az egyéntől a közösség felé kitérítők, így nem véletlen, hogy Jób nemcsak a szenvedő embernek, hanem a szenvedő zsidó népnek is szimbólumává válik.⁸ A legátfogóbb spiritualitásdefiníciók az egyénnek az önmagához, a társas és természeti környezetéhez, illetve harmadsorban a transzcendenciához fűződő viszonyát foglalják hármasságba. *Jób könyvében* a megélt spiritualitás vagy kegyességi gyakorlat meghatározó Jób hitében és az életében bekövetkező események tapasztalati megélésében, és oly sok tanulsággal szolgál gyakorlati szempontból, mint gondolatainak, fájdalmas monológjainak tartalma a könyv teológiai-bölcséleti kérdésfelvetése szempontjából.

Írásom célja reflektálni arra, miként hasznosítható *Jób könyve* a lelkigondozásban és a pasztorációban. Egyfelől kritikailag értékelem *Jób könyvének* a Manfred Oeming által azonosított lelkigondozói stratégiáit, különösen a Jób feleségére vonatkozó megállapításait kívánom új szempontok alapján árnyalni. Másfelől a spiritualitás helyét és jelentőségét keresem a szenvedéstapasztalatok lelkigondozói értelmezésében *Jób könyve* alapján.

⁶ HULME, William: Pastoral Counseling in the Book of Job, In: *Concordia Journal*. April 1989. 121–138. 121.

⁷ OEMING – SCHMID (2019), 42 [kiemelés az eredetiben].

⁸ A könyv keletkezését az ósyták idejére tevő tradíció mellett létezik egy másik, amely a babiloni fogság élményanyagát véli Jób egyéni történetében felfedezni; ez az értelmezési vonulat a holokauszt eseményeiig tart (SUOMALA, Karla R. (2011): The Taming of Job in Judaism, Christianity, and Islam, In: *Word and World*. 31, 4. 397–408). A keretelbeszélést teszi a Kr. e. 2. évezredre Ronald E. Hopson és Gene Rice, és a költői részek születését, a keretelbeszéléssel való összeszerkesztést pedig Jeremiást követő, de még a Deutero-Ézsaiást megelőző időre. HOPSON, Ronald E. – RICE, Gene (2008): The Book of Job as a Resource for Counseling, In: *The Journal of Pastoral Care & Counseling*. 62, 1–2. 87–97. 88.

Lelkigondozó és lelkigondozott pozíciója

Manfred Oeming megállapítását, miszerint a kériumatikus lelkigondozást *Jób könyve* kapcsán előbbre valónak kell tartanunk a pasztorálpszichológiai megállapításokkal szemben, teljes mértékben osztom. Ezért meglepő, hogy Oeming maga is gazdagítja a szakirodalmat ezzel ellentétes megállapításokkal. *Jób könyvét* nevezi „önsegítő könyvnek”, „tanácsadó kalauznak”, állítja, hogy „iránytű útvesztőbe kerülteknek”, „orvosi kompendium a betegség pszichológiai hatásainak kezeléséhez”, „tanácsadó kézikönyv traumatizált egyének fizikai és pszichológiai szenvedéseinek enyhítésére”.⁹ F. Rachel Magdalene például részletesen feltárja a verses részek alapján azokat a testi-lelki tüneteket, amelyeket Jób átélt, a metaforikus kifejezésekkel Istennek tulajdonított cselekményeket is ideértve:¹⁰ testi fájdalmak, lelki szenvedés, zúgolódás, bezártság, kapcsolatok hiánya, düh, harag, alvászavar, rémálom, étkezés nehézségei, érzelmi vihar, szorongás, félelem, méltóság elvesztése, a közösség utálata, elidegenedés, vád Isten ellen, szegény, halálvágy stb. Ezek a megállapítások mégiscsak fontosak abban, hogy a lelkigondozott azonosulni tudjon Jóbbal.

Egyrészt nagyon sokféle nyomorúság éri Jóbot: anyagi veszteségek, egzisztenciális kiszolgáltatottság, betegség, munkaképtelenség, közeli hozzátartozó halála miatti gyász, elégtelenség érzet, magányosság, kivetettség, kompromittálódás jellemzi. Nehéz olyan embert találni, akinek nála több oka lehetne a panaszra; sokféle emberi helyzettel párhuzamba állítható a tapasztalata. Másrészt azért is könnyű a szenvedő Jóbbal azonosulni, mert nemigen tudja az ember önmagát Jóbot meghaladó erkölcsi magaslatra helyezni. Jób feddhetetlen, igaz, istenfélő, tartózkodik a bűntől – vagyis nem szolgált rá mindarra, amit át kellett élnie, és ha felsorolt kvalitásaival nem is, de azzal, hogy jobbat érdemelne, hogy nem szolgált rá a szenvedésre, ma a legtöbb ember azonosulni tud. Jób sem talál önmagában választ a miért kérdésére.

Jób barátai „elmennihez hozzá, hogy részvéttel vigasztalják” (2,11). A vigasztalás megfelelő célja a látogatásnak és találó kifejezése a lelkigondozó motivációjának is. Ott kell kezdeni, ahol a másik van, ez Ruth Bang alaptétele a segítő beszélgetésről.¹¹ Ez a hely egyszerre fizikai és lelki hely – a Jób-hagyományban a beteg Jób különféle helyeken

⁹ OEMING – SCHMID (2019), 8.

¹⁰ MAGDALENE, F. Rachel (2003): Job's Wife as a Hero: A Feminist-Forensic Reading of the Book of Job, In: *Biblical Interpretation*. 14, 3. 209–258. 224–225.

¹¹ BANG, Ruth (1980): *A célzott beszélgetés: a beszélgetés mint gyógyító és nevelő eljárás*. Budapest, Tankönyvkiadó.

tartózkodik, amelyek mindenike a tisztátalansága miatt elkülönített, a közösségtől távol eső, magányos hely. Látna állapotát, a gyász külső jegyeit öltik magukra, és hét napon át csendben ülnek mellette. Ez átvitt értelemben is megérkezés oda, ahol Jób van, a néma hallgatásba. Ez a csend a feltétele annak, hogy Jób felnyissa ajkát, és panaszának utat engedjen. Amikor viszont megszólal, és születése napjára átkot mond, mintha már nem tudnák követni őt a saját útján, megrettennek fájdalma valódi mélységeitől, védekező pozícióba helyezkednek, értelmezésük Istent védő erőfeszítéssé válik, Istent (azaz helyesebben teológiájuk Isten-gondolatát) használják fel arra, hogy megőrizték biztonságukat Jób állapotának érthetetlen és fenyegető valósága ellen. Oeming a poimenikát úgy definiálja, hogy az a művészet, hogy „egy lelkileg vagy testileg szenvedő embert Istent tulajdonságainak és tetteinek közelhozásával és vigaszával igaz önismeretre segítsünk, ezáltal a hamis értékeléseket korrigáljuk, vagy pedig megvigasztaljuk és felépítsük őt”.¹² Ez azonban nem történhet meg úgy, hogy a lelkigondozó ne tenné ki magát annak a hatásnak, amely rá a szenvedővel és szenvedéssel való találkozásból fakad. *Jób könyve* abban is eligazító és kijózanító, hogy lássuk, a szenvedővel való találkozás saját hitbeli meggyőződéseinket is megingathatja és biztonságérzetünket megrázhathatja. Hiszen Jóbot feddhetetlensége, igaz mivolta, erkölcsi kivételessége juttatta az egzisztenciális kiszolgáltatottságra. Ha viszont a lelkigondozó mellé tud szegődni lelkigondozottjának, átérzi fájdalmát, dilemmáit, nem riad vissza tőle, vagyis az „embertől mint ordítótól” (G. M. Martin kifejezése),¹³ magáévá tudja tenni panaszát, akkor számára, a lelkigondozó számára is a hit fejlődésének tapasztalatát érlelheti ki a beteggel való kapcsolata. Lelkigondozás és spiritualitás nemcsak a lelkigondozott, hanem a lelkigondozó személyében is érintkezik, egymásra hatással van. *Jób könyve* arra tanít, hogy a tapasztalatnak súlya van, amelyet nem lehet teológiailag felülmúlni, meg kell találni a kettő (tapasztalat és teológiai reflexió) értelmes és életteli, integratív kapcsolatát.

Lelkigondozói stratégiák *Jób könyvében*

Elsőként Jób önuralmát emeli ki Manfred Oeming a stratégiák között, mint ami lényeges eleme Jób spiritualitásának, sőt feddhetetlenségét is ezáltal tudja bizonyítani.¹⁴ Jób elfogadja Isten istenségét, fölényét és szabadságát, a maga részéről pedig sztoikus

¹² OEMING – SCHMID (2019), 31.

¹³ I. m. 32.

¹⁴ I. m. 32. kk.

nyugalmat tanúsít. Ezt az Ézs 45,7-ben megfogalmazott istenképre vezeti vissza Oeming, miszerint világosság és sötétség, békesség és baj egyaránt Istentől származik. Teológiailag ez azt jelenti, hogy minden tapasztalat mögött Isten van, sőt ennek az Istennek mindig igaza van, az embernek fejet kell hajtania előtte. A lelkigondozás Oeming szerint itt abból áll, hogy Jób ezzel az ismerettel vérteti fel önmagát, erre figyelmezteti, emlékezteti magát. Manfred Oemिंगgel ellentétben Jóbot úgy látjuk, hogy tudatos önfegyelem nélkül, zsigerileg, mintegy automatizmusként reagál jól, Isten istenségét elismerő, előtte alázatosan fejet hajtó módon. Úgy imádkozik, ahogy a Talmud tanítja:¹⁵ ugyanúgy áldja Istent a rosszért, ahogy a jóért, mert mindenben Isten kezét látja.

Az embernek fejet kell hajtania a szuverén Isten előtt: ez a szemlélet jellemzi a kálvinizmust is, amely Isten mindenekfelett való dicsőségének és szabadságának elvét helyezi előtérbe. Az ember számára bűnösségében és minden nyomorúságában egyedül Krisztus a menedék, legyen az e világi vagy örök szenvedés. Jonathan Edwards szerint, akinek sokat idézett, sokszor textusként választott kedvence volt *Jób könyve*, Jób a halált és a nyomorúságot jeleníti meg számunkra, mivelhogy mindent, amit életében nem veszített el, el fogja veszíteni a halálban.¹⁶ A halál az örök élet kapuja, aminek átlépésére életében kell felkészülnie az embernek. A szenvedés felnyitja a szemet az örök dolgokra, a túlvilági élet örömére vagy bánatára, attól függően, hogy az ember engedelmesen az Isten szuverenitásának és egyben saját bűnösségének elismerésére vagy éppen fordítva, ez elleni lázadásra adja a fejét – Jób könyve dilemmájával megfogalmazva –, hogy áldja Istent vagy átkozva ellene fordul. A bölcsesség abban áll, hogy a látszaton túl a láthatatlanra irányítjuk a figyelmünket. A szenvedés Isten pedagógiai eszköze, hogy látásunkat erre az örök igazságra fókuszálja, isteni szeretetből fakad, és megtérésre és kegyességre kell hogy vezessen. Isten hatalmas, meg tud szabadítani, meg tud gyógyítani, kárpótolni tud, és képes örömré fordítani sírásunkat, legalábbis ami az örök ítélet szenvedését illeti. Az emberi élet váratlan, tragikus

¹⁵ Berakhot 60b. – Ez az ideál a haszidizmus hagyományában is megtalálható, amint azt a következő történet illusztrálja: Amikor a Talmudnak erről a tanításáról kérdezték egyszer a mezsicsi nagy maggidot, ő elküldte a kérdezőket tanítványához, Zuszja rabbihoz, aki nagyon nagy szegénységben élt. Amikor elmondták, miért keresték fel, azt felelte: Nem értem, miért küldött hozzám a mesterem. Nem volt egy rossz pillanatom egész életemben (STEINSALTZ, Adin (2009): *Pebbles of Wisdom from Rabbi Adin Steinsaltz*. San Francisco, Jossey-Bass. 227. – saját parafrázisom).

¹⁶ SMITH, Philip (2018): "A Shadow of Death". Jonathan Edwards and the Book of Job, In: *Jonathan Edwards Studies*. 8, 2. 96–114. 104.

eseményei, szenvedései végső, valódi értelmüket a színről színre látás idején nyerik el. *Jób könyvében* ez megtörténik: Isten megjelenését követően, a teofániára épülve jut el Jób a kezdeti sztoikus hallgatásból a lázadás és siránkozás fázisán át erre a belátásra és alázatra.

Ez a lelkigondozói stratégia véleményem szerint valóban csak saját magunk irányában működhet, saját hitből, erőforrásból bizonyulhat hatékony vigasznak. Szenvedő ember számára lelkigondozói pozícióból kinyilatkoztatva inkább részvétlen, esetleg agresszív viszonyulásnak tűnhet, ha azt hangoztatjuk, hogy a lelkigondozott szenvedésének van ugyan értelme, de az rejtett és kikutathatatlan ebben az életben. Ellenkezőleg, ahogy Jób esetében, Isten aktuális, az adott helyzetben kibomló kijelentésének kell megnyitnia a szenvedő embert arra, hogy ezt a gondolatot magáévá tegye, elfogadja. Paradox módon Isten ezt csak szeretetének kinyilvánításával teheti meg, aminek a lelkigondozó a képviselője, ez építheti fel és táplálhatja azt a hitet, amely elviseli a színről színre nem látást, az értelmetlen szenvedést, és mégis valóságosnak éli meg a reményt.

Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a spiritualitás felől az az alázatos meghajlás, amivel az ember megadja önmagát Isten előtt, kezdetben még fájdalomcsillapításként hat az akut helyzetben, pszichológiailag a védekező mechanizmusok énvédő funkcióját tölti be. A szenvedő ember ezzel időt nyer arra, hogy képes legyen a helyzetét valódi mélységében átélni, megérteni, és kérdezni, kutatni tudjon. Az intellektuális és az érzelmi feldolgozás aszinkronitása a Jóbéhoz fogható traumák esetében természetes, az értelemkeresésnek csak az érzelmi kilengések csillapodása után lehet nekikezdeni.

Oeming önuralomra vonatkozó megállapításával ellentétben a klasszikus sztoicizmus az intellektuális és az érzelmi önuralom egységét jelenti, a beteg nem is aggódik, nem is tesz magáért, mert nincs értelme. A sztoikus önuralom azonban ritkán tartható fenn hosszú ideig. Jób maga is utat enged a panasznak, a fájdalomnak, a szenvedés hangjának. Oeming úgy fogalmaz, kényszerként tör rá, hogy szívét kiöntse, hogy sötét tudatállapotáról beszéljen, fájdalmának hangot adjon, életundor, depresszió, a halál kívánása lesz úrrá rajta. Ami teológiailag felróható, ti. hogy a könyv középső részében található dialógusrész tényleges gondolatmenetet nem jelenít meg, lelkigondozói szempontból érthető és hiteles: „a realitás sötét centruma körül forgó hullámszerű meditációkat” olvashatunk. A traumatikus események feldolgozásának menetében ez nem kivételes; az lenne kivételes, és a hitelességet ásná alá, ha Jób azonnal letisztultan tudna reflektálni végletes tapasztalatára. A huszadik század egyik Jób-figurája, a jezsuita Jálics Ferenc ugyanerről a hullámokban rátörő szenvedésrohamokról számolt be politikai fogolyként

magánzárkában töltött idejéből.¹⁷ Jób önmagáról azzal is gondoskodik, hogy ezeket a késztetéseket nem fojtja vissza, hanem szabad folyást enged nekik.

Egy harmadik módja Oeming szerint annak, ahogy Jób magáért küzd, az az, hogy kitart a saját ártatlanságának gondolata mellett, és ezzel vigasztalja magát. A viszonzás törvényének összefüggésében ez valóban erőforrás lehet a számára. Az következik azonban belőle, hogy helyette Isten a vádolható, és ez a meggyőződés önsorsrontó is lehet, visszájára fordulhat: ezzel a váddal felszámolja saját életlehetőségét, Istent. Mert egyedül a halál oldhatja fel ezt az óriási ellentétet Isten és Jób között.

E lelkigondozói stratégiák közül Jób alapállását tartja Oeming a legismertebbnek, leginkább elterjedtnek. Az alapvetően önmagát büntelennek tartó ember mindenféle szenvedést jogtalanságnak tart, nem tud semmilyen magyarázatot elfogadni rá. De vajon ki lehet-e iktatni teljes mértékben a lelkigondozásból a bűn kérdését? El kell-e fogadnia a lelkigondozónak a beteg önmagáról alkotott pozitív ítéletét? Ha a poimenika annak művésze, hogy igaz istenismeretre és emberi önismeretre vezesse az embert, akkor a lelkigondozó nem kerülheti meg a bűn mindent átható és egyetemes mivoltának kérdését a lelkigondozásban. Az ember felé azonban az Istennek a bűnre adott kegyelmes válaszat is közvetítenie kell. Kálvin *A betegek meglátogatásáról* írt rövid figyelmeztetésében a fenti két kérdésre frappáns és kiegyensúlyozott választ ad, amikor azt ajánlja, hogy a látogató lelkész szüntesse meg az Isten ítéletétől való félelmet és rettegést a súlyos betegséget vagy egyéb nyomorúságot látott személyben, illetve fordítva, akiket nem eléggé sújt bűneiknek tudata, azoknak Isten igazságát hangsúlyozza, hogy megértsék, nem állhatnak meg előtte, hacsak irgalom által nem, magukhoz ölelve Jézus Krisztust. „A jó és hűséges lelkésznek tehát meg kell fontolnia, hogy mely módot lesz jó alkalmaznia a szenvedők és lesújtottak megvigasztalására azon érzület szerint, amelyet bennük lát; mindebben Isten igéjétől vezéreltetvén.”¹⁸ Ma ebben a lelkületben úgy lehet eljárni, ha Isten együttérző szeretetét képviseli a lelkigondozó, de nem fél Isten rejtőzködő (13,24), sőt fenséges vagy rettentő voltának elismerésétől (37,23). Mindeközben el kell oszlatnia azokat a tévedéseket, hogy Isten bosszúálló volna, vagyis minden szenvedés mögött az ő szándékát lehetne vélelmezni. Másképpen a szenvedésnek a bűnért való büntetésként való értelmezését kell elutasítania a lelkigondozónak, de úgy, hogy közben nyitott maradjon arra,

¹⁷ JÁLICS Ferenc (2006): *Szemlélődő lelkigyakorlat: bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába*. Dobogókő, Manréza – Kecskemét, Korda. 167–170.

¹⁸ Kálvin János *kisebb művei a rendszeres teológia köréből*, IX. Kötet. Pápa. 1912. 97–98.

hogy a lelkiismereti válságot, az önvádat felismerje, komolyan vegye, és kész legyen a bűnvallás elősegítésére, elfogadására és a feloldozásra.

A bűn dogmatikai-etikai kontextusban való értelmezésében megkülönböztetendő tehát a személyes és a strukturális bűn. A betegséggel való összefüggésben inkább a strukturális bűn jelenléte az elfogadott, mint ami adott, elidegeníthetetlen része, jellemzője világunknak. Vannak azonban olyan betegségek is, amelyeknél a személyes felelősség, bizonyos egészségkárosító magatartások megléte miatt, nem kerülhető meg, a személyes bűn hozzáadódik a strukturális bűn kérdéséhez. Lelkigondozói szempontból az elszenvedett bűn is nagy kihívást jelent, amikor a betegség, trauma vagy egyéb károsodás háttérében emberi magatartás vagy mulasztás, tévedés vagy szándékos károkozás áll, és amelyet a lelkigondozott ártatlanul kényszerült átélni, elszenvedni.¹⁹ Jóbnak és feleségének esete erre is felhívja a figyelmünket, hiszen ők semmilyen módon nem hozhatóak ok-okozati összefüggésbe mindazzal, ami velük történt; az események oka *Jób könyve* elbeszélése szerint személyes és természeti-társadalmi világukon kívül van, Isten és a sátán fogadásában.

Önmagára irányuló lelkigondozói stratégiája Jóbnak a panaszmondás Oeming felsorolásában. Nem csak Istennel szemben, hanem a vigasztaló barátokkal szemben is artikulálja azt, ami fáj. Van azonban egy fordulat Jób beszédében, amely különbözik a barátok beszédmódjától, és ez az, hogy Istent megszólító imává alakul a panasza, ahogy azzal a zsoltárokkal is találkozunk. Itt megint láthatjuk, hogy spiritualitás és lelkigondozás nem választható el egymástól. Isten a felé irányított panaszt imának minősíti,²⁰ és e hitbéli magatartásnak a legitimitását megerősíti, amikor végül Jóbot megdicséri, a barátokat viszont elmarasztalja. A lelkigondozó számára tanulságul szolgál, hogy nem csak saját erejére, ismereteire, személyiségére és technikájára épül a támogatása, hanem Istent kell bekapcsolnia a beszélgetésbe, az értelemkeresésben meg kell nyitnia a csatornát az ő tekintélyének és értelmezésének. Janet I. Ramsey egyenesen azt állítja, hogy a lázadás, panasz fázisán át kell vezetni a beteget ahhoz, hogy saját gyógyulásában aktívan részt tudjon venni, éppen úgy, ahogy Jób a sztoikus hallgatásból végül saját ügyében Isten ellen felemelte a hangját.

¹⁹ RAE, Scott B.: *On the Connection between Sickness and Sin: A Commentary*, In: *Christian Bioethics*. 12, 2. 151–156. 153.

²⁰ Szentírás-idézetek formálják a panaszimákat, amelyek maguk is szentírássá válnak: pl. Jób 7,17–20 a 8. zsoltárt parafrázálja. Vö. Herbert Bronstein ismertetését NEWMAN, Judith H. (1999): *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in the Second Temple Judaism*. Atlanta, Scholars könyvtéről, In: *Hebrew Studies*. 45[2004]. 358–362.

Végül Oeming szerint a reménység az, amiről Jób eltérően vélekedik a barátoktól, akik ebben az életben várják a helyreállítást, Jób viszont túllép jelenlegi életén. A 19,25.26 egzegetikailag ugyan vitatott hely, és több, egymással konkuráló magyarázata is van, Oeming mindenesetre az „örökkévalóság szellőjének” nevezi, akárcsak a Zsolt 49,16.

A barátok lelkigondozói stratégiái közül a hosszú, töretlen hallgatás együttérzésük tanúbizonysága. Megvárják, hogy Jób szólaljon meg, és ahhoz viszonyulnak, amit ő állít magáról. Oeming ellenzéki poimenikának nevezi, hogy emlékeztetik Jóbot saját korábbi teológiai álláspontjára és kegyességére, amely a gyengék támogatásában, megértésében és türelmében nyilvánult meg. Hasonlóképpen apellálnak Isten korábbi ígéreteire, hogy ő felépíti a hozzá megtérőt. Kezdetben nem vádolják Jóbot egyéni vétekkel, inkább lehetőséget teremtenek a bűnvallásra, amikor azonban ezzel nem él, személyes bűnökkel vádolják meg. Türelmetlenségüket elmarasztalóan és kritikával illeti a szakirodalom, holott Oeming szerint itt ugyanarról a rávezetésről van szó, mint Dávid és Nátán találkozásában (2Sám 12), ahol a példázat belátáshoz, bűnvalláshoz és bűnbánathoz vezetett. Elihú Isten kegyelmének váratlan ajándékként való bemutatásával tartja fenn a reménységet Jóbban (33. rész), illetve a teremtésteológiai érvelésével bizonygatja, hogy rend van a világban, bár az nem feltétlenül átlátható az ember számára.

A barátokat többnyire elítélő véleményekkel szemben, miszerint „élet nélküli és érzéketlen”²¹ dogmatikát művelnek, Oeming a kérügmatis lelkigondozás vezéralakjainak tartja őket, mert a barátok teológiai tradíciójuk felől vitatkoznak Jóbba, és próbálják álláspontjáról kimozdítani. „A barátok emocionális síkon nem keresnek »kegyes hazugságokat« (pl. Isten mindig szeret téged); ontológiai szinten sem alkalmaznak olyan »rövid idejű igazságot«, amely nem bizonyulna érvényesnek és teherbírónak (»A világ jó«). Jóbtól azt várják, hogy komplex képe legyen Istenről, aki szigorú bírónak is szembeszállhat az emberrel, és elvárhatja az embertől, hogy ezt az Isten alatti helyet is fogadja el. Lelkigondozásuk bűnbánatra vezető útmutatás.”²² Oeming meglátását ki kell egészíteni azzal, hogy ezt a célt elérni csak úgy lehet, ha a lelkigondozó is nyitott arra, hogy Isten munkálkodásának jelen idejét felismerje, és szabadságát tiszteletben tartsa. Azaz ne tudja jobban Istennél, hogy mi az ő konkrét akarata és szándéka, engedje meg Istennek, hogy ezt ő jelentse ki. Isten aktuális és hamisítatlan üzenetének meghallását segítse elő azzal, hogy kerüli a rögzült, sztenderd, vallásos kifejezéseket Istenre vonatkozóan. Példa

²¹ Oeming – Schmid (2019), 43.

²² Uo.

lehet erre éppen *Jób könyvének* elhíresült, szállóigévé lett mondata: „az Úr adta, az Úr vette el”, amely nem a Jóbot támogató, gondozó személy szájából, hanem Jób fájdalmas-hű imájából származik, vagyis nem tanítás, hanem vallomás. Van olyan mondat, amelyet kimondhat a szenvedő, de álságos, sőt ádáz mondattá válna a lelkigondozó szájából. Martin Buber a barátokról azt írja, hogy személyükben „Istene helyett, akire hiába vár, ... a vallás kereste meg őt”, azaz Jóbot. Amit képviselnek, „... a kegyetlen (Jób 30,21) és élő Isten helyett, akihez ő ragaszkodik, felkínál neki egy értelmes és az értelemhez szabott Istent, akit viszont sehol sem lát, sem saját életében, sem a világban, és aki bizonyára nem is létezik sehol másutt, csak a vallásban.”²³ Buber szerint Jób nemcsak a visszahúzó, rejtőző Isten ellen, hanem hamis képviselte ellen is tiltakozik.

A barátok lelkigondozói attitűdje megosztja tehát a Jób könyve értelmezőit. Ha mindenben nem is követendő példák, megjelenítenek néhány tipikus hibát, amelyet érdemes elkerülni. Ilyen például az, ha nem tudnak (a Ruth Bang-féle értelemben) oda megérkezni, ahol a szenvedő van, ha nem tudják hitelesnek elfogadni fájdalmát, problémáját, gondját; ha leegyszerűsítő magyarázatot adnak arra, amit feltár, és egyáltalán, ha veszik a bátorságot arra, hogy saját magyarázatukat erőltessék rá.

Isten stratégiája kezdetben a barátokéhoz hasonló, hosszú hallgatás. Oeming két táborra osztja azokat, akik ezt követően Isten megszólalását értékelik. Azokkal értek egyet, akik szerint nem az a lényeges, hogy mit mond Isten, amikor végre megszólal, hanem az, hogy Jóbhoz beszél, a vele való hamisítatlan, közvetlen találkozás készíti ugyanis Jóbot arra, hogy panaszaival felhagyjon. Akik azonban ezzel szemben azt képviselik, hogy az ún. Isten-beszédek tartalma a döntő, nem pedig Isten megszólalásának ténye, a következő értelmezésváltozatok valamelyikét vallják magukénak. Isten elhallgatja Jóbot azzal, aki ő, nem választ ad, hanem végtelen fölényéről győzi meg; a világ végső rejtélyein mégiscsak zátonyra fut a bölcsesség; Isten kifürkészhetetlen szándéka alapján a szenvedés is Isten szeretetének és barátságának záloga, és jó célt szolgálhat; Isten igyekszik megfékezni a káoszt a világban, de más erők is vannak a világban; Isten nemcsak az emberrel törődik, hanem egy nagyobb egésszel. Oeming szerint Jób antropocentrikus világképét helyesbíti ez utóbbi.

Oeming helyesen értékeli, hogy Isten válaszána nehéz a poimenika-elméletben helyet, elismerést találni, azaz elfogadtatni, hogy „Az ember porszem egy óriási forragnban,

²³ BUBER, Martin (1998): *A próféták hite*. Budapest, Atlantisz. 234.

amely semmiképpen sem az ember érdekében teremtett!”²⁴ Oeming Freud meglátásával állítja ezt párhuzamba, miszerint ez olyan trónfosztás, mint amilyent az ember először a geocentrikus világkép összeomlásakor, aztán az eredetelmélet megfogalmazásával, harmadjára pedig a pszichoanalízis létrejöttével élt át. Így foszlatja szét Isten válasza „Jób magasröptű fantáziáit és jelentőségteljes illúzióit”. Ez az „elszomorítás” az az isteni poimenika, ami ugyan nem a végső szava Istennek, de amely nem egyeztethető a modern lelkigondozással. Oeming azonban azt hangsúlyozza, hogy a lelkigondozónak „nem mindig azt kell mondania, amire a hallgatók hegyezik a fülüket, hanem az igazságnál kell maradnia”. Ha ezt az igazságot Isten önmagáról való kinyilatkoztatásának ismeri fel a hallgató, akkor az konfliktusmentesen képes Isten és ember viszonyát rendezni, azaz megérti az ember, hogy Isten isten és az ember ember. Erre a belátásra Jób is eljutott, és erre a tapasztalatra adekvát, vagyis aláztos, magát Istennek alárendelő választ adott.

Véleményem szerint Oemingnek ebben a megfogalmazásában érhető a leginkább tetten az, hogy miben és miért értékeli felül a kérügmátikus lelkigondozást a pasztorálpszichológiai nézőponttal szemben. A lelkigondozás végső céljának ugyanis olyan megoldást fogad el, amely nem nélküli Isten istenségét az ember életében, vagyis a bármilyen szenvedés értelmezését nem tudja az Isten és ember viszonyán kívül elképzelni. Isten a lelkigondozói beavatkozás alatt és követően is Isten marad, nem pedig a gondozás egy (fenséges, kiváló, páratlan, metafizikai stb.) eszköze. Oeminget parafrázálva: nem az istengondolat vagy a helyreállított, adekvát istenképünk gyógyít, hanem Isten foglalja el az őt megillető helyet az ember életében, és ettől áll helyre az ember élete.

Jób felesége: lelkigondozó vagy szenvedő?

Jób felesége különleges helyet foglal el lelkigondozói szempontból mint legközelebbi hozzátartozó. Oeming igyekszik javítani „rossz imázsán”, amely az egyházatyák értelmezése nyomán rögzült, és állítja, hogy azzal, hogy a férje mellé áll, és megfogalmazza az ő fájdalmas dilemmáját, vagyis a szócsöve, szószólója lesz, szolidáris kísérővé válik. „Még mindig kitartasz feddhetetlenségben? Átkozd meg Istent, és halj meg!” (Jób 2,9). Jób idővel maga is ki tudja mondani, amit a felesége megfogalmazott, képes lesz panaszszavával

²⁴ Uo.

a szenvedésből való szabadulásért kiáltani. Janet I. Ramsey viszont Oeminggel ellentétben úgy véli, hogy Jób feleségének megnyilatkozása nem lelkigondozói pozícióból szól (mert onnan elfogadhatatlan lenne), hanem a szenvedő pozíciójából, megszólalása maga is tünet, segélykiáltás, ami egyaránt felhívja a figyelmet Jób és a saját fájdmára. Érdemes elidőzni ennél a két egymással ellentétes véleménynél. Oeming megállapítása mintha megengedné, hogy a lelkigondozó istenkáromlásra²⁵ buzdítsa lelkigondozottját, vagy legalábbis kimondja helyette átkozódó, lázadó szavait – azaz valamiképpen katalizálja a lelkigondozottban felgyülemelő negatív érzéseket, és utat engedjen számukra, hogy a lelkigondozott megszabaduljon tőlük. Ezzel szemben Ramsey tünetként értékeli Jób feleségének szavait, bizonyítékaul annak, hogy ő maga is szenved, nem kívülálló, hanem érintett. Mindkét álláspont elfogadhatónak látszik számomra, azzal a megkötéssel, hogy Oeming nézete szerint lelkigondozói pozícióból Jób felesége módjára szólni olyan véglet, amely alapesetben kerülendő, sőt tabu, de a szabály nagyon kivételesen felülírható – talán egy egész lelkigondozói pályán egyszer-kétszer fordulhat elő, hogy ezt a határt „félelemmel és reszketéssel” a lelkigondozónak át lehet lépni. Ha nem így történik, akkor a bevonódás riasztó tüneteként kell értékelni, ami a lelkigondozás felfüggesztését kell hogy maga után vonja, és a lelkigondozott más lelkigondozóhoz történő utalását. (Más kérdés, hogy a lelkigondozott átkozódásától nem kell félni, és Istent sem féltetni, mert elbírja.) Oeming észrevétele ugyanakkor nagyon érzékeny pontra tapint, mert ugyan alapesetben családtagot sem gyógyítani, sem lelkigondozni nem megengedett, a szenvedő hozzátartozója mégsem háríthatja el magától a szenvedő támogatását, és öntudatlanul is olyan helyzetbe kényszerül, amelyben professzionális készségeket kellene tudnia használni.

Ha párhuzamba állítjuk *Jób könyve* prologusát a *Mózes első könyve* teremtéstörténeteivel, Jób feleségére vonatkozóan az Éva-analógiát nemcsak a híres-hírhedt kísértő szerepben²⁶ lehet felfedezni. Amikor a sátán másodszori próbát javasol Istennek, azt

²⁵ Bálint Ágnes: *Elkendőzött fájdalom – pasztorálpaszichológiai potenciál Jób feleségének alakjában c.* tanulmányomban részletesen foglalkozom a Jób feleségének két mondatáról szóló interpretációkkal, melyek között az istenkáromlástól Jób felszabadításáig mindenféle árnyalat megjelenik. (Megjelenés alatt a *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok XI. Nemzetközi Teológuskonferenciájának tanulmánykötetében.*)

²⁶ Jób felesége olyan Jób számára, mint a kígyó volt Éva számára, illetve Éva Ádám számára. Jób felesége – Éva mint kísértő párhuzam uralja az egyházatyák Jób-értelmezési hagyományát. Vö. SEOW, Choon-Leong (2007): *Job's Wife, with Due Respect*, In: KRÜGER, T. et al. (szerk.): *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*. Zürich, Theologischer Verlag. 351–374.

mondja: „Nyújtsd csak ki a kezedet, és tedd rá csontjaira és a húsára, majd káromol még téged!” (2,5). Szó szerint Jób testét jelenti a „csont és hús”, és a sátán tényleg betegséget bocsát rá, azonban a kifejezés visszautal Éva teremtésére is: „... ez most már csontomból való csont, testemből való test” (1Móz 2,23).²⁷ A teremtéstörténetben ez a szoros kapcsolatnak a kifejezését jelenti, az összetartozás zsigeri, testet-lelket egybefoglaló jellegét hivatott kifejezni. *Jób könyve*ben ezek a szavak a szenvedésben, a próbában való összetartozást is kifejezik – sőt ez a másodjelentés alkalmas arra, hogy Jób feleségének az egyház-atyák értelmezését cáfoló rehabilitációját ráépítsük.

Mert nemcsak szolidáris Jóbbal, hanem valóságosan is szenved vele együtt. Az immár pozitív Jób-feleség és Éva-párhuzam értelmében jóllehet nem Jób felesége az elsődleges célpontja a sátánnak, Jóbbal való egzisztenciális és testi-lelki összetartozása, szövetsége révén mégiscsak találat éri. Jób feleségének szenvedését a Szentírás elhallgatja. A *Septuagintában* és a *Jób Testamentumában*²⁸ viszont hosszabb leírást találunk arról, hogy milyen egyéni sorsa és változatos módok voltak Jób felesége megpróbáltatásainak.²⁹ Személye elismerést nyer, árnyalt történetekben kerül kifejtésre, és maga is közelít ahhoz az eszményi helytálláshoz, amelynek példaképe Jób.

Jób felesége tehát nemcsak egy érvényes lelkipáncsózói stratégia megjelenítője, vagyis a szenvedőt képviselő kísérő, hanem saját gyászából és egyéb veszteségeiből fakadóan, „alanyi jogon” szenvedő személy, akinek emellett van még egy hozzátartozói szenvedése is. Ez a Jób helyzetéből hárul rá: a betegségéből, a kiszolgáltatottságából, a kirekesztettségéből. Az említett Jób-hagyományok ezeket nem hallgatják el, Jób felesége „családfenntartóvá” válik, ezért *Jób testamentumában* a kenyérszerzés központi és kidolgozott motívum, a társadalmi státusz elvesztése szintén. Sok középkori Jób-ábrázoláson a felesége botra tűzve kenyeret nyújt át Jóbnak, amiben az élelmezésen túl, az ápolás, támogatás, átvállalt szerepek és feladatok szimbólumát is látjuk. (*Jób testamentumában* például Sztisz, Jób felesége könyörög azért, hogy a halott gyermekeinek holttestét kiássák, ezeket megkaphassa, hogy méltó végtisztességet adjon nekik.) Másodsorban, Jób felesége számára az is szenvedésforrás, hogy tehetetlen szemtanú, nem tud véget vetni, könnyíteni

²⁷ MEIER, Sam (2013): Job I–II: A Reflection of Genesis I–III, In: *Vetus Testamentum*. 32, 4. 183–193. 190.

²⁸ ADORJÁNI Zoltán (2011): *Jób testamentuma: bevezetés, fordítás, jegyzetek*. Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan.

²⁹ OEMING (2019), 37.

Jób szenvedésén. „... tehetetlenül szemlélni a rettenetes szenvedést, amelyben bővelkedik világunk sokszor sokkal kínzóbb az együttérzők számára, mint saját fizikai fájdalmuk – hajlamosak vagyunk ilyenkor kétségbe esni, és, mint Jób, megvizsgálni az ellentmondást, remélve, hogy ha megértjük, miért van, az egész tapasztalat nemcsak elviselhetővé válik, hanem valamiképpen pozitívvá is.”³⁰

A lelkigondozás elmélete és gyakorlata számára Jób felesége a szenvedő mellett vele együtt szenvedő családtagra hívja fel a figyelmet. Kettejük története azt mutatja meg, hogy bár minden szenvedés egyéni és személyes, mégsem korlátozódik csak arra a személyre, akinek testében, lelkében vagy elméjében a betegség megjelenik. Ezért tud romboló lenni például az eltitkolt, elhallgatott betegség.³¹ A családterápia elmélete jogosan gondolkodik rendszerben, azaz nem csak az élő, kapcsolatban levő családtagok rendszerében kísérli meg meglátni a kezelendő problémát, hanem beavatkozásának tárgyát a már elhunyt felmenők, a családtól elszakadt oldalági rokonok vagy akár a meg sem született családtagok viszonyrendszerében próbálja meg megérteni. Az onkopszichológiában is axiómának számít, hogy a kezelendő egység a család, hiába csak egyetlen tagban jelentkezik fulminánsan a betegség. Sőt, ha a családot sikerült elérni, a támogatás és a beavatkozások nem feltétlenül szakadnak meg, akkor sem, ha a beteg családtag már elhunyt.

Jób és feleségének kapcsolatában érvényesül egy olyan dinamika, amely felismerhető más családokban is. Jób felesége azt mondja ki, ami Jóbban is megfogant. A rabbinikus írásertelmezés a „nem vétkezett Jób az ajkával” (2,10) szöveget kiegészíti azzal, hogy a szívével viszont igen, mert véleményük szerint a később kimondott indulatok már megszülettek akkor benne. A szenvedésben való osztozás, közösségvállalás képessé tesz arra, hogy a másik ember rejtett, ki nem mondott, lappangó érzéseit, nyugtalanságát átérezze, átvegye, helyette kimondja.³² Ugyanakkor az sem kivételes, ha a családtag a felgyülemelő

³⁰ FONTAINE, Carole R. (1984): „Arrows of the Almighty” (Job 6,4): Perspectives on Pain, In: *Anglican Theological Review*. 66, 3. 243–248. 246.

³¹ RISKÓ Ágnes (2009): Szavakkal és szavak nélkül: onkológia napló (részletek), In: *Pannonhalmi Szemle*. 17, 3–4. 34–39; BALOGH Klára (2018): Titok a családban és a családterápiában, In: *Pannonhalmi Szemle*. 26, 4. 46–54; BÁLINT Ágnes (2018): Kalapba zárt lányok: biblioterápia az onkológiai betegek támogatásában, In: *Embertárs*. 16, 4. 330–352. 334.

³² A pszichológia a Wilfred Bion-féle konténerfunkció segítségével írja le a betegek és az ápoló környezet között létrejövő verbális vagy nem verbális mentális és érzelmi kihívásokat; a betegek feszültségeiket, félelmeiket tudattalanul áthelyezik a környezetükre.

harag kiadásának a tárgya, ártatlanul zúdul rá a szenvedő tehetetlenségből, fájdalomból táplálkozó haragja. És fordítva, a gondozást végző családtag tehetetlensége is megnyilvánulhat abban, hogy irracionális módon, mértéktelen haragot érez a beteg iránt, amelyet igyekszik elfojtani, és amely őt magát is megbetegítheti. A lelkigondozásnak legitim célja lehet, hogy a beteg környezetét is megpróbálja elérni, bevonni, hogy az általa megvalósított támogatás hathatósabb legyen.

Másfelől Jób és feleségének párbeszéde abból a szempontból is releváns lelkigondozói kontextusban, hogy a kettejükert ért csapás-, megpróbáltatássorozatra nem egyformán reagáltak, vagyis eltérő ritmusban jelentkeztek bennük a feltartóztathatatlan szenvedéshullámok. Önmagában vigasztaló, megerősítő látni, hogy képesek egymást támogatni, ha az egyik gyengébb, és mélyebbre merül a tehetetlenségben, mint a másik. Ha Jób feleségének szavait úgy értelmezzük, hogy valóban a tovább élés lehetőségét is tagadó keserűségből fakadt, Jób válasza kijózanító, biztató, megtartó a számára: az „Úgy beszélsz te is, ahogyan a bolondok szoktak beszélni” azt jelentheti, hogy nem vagy azonos önmagaddal, térj vissza, ismerd fel valódi éned, azt, aki tudja, hogy Isten kezéből a keserű is édes. „Ha a jót elfogadtuk Istentől, a rosszat is el kell fogadnunk.” Ebben a Jób szájából elhangzó többes számban újfent a házastársi szolidaritást, a segítő, támogató kéz kinyújtását lehet meglátni az elhatárolódás gesztusa helyett.

Jób feleségében az is szembetűnő, hogy küzd a kiáltás formájának megtalálásáért, fenntartja a hangot, benne tartja Jóbot az Istennel való kapcsolat sodrásában. Az erőszakot elszenvedők szótlansága (és ebbe a betegség által legyőzötteket is beleérthetjük) egyfajta túlélési stratégia, hogy nem szegülnek szembe, mert így talán rövidebb, talán kevésbé radikális az ellenük irányuló pusztító szándék. Nem tanúsítanak ellenállást, de ez a lemondás végletes lehet. A túléléshez kell, hogy megmaradjon a hangjuk, kifejezésre jusson belső világuk. Elaine Scarry a fájdalomról azt írja, hogy minden más tudatállapottól különbözik abban, hogy nincs az emberen kívüli referenciális tartalma. Azért hatásos, vagyis romboló, mert nem megosztható, hiszen ellenáll a nyelvi kifejezhetőségnek, nyelvileg nem objektiválható.³³ I. Pardes³⁴ szerint ezért szükséges az, hogy Jób felesége kimondja azt, ami Jób szívében is ott van, vagy a nyelve hegyén, de nem tud szavakká formálódni.

³³ SCARRY, Elaine (1985): *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York, Oxford University Press. 4–5. – idézi MAGDALENE (2003), 239.

³⁴ PARDES, I. (1992): *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. 148–149. – idézi MAGDALENE (2003), 139.

Lelkigondozói stratégiaként is használható, hogy a néma szenvedő mondanivalóját keresve különböző kifejezési formákat próbálgatunk (képi-művészi, irodalmi-verses, vallásos szöveges-zenés), és figyeljük, hogy melyikre reagál, mi mozgatja meg belülről, milyen tartalomra tud rezonálni, rácsatlakozni. A hagyomány nyelve, mint ami például kötött imádsággyűjteményekben megőrződött, ilyenkor segítségünkre tud lenni.

Spiritualitás és lelkigondozás

Végezetül még egy utolsó szempontból reflektálunk Jób és feleségének alakjára a lelkigondozás összefüggésében. Ez a szempont a spiritualitásé, hiszen Jób feddhetetlenségét és hitből fakadó életvitelét Isten elismerően, helyeslően említi a prózai keretelbeszélésben és a verses részek végén is. Milyen Jób és feleségének spiritualitása, hogyan élék meg hitüket, milyen viszonyban vannak Istennel?

Michael D. Fiorello egyenesen Jób és Isten közötti intimitásról³⁵ beszél, amelyet csak kevés bibliai szereplővel kapcsolatban hangsúlyoz a Szentírás, mint például Énokh, Ábrahám vagy Mózes, aki úgy beszélt Istennel mint barátjával. Ennek az intimitásnak Isten ismerete az alapja, de ennél többet foglal magába: mély barátságot, szoros ismeretséget, amely az ember legbensőbb énjét érinti, és amelyhez az egymáshoz tartozásnak tudata tartozik, ezért töretlen bizalom is jellemzi ezt a kapcsolatot. Ebben az intimitásban tulajdonképpen megérthető és kifejezhető Isten hite Jóbban, amikor a sátán előtt bizonytságot tesz feddhetetlen szolgálójáról, és ezzel a hittel megy bele a második próbába is, mert ismeri Jóbot legmélyebb valójáig. Nemcsak Isten, hanem a sátán is tudja, hogy Jób kegyessége kikezdetlen, ezért annak motivációját kérdőjelezi meg, vagyis tulajdonképpen azt az intimitást támadja meg, amelyet a két fél önzetlenül, egymásért vagy magáért a kapcsolatért tart életben, és amelyet a jahvista bibliai teremttörténet is felvillantott, amikor Isten „a szellős alkonyatkor sétált a kertben”, és az elrejtőzött embert és feleségét kereste (1Móz 3,8–9).

Jób kegyességének belsővé tett eleme tehát ez az intimitást ismerő kapcsolat: az Istenhez tartozás bensőséges tudata, amely kiegészül Isten ismeretére és tiszteletére épülő külsődleges, rituális cselekményekkel is. Nem véletlen, hogy a keretelbeszélésben Istent az elbeszélő és Jób is Jáhvének nevezi, amely Izrael egyedi neve Istenre és egyben kiválasztott

³⁵ FIORELLO, Michael D. (2011): Aspects of Intimacy with God in the Book of Job, In: *Journal of Spiritual Formation and Soul Care*. 4, 2. 155–184.

mivoltuk foglalata is. Ahogy az édenkerti eseményekben is láttuk, Jób is tudja, hogy a szent Istentől még a nem szándékos vétkek is elzárják az utat, ezért családja papjaként áldozatot mutat be gyermekei feltételezett vétkeiért is,³⁶ az epilógusban pedig a megítélt barátokért teszi ugyanezt Isten parancsára. Az istenfélelem, ami a kegyesség, spiritualitás szinonimája a bölcsességirodalomban, kizárja a félelmen alapuló istenkapcsolatot. Walther Zimmerli szerint az istenfélelem kifejezés azt a kegyességet jelenti, amely az embereket Jáhvé védelmének hatáskörébe vonja.³⁷ Vagyis tulajdonképpen azoknak van, mitől félniük, akik nem élnek istenfélelemben. Az intimitáson alapuló kegyesség tehát kizárja a kényszeres, félelmen alapuló, a ritualizáltságban az ismétlés obszesszióját feltételező értelmezést, amelyet Jóbbal kapcsolatban is szoktak emlegetni.

Az első csapássorozatot követően Jób a gyász külsődleges kifejezési formái szerint nyilvánul meg: megszaggatja köntösét, megnyírja a fejét, és egy imádság hagyja el az ajkát (1,20–21). A rítus tartást ad, megőrzi attól, hogy ne kövessen el „megbotránkoztató dolgot Isten ellen”. A második csapásnál hitet tesz amellest, hogy ha a jót elfogadták Istentől, a rosszat is el kell fogadniuk. Jób éppen az intimitást magába foglaló spiritualitása miatt marad meg a bizalomban Isten iránt.

Ez viszont nem jelenti azt, hogy Jób és felesége ne éltek volna át érzelmi megrázkódtatást. Spirituális szenvedésnek nevezhetjük azt a kínzó belső gyötrelmet, amelynek oka az, hogy a sajátként felismert hittartalom és az embernek önmagáról való tudása gyökeresen szemben áll a mindennapi tapasztalatával. A viszonzás teológiája alapján a kegyes életet Istennek gondviselésével és áldásával kellett volna öveznie. Hogy mégis gyász és szenvedés sújtja őket, arra nincs érvényes magyarázat. Jób feleségének két mondatát ebből az ellentmondásból, a belőle fakadó belső feszültségből lehet megérteni. Ő az első, aki a nyers valóságot Isten-kapcsolatukba integrálni próbálja, de mintha nem találna érvényes, az életet továbbsegítő megoldást, és a keletkezett magas feszültséget így szeretné oldani.

³⁶ GRUBER, Mayer I. (2004): The Rhetoric of Familiarity and Contempt in Job 2:9–10, In: *Scriptura*. 87. 261–266. – A szerző említi, hogy ez a szokás ortodox zsidók között a mai nap is él, azaz három egymást követő hétfőn és csütörtökön böjtöt tartanak ősszel és tavasszal, hogy ha talán az örömteljes sátoros és húsvéti ünnepek alkalmával kevésbé józan állapotban megsértettek volna valami kisebb rendelkezést a törvényből. 262.

³⁷ ZIMMERLI, Walther (1978): *Old Testament Theology in Outline*. Atlanta, John Knox. 146. – idézi FIORELLO (2011), 158.

Lelkigondozói szempontból lényeges tanítása a *Jób könyvének*, hogy a lamentáció, a siralom, a jajkiáltás szava érvényes, legitim válasz a szenvedésre. Istennel szemben a panasz, a fájdalom tapasztalata kifejezhető, vagyis nem sértő Istennel szemben, nem ingerli haragra, megtorlásra. Különösen akkor fontos Jób feleségének stratégiáját követve ezt elősegíteni, ha a szenvedő ember zárt, cselekvésre épülő kegyességet gyakorolt, és hitelvi alapon nem tudja megélni negatív érzelmeit (úgymint értetlenségét, fájdalmát, felháborodását, dühét, zaklatottságát, vádaskodását stb.) Isten felé. Az a kegyesség, amely a valóságot nem tudja integrálni, hanem eltagadja, menekül előle, elfedi, Istent igaz és bűntető hatalmasságként eltávolítja, vagy éppen hamis reményeket táplál, netán lemondóan elfogad Isten akarataként mindent, ami az emberrel történik, feladja az intimitás lehetőségét, azt, hogy Istennel együtt lehet megélni a rosszat is a világban.

A kegyességnek tudnia kell integrálni a szenvedést, meg kell találnia a helyét Istennel való összefüggésben. Jonathan Edwards ezért írta, hogy a szenvedés metafizikai távlatot ad, mert a fizikai valóság összefüggésében nem lehet értelmet tulajdonítani neki. *Jób könyvének* tehát a lelkigondozásban jól hasznosítható tanulsága, hogy az Istenhez intézett beszédnek része lehet mindenféle érzelm és gondolat, függetlenül attól, hogy milyen sötét, negatív, tomboló, haragos vagy dühös, esetleg támadó, átkozódó a tartalma. A szenvedésben az imának az a szerepe, hogy benne tartson a kapcsolatban, hogy „káromkodásból katedrálist” építsen. A mérhetetlen szenvedés elhordozásában az üldözött keresztények élete szolgál tanulsággal. A mártírok rövid, kötött imák ismételtetésével erősítették magukat a szenvedések elviselésében.³⁸ A fájdalom ugyanis vagy elnémít, vagy artikulálatlan kiáltásra késztet. A rövid, kötött imádságok formát adnak a formátlan, a személyiséget elnyelő, felszámoló szenvedésnek, mozgásban tartják az emberi hangszálakat, fegyelmezik, mederben tartják az elme csapongásait, fenntartják az Isten megszólításának gesztusát, benne tartják az embert az Istennel való kommunikáció folyamatában, helyzetében.

³⁸ Jálcs Ferenc írja: „Egy argentin pap barátom (...) mesélte nekem, hogy amikor letartóztatták, hetekig bekötött szemmel és állandó kihallgatásokkal zaklatva, teljes bizonytalanságban különzárkában tartották. Ebben a helyzetben elvesztette belső nyugalomát, és a nagy félelem megakadályozta, hogy elmélkedjen vagy szemlélődjön. Csak a szóbeli imák nyújtották neki az egyetlen lehetőséget, hogy minimális összeszedettséget érjen el. Pedig előzőleg lebecsülte őket. Abban a helyzetben mégis segítettek, hogy felzaklatott értelme az Istennel maradjon, míg vissza nem szerezte békéjét és vissza nem térhetett a megszokott imamódjához” (*Tanuljunk imádkozni*. Kecskemét, Korda, 1992. 13.).

Jób nem adja fel a legnagyobb fájdalmak közepette sem, hogy Istenhez viszonyítsa magát, helyzetét vele összefüggésben értelmezze, még akkor sem, amikor úgy érzi, hogy Isten ellenségként fordul ellene, a megsemmisítésére tör. Ez a fenyegető istentapasztalat azonban nem vonja vissza a korábbi, sőt látjuk, hogy éppen a kettő integrálására törekszik Jób. Istentől követel, vár magyarázatot a változásra, harcol érte. Az ambivalencia toleranciája az egészséges pszichének és az egészséges spiritualitásnak is jellemzője. Jóbnak ezt az Istenről szerzett ellenséges tapasztalatát a zsidó-keresztény spiritualitás történetében a sivatagmetaforával írják le. A lélek magára marad és megküzd Istennel vagy a hiányával, ahogy Jákób, Illés, Keresztelő János, Jézus – vagy éppen szó szerinti értelemben, mint a sivatagi atyák. A lelkigondozó részéről is meg kell nyilvánulnia a spirituális érettségnek, hogy el tudja fogadni az Istent nélkülöző vagy ellene lázadó szenvedéstapasztalatot, mint hiteles és autentikus Isten-kapcsolatot, mert ezzel tud helyet készíteni a gyógyulás számára és Isten teofániájának is. Jób barátai számára befogadhatatlanul fenyegető volt Jób lázadása, ezért ellene fordultak érzelmeinek, gondolatainak, egy rögzült Isten-kép nevében feddték, sarkallták megalázkodásra és bűnvallásra, mert az Istennel való szembeszállás, megküzdés idegen volt spiritualitásuktól. Ha nincs valódi empátia, a teológiai ortodoxia fontosabbá válik, mint az érzelmi őszinteség, és az istentapasztalatot elnyomja – ilyenkor a szavak, amelyek az Isten jelenlétét volnának hivatottak biztosítani, hamis és üres beszédnek bizonyulnak.³⁹ André LaCocque ennél merészebben fogalmaz, amikor a *Jób könyve* célját abban látja, hogy „kijelentse Istent, mint a fundamentalista és zárt gondolkodású világnézet szétrombolóját”.⁴⁰

A lelkigondozás során azonban a kétséggel, sőt a hit teljes megsemmisülésével is számolni kell. Ebben az esetben nem a szenvedő spiritualitása, hanem az őt támogató személy(ek) vagy a közössége kegyessége lehet megtartó erő, amely a jelenlétben nyilvánul meg. Jób barátainak hétnapos csendes, szótlán jelenléte ilyen támogatás. *Jób könyvének* végén Isten megjelenése ugyanennek a stratégiának egy változata. A barátok hallgatásukkal megtestesítői annak, hogy a bizalom még érvényes, a kapcsolat lehetséges, és erre ráépíthető az Istent megidéző kérdések, követelések sora. Ezért a szenvedők lelkigondozása mellett életük hordozása, ami anyagi, társas stb. szükségleteik kielégítésében kell hogy megnyilvánuljon, soha nem csak a dedikált lelkigondozók, hanem a tágabb család és az egész gyülekezet feladata is.

³⁹ HOPSON – RICE (2008), 91.

⁴⁰ André LACOCQUE (2007): The Deconstruction of Job's Fundamentalism, In: *Journal of Biblical Literature*. 126, 1. 83–96. 96.

A keresztyén ember válasza a szenvedésre nem lehet más, mint az a protestálás, amelynek Jób felesége adott hangot. Ahogy az Esterházy Péter utolsó művében, a *Hasnyálmirigynapló*ban szerepel: „2015. augusztus 15. szombat / Istennel szemben – a testi szenvedések ügyében – *mindig* igazunk van. Ehhez tartsd magad. Tartsd magad. (Visky Andris mailjéből.)”⁴¹ Egyetemes emberi szükségletünk, hogy a szenvedésnek okát megtaláljuk, vagy célt tulajdonítsunk neki. Jób barátai azt képviselik, hogy a szenvedés a bűnösök osztályrésze, Jób viszont az egyetemes emberi sors részének tartja. Amiképpen Jób „ok nélkül” (1,9; 2,3) volt istenfélő és feddhetetlen, a szenvedés is „ok nélkül” van a világban. Mindazonáltal a rossz elleni küzdelemben, a szenvedés mérséklésében hitünk szerint Isten munkatársaivá fogad bennünket, hacsak annyira is emeljük fel szavunkat a rossz ellen, mint Jób felesége. Ez a megbízatásunk pedig nemek feletti, egyetemes emberi elhívás.

Felhasznált irodalom

- ADORJÁNI Zoltán (2011): *Jób testamentuma: bevezetés, fordítás, jegyzetek*. Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan.
- ANTAL Géza (szerk.): *Kálvin János kisebb művei a rendszeres teológia köréből*. Református Egyházi Könyvtár, IX. Pápa 1912.
- BÁLINT Ágnes (2018): Kalapba zárt lányok: biblioterápia az onkológiai betegek támogatásában, In: *Embertárs* 16, 4. 330–352.
- BÁLINT Ágnes (2021): Elkendőzött fájdalom – pasztorálpszichológiai potenciál Jób feleségének alakjában, In: *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok XI. Nemzetközi Teológuskonferenciája* [megjelenés alatt].
- BALOGH Klára: Titok a családban és a családterápiában, In: *Pannonhalmi Szemle* 26 (2018) 4, 46–54.
- BANG, Ruth: *A célzott beszélgetés: a beszélgetés, mint gyógyító és nevelő eljárás*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1980.
- BRONSTEIN, Herbert's review on NEWMAN, Judith H. (1999): Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in the Second Temple Judaism. Atlanta, Scholars, In: *Hebrew Studies* 45 [2004]. 358–362.
- BUBER, Martin (1998): *A próféták hite*. Budapest, Atlantisz.
- COOPER-WHITE, Pamela (2014): Suffering, In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. (szerk.): *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*. Chichester, Wiley Blackwell.
- ESTERHÁZY Péter (2016): *Hasnyálmirigynapló*. Budapest, Magvető.

⁴¹ ESTERHÁZY Péter (2016): *Hasnyálmirigynapló*. Budapest, Magvető. 95

- FIGURELLO, Michael D. (2011): Aspects of Intimacy with God in the Book of Job, In: *Journal of Spiritual Formation and Soul Care*. 4, 2. 155–184.
- FONTAINE, Carole R. (1984): „Arrows of the Almighty” (Job 6,4): Perspectives on Pain, In: *Anglican Theological Review*. 66, 3. 243–248.
- GRUBER, Mayer I. (2004): The Rhetoric of Familiarity and Contempt in Job 2:9–10, In: *Scriptura* 87. 261–266.
- HOPSON, Ronald E. – RICE, Gene (2008): The Book of Job as a Resource for Counseling, In: *The Journal of Pastoral Care & Counseling*. 62, 1–2. 87–97.
- HULME, William (1989): Pastoral Counseling in the Book of Job, In: *Concordia Journal*. April. 121–138.
- JÁLICS Ferenc (1992): *Tanuljunk imádkozni*. Kecskemét, Korda.
- (⁴2006): *Szemlélődő lelkigyakorlat: bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába*. Dobogókő, Manréza – Kecskemét, Korda.
- LACOCQUE, André (2007): The Deconstruction of Job’s Fundamentalism, In: *Journal of Biblical Literature*. 126, 1. 83–96.
- MAGDALENE, Rachel F. (2003): Job’s Wife as a Hero: A Feminist-Forensic Reading of the Book of Job, In: *Biblical Interpretation*. 14, 3. 209–258.
- MEIER, Sam (2013): Job I–II: A Reflection of Genesis I–III, In: *Vetus Testamentum*. 32, 4. 183–193.
- NDUGBU, Kizito Uzoma (2020): Human Experience as the Point of Departure in the Wisdom Literatures: A Demonstration with the Book of Job’s Engagement with the Problem of Human Suffering and Theodicy, In: *American Journal of Biblical Theology*, 3, 4. 19–34.
- OEMING, Manfred – SCHMID, Konrad (2019): *Jób útja: A szenvedő ember stációi*. Budapest, L’Harmattan.
- RAE, Scott B. (2006): On the Connection between Sickness and Sin: A Commentary, In: *Christian Bioethics*. 12. 151–156.
- RAMSEY, Janet I. (2011): First Do No Harm: Pastoral Care Informed by Job, In: *Word and World*. 31, 4. 367–373.
- RISKÓ Ágnes (2009): Szavakkal és szavak nélkül: onkológiai napló (részletek), In: *Pannonhalmi Szemle*. 17, 3–4. 34–39.
- SEOW, Choon-Leong (2007): Job’s Wife, with Due Respect, In: Krüger, T. et al. (szerk.): *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*. Zürich, Theologischer Verlag. 351–374.
- SMITH, Philip (2018): „A Shadow of Death”. Jonathan Edwards and the Book of Job, In: *Jonathan Edwards Studies*. 8, 2. 96–114.
- STEINSALTZ, Adin (2009): *Pebbles of wisdom from Rabbi Adin Steinsaltz*. San Francisco, Jossey-Bass.
- SUOMALA, Karla R. (2011): The Taming of Job in Judaism, Christianity, and Islam, In: *Word and World*. 31, 4. 397–408.

*KIS Klára*¹:

Harag és agresszió a keresztyén viselkedéskultúrában

Abstract. Anger and Aggression in the Christian Cultural Behaviour.

One of the typical pitfalls of the Christian practice of piety is the image of the Christian man born of high ideals. The inner image of the perfect Christian hides man's true SELF. The incorporation of sin-oriented theology, shame, and self-infidelity shapes hiding strategies in Christians. This is the reason for disabling impermissible feelings such as anger and aggression. However, spiritual bypasses that offer a quick solution pose a serious threat to Christian communities.

Keywords: anger, aggression, Christian community, ideal, spiritual bypass

A keresztyén hagyomány a jézusi szelídség nyomán az erőszak minden fajtáját, és már a hozzá vezető érzelmeket is tiltotta. A harag például a hét fő bűn egyike volt, mivel sok egyéb bűn okozójának tartották. A haragtól való félelemnek, tartózkodásnak erős alapjait találták az Újszövetségben.

„Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Ne ölj! Mert aki öl, méltó arra, hogy ítélkezzenek felette. Én pedig azt mondom nektek, hogy aki haragszik atyjafiára, méltó arra, hogy ítélkezzenek felette, aki pedig azt mondja atyjafának: Ostoba! – méltó a főtörvényszéki eljárásra; aki pedig azt mondja: Bolond! – méltó a gyehenna tüzére” (Mt 5, 21–22).

¹ Egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem; e-mail: kis.klara@drhe.hu.

„A test cselekedetei azonban nyilvánvalók, még pedig ezek: házasságtörés, paráznaság, tisztátalanság, bujálkodás, bálványimádás, varázslás, ellenségeskedés, viszálykodás, féltékenység, harag, önzés, széthúzás, pártoskodás; irigység, gyilkosság, részesegeskedés, tobzódás és ezekhez hasonlók. [...] A Lélek gyümölcsei pedig: szeretet, öröm, békesség, türelem, szívesség, jóság, hűség, szelídség, önmegtartóztatás” (Gal 5,19–20; 22–23a).

„Minden keserűség, indulat, harag, kiabálás és istenkáromlás legyen távol tőletek minden gonosszággal együtt. Viszont legyetek egymáshoz jóságosak, irgalmasak, bocsássatok meg egymásnak, ahogyan Isten is megbocsátott nektek a Krisztusban” (Ef 4,31–32).

„... most azonban vessétek el magatoktól mindezt: a haragot, az indulatot, a gonosszágot, az istenkáromlást, és szátokból a gyalázatos beszédet. [...] Öltetek tehát magatokra – mint Isten választottai, szentek és szeretettek – könyörületes szívet, jóságot, alázatot, szelídséget, türelmet. Viseljétek el egymást, és bocsássatok meg egymásnak, ha valakinek panasza volna valaki ellen: ahogyan az Úr is megbocsátott nektek, úgy tegyetek ti is. Mindezek fölé pedig öltsetek fel a szeretetet, mert az tökéletesen összefog mindent” (Kol 3, 8; 12–14).

A fent felsorolt igehelyek a keresztyén életvezetést úgy mutatják be, mint aminek legfontosabb vonása az önfegyelem. Az agresszió minden formáját – a sexualitáshoz hasonlóan² – igen veszélyesnek tartják, mert azokban olyan elementáris erők mozdulnak meg, amelyekben az ember elveszti az ellenőrzést önmaga felett.³

Mivel az Újszövetség igen erős határvonalat állított az „ó-ember” és az „új ember” valósága közé, ezért minden pozitív emberi tulajdonságot, viselkedési mintát az utóbbihoz, az újjászületett emberhez kapcsolt. A jézusi szelídséghez képest megkérdőjelezhetőket pedig magától értőően nem kívánatosnak minősítette, mint ami a megtérés előtti állapot

² HALÍK, Tomáš (2010): *A gyóntató éjszakája*. Budapest, Kairosz Kiadó. 201. o.

Halík Tomáš idéz egy tanulmányt, egy de Sade márki művéről szóló eszmefuttatást. „A szerző rámutat arra, hogy amikor a felvilágosodás során a vallás azonosult a »értelem és erkölcs« világával, a szentség, az a bizonyos *mysterium tremendum et fascinans*, ami előtt megtorpan az ész, két búvóhelyre menekült: az erőszak és a nemiség területére.” Ez a szemlélet érthetőbbé teszi, miért ez a két dolog áll a filmipar érdeklődésének homlokterében, miért olyan nagy az érdeklődés e témák szuggesztív képei iránt, mint ami kilépést jelenthet a mindennapi szürkeségből, és némi extázist biztosít az ésszerűség szférájának átlépésével.

³ PRUYSER, Paul W. (1968): *A Dynamic Psychology of Religion*. New York, Harper & Row. 139.

sajátja. Az emberi érzelmek, kapcsolatok bonyolultságáról nem beszélt, a szeretetet és haragot is csak egyfajta előjellel említette. Eltakarva maradt előle a harag pozitív oldala ugyanúgy, mint a szeretet fojtogató vagy dühítően manipulatív arca.

A keresztyén szelídség ideálja elhomályosította az ószövetségi haragvó Isten képét, a próféták ostromozó fellépését, a templomtisztító Jézus, sőt az evangélium tisztaságát, és a gyülekezetek egységét oroszlánként védelmező Pál apostol alakját is. Az agresszív minták persze nem tűntek el, sőt tovább éltek, csak éppen kifelé, a hit ellenségeivel szemben voltak mozgósíthatók a keresztes háborúk, az eretneküldözések, az inkvizíció és a polémia területein. Az utolsó két évszázad keresztyén gondolkodása azonban felszámolta az agresszió kettősségét, és annak minden irányú megnyilvánulását általánosan elítélte.

Ezt a tendenciát egy szellemtörténeti irányzat és egy keresztyén kegyességi mozgalom is erősítette. Előbbi a *felvilágosodás*, az ésszerű élet, a tolerancia és a lelkiismereti és vallásszabadság ideálját terjesztette el, amelyben a belátás megszabadíthat minden durva és erkölcstelen érzelemtől, viselkedésmódtól. Az utóbbi pedig a *pietizmus*, melynek jellemzője egyfajta mérsékelt bensőségesség és az erős érzelmek, mint a harag, agresszió és gyűlölet elutasítása.

„Ha az ember már megigazult, akkor üdvösségében egészen biztos lehet; de hamarosan rátalál a test gyarlóságára és a vele született bűnös, rossz szokásokra. Szíve mélyéből nem kíván mást, mint Istent, és az örök életet, és minden világi dolgot a szem és a test kéjvágyának tekint. A gőgös életet pedig szemétnak és ártalomnak tartja: de érzi, hogy az átoröklött bűn a testében moco­rog, és mindenféle kételyeket és gonosz gondolatokat ébreszt benne, majd akaratának gonosz ingerlését okozza, és azt is érzi, hogy a bűn hosszú és régi szokása miatt szavaiban és tetteiben elhamarkodottan cselekszik.”⁴

Ebből a fajta érzelmi leszabályozottságból Klessmann szerint négy dolog következik:

- Mivel a harag és az agresszió központi és igen erős érzelmek, ezért lehasításuk, elnyomásuk elképzelhetetlen a teljes érzelmvilág sérülése nélkül.

⁴ SCHMIDT, Martin – JANNASCH, Wilhelm (1988): *Das Zeitalter des Pietismus. Klassiker des Protestantismus*. Wuppertal, Brockhaus Verlag. 86. o. [A tanulmányban minden idegen nyelvű idézet fordítása a jelen szerző műve.]

- Mivel a harag és agresszió az énerő és az önérvényesítés fejlődésének fontos alkotórésze, ezért elnyomásukkal az énre vonatkozó viszonyulásokat értékelik le és nyomják el: az énerőt, az önérvényesítést, a saját képességekre való büszkeséget stb. Az egészséges önértékelést kiönti az agresszió elfojtásának fürdővizével. Ennek következménye, hogy a különbségek, elhatárolódások azonnali harmónia- törekvéseket hívnak elő, szépítést és elkendőzést indítanak el.
- A keresztyének között gyakran tapasztalható depresszió, büntudat, önmaguk leértékelése, testi vagy lelki szenvedések türelmes és örömteli elviselése, mintegy a keresztyén erényesség megnyilvánulásaként, melyben az ember saját élete és boldogulása nem jelent semmit, csak a Krisztus követése és a gyülekezet épülése.
- A harag és agresszió elfojtása mellett a keresztyének között igen sok a közvetett nézeteltérés, a csendes elkeseredett és krónikus ellenségeskedés, rosszindulat, hirtelen kitörések, villongások, illetve sok kapcsolat szakad meg, a gyülekezeteket sokan hagyják el szóltanul, mert inkább szakítanak, ahelyett hogy veszekednének.⁵ Ennyiben a keresztyének, ha közelebből megnézzük őket, egyáltalán nem tűnnek békésebbnek vagy szeretetteljesebbnek, mint a kortársaik.⁶

Ez a jelenség abból adódik, hogy a keresztyén körökben (is) összemosódnak az *agresszió*hoz kapcsolódó „holdudvar-szavak” jelentésárnyalatai: háború, gyilkosság, brutalitás, bántalmazás, düh, gyűlölet, ellenségeség, önérvényesítés, engedetlenség, harag... Mindegyikről azonnal, árnyalatok nélkül valamilyen romboló, destruktív dologra asszociálunk. Klessmann ezért tartja fontosnak pontosan definiálni a *harag* kifejezését, mint ami az agresszió megnyilvánulásának csupán az egyik módja – megkülönböztetendő az agresszió erőszakos árnyalataitól –, és nem kiiktatható, tekintve, hogy a hat alapérzelem egyike.

A harag egy érzelem, az agresszió pedig viselkedés, ami érzelemmel és anélkül is működhet.⁷ J. R. Averill szerint a harag olyan szindróma, amely fiziológiai, pszichológiai és szociokulturális elemekből tevődik össze.⁸ A fiziológiai izgalom annyira látványos, hogy elfelejtjük, hogy a testi izgalomnak bizonyos pszichológiai és kognitív értékelésnek,

⁵ KLESSMANN, Michael (2005): Harag és agresszió az egyházban, In: *Embertárs*. 3, 2. 103.

⁶ NIETZSCHE, Walter (2004): *Emberi, túlságosan is emberi*. Szeged, Szukits. 194. o.

⁷ KLESSMANN (2005), 105.

⁸ AVERILL, James R. (1982): *Anger and Aggression. An Essay on Emotion*. New York, Springer Verlag. 4. o.

besorolásnak kell alárendelődnie.⁹ A harag két alkotóeleme tehát a feltörő *szenvvedély* és a *tudatos kontroll*. Olyan *indító érzelem*, amelyben az ember egy bizonyos helyzet által kiváltott fiziológiai izgalmat speciális módon, egyénileg és társadalmi szabályoknak megfelelően értelmez és sorol be.

A szándék, amely a haragban jelenik meg, lehet egy sérelem orvoslása, kiszabadulás egy lehetetlen helyzetből, megküzdés egy kapcsolatért vagy az igazságtalanság megszüntetése. Rothenberg ezzel kapcsolatban ezt írja: „A harag leggyakrabban a rászorultság, a szeretet, és az elkötelezettség állapotában jön létre... és mivel aktiváló érzelem, a kommunikáció alapjául szolgál.”¹⁰

Minden olyan közösségben, ahol az elvárások az egyén felettes énjébe épülve meghatározzák magatartását, döntéseit és kapcsolatainak minőségét, magas a kontroll és az ösztönkésztetések feszültsége. Ahol például jól megfogalmazott és begyakorolt magatartásminta, hogy a haragot nem illik, sőt bűnös dolog kifejezésre juttatni, ott ez az elvárás mintegy az egyén felettes énjébe betáplált parancsként hat, miközben a harag és az agresszió mélyen jelen van az ember ösztönkésztetései között. [...] Ha a harag alszik, vagy tilos lesz, sőt ha bűnné nyilvánítják, akkor kihal a szeretet is.¹¹ A harag mellőzésével próbálkozó közösség a harag száműzésével annak pozitív funkcióit is elveszíti. A harag *informál* arról, hogy „határsértés” történt, jelzi, hogy a cél eléréséhez új stratégia szükséges. A harag az énerő megtapasztalásának katalizátora és erőforrás a változtatáshoz vagy éppen a megbocsátáshoz.

Az agresszió, mint negatív szándékú viselkedés, jóval több ennél. Az agresszió ilyenkor destruktivitásról, erőszakról szól, mint a másik ember megkárosítása, kínzása vagy elpusztítása, saját érdekek gátlástalan érvényesítése, valaminek a mindenáron való megszerzése. Ennek végpontja az a brutális fizikai erőszak, amelyet a tartós gyűlöletre kondicionálás, fenyegetettség vagy a tehetetlenség elviselhetetlenné fokozódása vált ki, amikor az ember elszakad saját érzelmeitől, kognitív funkcióitól, de az áldozathoz fűződő viszonyától is.

Az agresszív cselekvést támogató psziché ilyenkor a kognitív disszonancia működési mechanizmusával siet a segítségünkre. Minél nagyobb fájdalmat okoztunk másoknak, annál nagyobb az igazolás kényszere tisztességünk és önbecsülésünk megőrzése érdekében.

⁹ KLESSMANN (2005), 105.

¹⁰ ROTHENBERG, Aron (1971): On Anger. *American Journal of Psychiatry*. 128. 87.

¹¹ SZABÓ: Ildikó (2005): *Agresszió – átok vagy áldás?* Budapest, Wesley János. 11, 18.

Mivel az áldozatunk csak azt kapta, amit megérdemelt, még jobban gyűlöljük, mint mielőtt ártottunk volna neki, és ez arra indít, hogy még nagyobb fájdalmat okozunk.¹²

Klessmann a *harag érzelmén belül* maradván különbözteti meg annak fokozatait. Ezek egyike a *düh* mint robbanásszerű, ellenőrizhetetlen szenvedély, amit az elesettség, kilátástalanság és tehetetlenség táplál, valamint a *neheztelés* és az *ellenségesség*. Ez utóbbiak hosszabb ideig fennálló érzelmi állapotok, melyek az elfojtott, letiltott, akadályokba ütköző vagy eredménytelen harag áttéteinek tekinthetők és elhatalmasodásuk minden más érzelmet, viselkedésmódot leuralhat. Egy következő fokozat a *gyűlölet*, ami már levált a kiváltó helyzetről, generalizálódott, és mindent érint, ami a gyűlölet tárgyával összefüggésbe hozható.

A harag és agresszió megélése és „nem megélése” keresztyén közösségekben

Jóllehet a harag és az agresszió alapvető ösztönkésztetésünk, a teremtettségünkhöz tartozó „power to be” kifejeződése, azonban problematikus és veszélyes, mert megítélése keresztyén körökben egyértelműen negatív. A haragtól való félelem sokkal több gondot okoz, mint maga a harag és annak kezelése. Semmi nem igazolja ezt jobban, mint az *elhárító mechanizmusok* általános jelenléte keresztyén közösségeinkben, ami egyre nagyobb kihívás elé állítja a lelkigondozást.

A védekezési mechanizmusokra Janus-arcú jelenségként kell tekintenünk, amelyeknek negatív, de életet védő, segítő funkciójuk is van. Egyrészt „elnyomva tartják a tudattalanból feltörő, erős impulzusokat, másrészt részük van abban, hogy az észlelés, besorolás, realitáskontroll összetett munkáját elvégezzék, balanszírozva ezzel az egyén külső és belső életét.”¹³ Az agresszív késztetések elnyomása nem kis gyakorisággal fordul elő társadalmunkban, főleg azokban a rétegekben, melyek egyházi szocializációban is részesültek. Megjelenési formái a következők:¹⁴

¹² ARONSON, Elliot – TAVRIS, Carol (2009): *Történetek hibák. Az önigazolás lélektana*. Budapest, Ab Ovo. 175. o.

¹³ LAPLANCHE – PONTALIS: *A pszichoanalízis szótára*. 228–229.

¹⁴ SZABÓ (2005), 30–35.

- *Az én ellen fordulás* az egyik tipikus módja a hárításnak. Az illető olyan haragot érez, ami intenzitása miatt nem rejthető el, ezért a büntudat érzésére váltja át. Hirtelen úgy kezdi érezni, ő provokálta, ő viselkedett bántóan, ő a felelős a másik viselkedéséért. Tehát ő kér bocsánatot, sőt kész jóvátenni az elkövetett hibát. Az én ellen fordulás megmutatkozhat testi panaszokban,¹⁵ de depresszióban is, ami jelzi, hogy az illető pszichés kondícióit meghaladja haragjának beismerése és kifejezése. A túlzott áldozathozatal hátterében is gyakran az én ellen fordulás áll, amikor az illető számára az áldozatszerep az a „biztonságos börtön”, amibe önmagát zárja.¹⁶
- *Az ellentétbe fordulás* jelensége, amikor az egyén az eredeti impulzusnak éppen az ellenkezőjét gyakorolja. Haragszik, de feltűnően udvarias, attraktív, de feltűnően rosszul öltözik, függőségben szenved, de éjt nappallá téve küzd a függőségben szenvedők megmentéséért, gyűlöl valakit, de az egészségéért aggódik. Ritkán mond kritikát, ez veszélyesen közel vinné az agresszív impulzushoz, mindenkinek igyekszik igazat adni, mindenkit mindenkivel összebékíteni. Környezetük gyakran „érthetetlen” dühvel reagál az ilyen emberekre, mert érzi őszintétlenségüket. Fontos jellemző, hogy az illető öntudatlanul cselekszik, illetve hogy az eredeti impulzus erőssége megmarad, – talán éppen ezért tűnik természetellenesnek, túlzónak –, csak tartalmat cserél.
- A *passzív-agresszív* viselkedés igen gyakori keresztyén körökben. Az illető igen szerény, háttérbe húzódó, aláztos ember látszatát kelti, aki másokat barátságosan maga elé enged. Saját véleményét nem fogalmaz meg, csak utólag tesz megjegyzéseket és kritizál. Megsértődne, ha szembesítenék vele, hogy visszafogottsága igazából félelem. Félelem a konfliktustól, a felelősség vállalásától és a vitahelyzetektől, amelyekben képtelen helytállni. Általában későn derül ki, hogy látszólagos türelme tulajdonképpen agresszió, jóllehet soha nem emeli fel a hangját. Hallgatása pedig nem más, mint az erkölcsi fölény kifejezése. Ő sohasem dühös, de mások a környezetében annál inkább. Az ő elfojtott agressziója jelenik meg a másik félben. Ami kifejezetten destruktívra és környezetkárosítóvá teszi ezt a magatartásformát az az,

¹⁵ TEMESVÁRY Beáta – SZILÁRD János: Az agresszió szerepe és pszichoszomatikus kórképek, In: Hárdi János: *Az agresszió világa*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt. 161. o.
„... az agresszióját kifejezni nem tudó embernek igazán testileg sem sikerül ellenállóvá válnia.”

¹⁶ RUBIN, Theodore Isaac (1980): *A dühös ember*. Budapest, Medicina Könyvkiadó. 113. o.

hogy nagyon nehéz jól reagálni rá. Egyrészt, mert az illetőtől igazából nem hangzott el egyetlen sértő szó sem, illetve azért, mert ha a másik érdemben reagál, abban ő tűnik a támadó félnek.

- Az *elfojtás* abban az esetben marad egyetlen járható út, ha a harag és agresszió kifejezése olyan mértékben veszélyezteti a kapcsolatot, az illetőnek önmagáról vagy másokról alkotott képét vagy egy eszmét, hogy következményei miatt azt vállalhatatlanná teszi. Akinek például az elfojtás miatt gyermekkorra lehasadt, az szinte semmilyen konkrét emlékkal nem rendelkezik arról a korszakról, de meg van győződve arról, hogy „nagyon szép gyermekkorra volt és nagyszerű szülei”.¹⁷ Ezek az emberek nem tanulták meg a nyílt konfliktusok kezelését, a vitás helyzetek megítélését, a feszültség elviselését. Mivel érzelmileg nem tudtak felnőni, a bennük élő kisgyermek egy nagy boldog, feszültségmentes családot keres a gyülekezetben is. Irreális elvárásai eleve csalódásra ítélik, illetve arra, hogy sorsa a gyülekezetben is ismétlődni fog.
- A *tagadás* tudatosan és tudattalanul is működhet. Tipikus példája ennek, amikor valaki végsőkéig tagadja, hogy a rossz hírt közlő diagnózis az övé lenne és meg van győződve arról, hogy adminisztrációs hiba történt. Amikor az ember sem a tényeket, sem a tények kiváltotta érzelmeket nem tudja integrálni, a tagadás énvédő funkciója gondoskodik arról, hogy csak az elviselhetőség mértékéig engedje közel magához a traumatikus esemény tényét. A hárításnak ezt az extrém fajtáját is tetten érhetjük az egyházban: amikor például egy hosszú időn át képviselt életszemlélet vagy életgyakorlat megkérdőjeleződik egy váratlan életesemény folytán, vagy amikor az ideálvesztés egzisztenciális válságot jelent, vagy amikor értékpreferenciákat befolyásolna egy-egy referenciaszemély árnyékos oldalának komolyan vétele. A tagadás a külső szemlélő számára az elvhűség látszatát is keltheti. Ez a belső mechanizmus rokonságot mutat a kognitív disszonancia jelenségével.¹⁸

¹⁷ Alice Miller pszichoanalitikus igen komoly feltáró és összegző munka során állapította meg, hogy az autoriter nevelés következményeként, melyben a gyermek akaratát megtörik, a szülői elfogadás feltétele kizárólag a szülővel való azonosulás, saját érzéseinek megélése pedig nem engedélyezett, a gyermek súlyosan megsérül, és megreked az érzelmi fejlődés útján.

¹⁸ ARONSON–TAVRIS (2009), 4–10.

- A *projekció* mint elhárító mechanizmus különösen gyakori keresztyén közösségekben. Ha valaki bizonyos érzéseket, akár szexuális vagy agresszív impulzusokat nem engedhet meg magának, akkor hajlamos azt egy másik embernek tulajdonítani, önmagát pedig a másik áldozatának, kivetített érzései tárgyának tekinteni. A hárításnak ez a módja egy olyan egyén bizonytalanságáról, kisebbségéről, illetve kétségbeeső tanácstalanságáról szól, akinek a számára elviselhetetlenek a belső ambivalenciái. Amit magában nem bír elviselni, azt a másikon felismerheti, utálhatja, üldözheti. Tipikus egyházi példája ennek az eretnekek üldözése, más hitűek kirekesztése vagy bizonyos tanításokat képviselő csoportok elleni agresszív fellépés, ami szinte mindig a belső bizonytalanságot, diffúz állapotokat kompenzál. Árulkodó lehet az a nagy energiabefektetés, igyekezet, ami az „ellenség” tévtanait, gonoszságát visszatérően tematizáló, heves és túlzó prédikációkban is érzékelhető.
- Az *intellektualizálás* mesterei rengeteg időt töltenek azzal, hogy olyan témákról tárgyalnak, beszélgetnek, értekeznek abszolút érzelmentesen, amikben maguk is érintettek. Céljuk az érzelmi távolságtartás és az érzelmek semlegesítése, ilyen formán megkerülése olyan belső „feladatoknak”, amelyek számukra nehéznek vagy megoldhatatlannak tűnnek. Leginkább jellemző egyházi műfaja ennek a teologizálás, bibliai tartalmak megbeszélése úgy „általában” olyan megoldandó külső ügyek kapcsán, amelyek megoldását az érzelmi élet akadálymentesítése jelentené.
- Az *identifikáció* olyan emberrel való azonosulást jelent, aki felmentést adhat egy problémával való megküzdés felvállalása alól. Jellemző egyházi példája a „vándorlás”, mindig másik gyülekezetet, másik kegyességi csoportot vagy lelkipásztort keresve, az éppen aktuális állapothoz illőt, azt igazolót.

Az elhárító mechanizmusok életet védő funkciója pótolhatatlan. Általános tapasztalat, hogy az elviselhetetlent kevésbé riasztóvá tevő, belső tehermentesítés életünk kríziseiben nem nélkülözhető. Amikor időt nyerünk, hogy erőt gyűjthessünk, az már a kiút első lépésének tekinthető. De „használatának” általános elterjedtsége keresztyén emberek között immár aggasztó jelenség több okból is.

- Az elhárító mechanizmus működését nem könnyű felismerni, mert a viselkedés szintjén lefedni látszik a keresztyén ember bibliai toposzát, melynek archetípusa maga Jézus Krisztus. Akinek ez sikerül, úgy tűnik, „jó fa, amely jó gyümölcsöt terem.”

- A magas ideálok által meghatározott közeg, melyben érzelmeinket nem szabad közvetlenül kifejezni, megbetegítő közeg.¹⁹ Így az egyház, melynek terápiás helynek kellene lennie, éppen hogy megterhelő és veszélyeztetett közösséggé válik, ahol az érzelmek kevésbé azonosíthatók és a kapcsolatok meglehetősen felszínesek.
- Mivel az egyház spirituális igényekkel érkező, szeretetet adni és kapni vágyó emberek társasága, ezért sokkal erősebb a belső igény az el- és befogadottságra, mint más közösségekben. Az elfogadottságnak ez a mélyről fakadó vágya ellene hat olyan érzelmek (harag, düh, ellenvélemény, elégedetlenség) kifejezésének, amelyek miatt elveszíthetnénk szeretetreméltóságunkat, egyben biztonságérzetünket, ezért hajlamosak vagyunk elnyomni azokat.
- Az egyház mint struktúra, hierarchikus intézmény, melyben a stabilitás megtartása egybeesik az alkalmazkodás és alárendeltség igényével. Az anya-szentegyház védő, óvó funkciója, a lelki otthon valósága reális lehetőség. De a hatalmi képződmények, természetüknél fogva, a kevés „énerő”-vel rendelkező tagokra építenek. Az elhárító mechanizmusok nagyarányú jelenléte olyan egyház működését támogatja, amely ellenérdekelt az egyén pszichés kondícióinak erősítésében.

A keresztyén közösségekről elmondhatjuk tehát, hogy sok esetben latens formában, de hordozói az agresszióknak. Ahol pedig agresszió van, ott előbb-utóbb áldozat is lesz. Az agresszor a legritkább esetben üti agyon az áldozatot, de ráruházza szorongását, tehetetlenségét, büntudatát, függőség- és kiszolgáltatottságérzését.

„Amikor valamit átruházunk, ráveszünk egy másik embert, hogy azt a valamit helyettünk elintézzé, pszichésen is. Aztán úgy véljük, nem kell többé foglalkoznunk a dologgal. Csakhogy ott lesz a másik ember, akire azt a valamit átruháztuk. A probléma, amivel nem néztünk szembe, most a *kapcsolatban* bukkan elő. A lelki témákat ugyanis nem lehet átruházni.”²⁰

Bittler és Copray az egyházi mobbing, illetve az azt támogató közeg jellegzetességeit vizsgálva, egy evangélikus „mobbing szakértő” bizonyágtételén keresztül ábrázolták a jelenség lényegi vonásait. „Hiszen mi mindnyájan testvérek vagyunk..., mindnyájan

¹⁹ RUBIN (1980), 24.

²⁰ KAST, Verena (2004): *Búcsú az áldozatszereptől*. Budapest, Európa Kiadó. 168. o.

ugyanahhoz a szolgálócsoportozhoz tartozunk... Az emberek itt nagyon kedvesek egymással,... megértőek, figyelmesek és alázatosak.”²¹

A hűséges, magával szemben is magas elvárásokat támasztó, szolgáló egyháztag a keresztyén *ideált identifikálja egy tiszta, makulátlan, kifogástalan egyház képével*. Egy ilyen egyháznak nyilvánvalóan nehezebb esik saját árnyékával szembesülnie, így előáll az a veszély, hogy az emberi deficit spirituális igazolást nyer. “Az Úr akarata volt... Az ördög szívesen kísérti meg a hívő embert...” Vagy egy-egy véleménykülönbséget nagyon gyorsan “az Úr kezébe tesznek imádságban” anélkül, hogy alkalmat keresnének az egymás közötti tisztázásra. Az “elspiritualizálás” felismerhetetlenné teszi a szükségletet, ami ebben az esetben professzionális segítő szakemberek bevonását és konfliktuskezelési technikák tanulását jelentené.

Egy másik jellemző vonás, hogy ez az ideál létrehozza azt a *sajátos „felebaráti szeretetet”*, amely elfedi a belső hierarchiát, és zárójelbe teszi a hatalom kérdését. Teljesen tisztázatlan helyzetet teremt például és rossz értelemben vett *határtalanságot*, amikor egy szolgáló egyháztag előjárója és lelkigondozója egy és ugyanaz a személy.

Ezekben a közösségekben a *kimondatlanul maradt dolgok*, jóllehet a hallgatással mellőzni szeretnék volna őket, nagyon erős destruktív hatást fejtenek ki. A tudattalanba szorított tartalmak nagy energiaveszteséget okoznak, állandó kényszerítő erővel folyamatos munkát adva a közösség tagjainak, hogy bizonyítsanak, akik általában túlkompensálnak. Egy ideáloktól terhelt közösségből gyorsan „kirekesztődnek” azok, akik plusz terhet jelentenek, mert nem odavalók, kevésbé szimpatikusak, hordozó szeretetet igényelnének, vagy csak nem tudják magukévá tenni a közösség vezérelveit.

Egy külső elvárás is támogatja az egyházon belüli ideális humán standardot. A társadalom az egyháztól *hitelességet vár, amit azonosít egy hibátlan egyház működésével*. Ez permanens óvatosságra inti az egyházat, amely szeretne feltűnés nélkül üzemelni, és mindent megtesz azért, hogy ne legyen „szóbeszéd” tárgya legyen.²²

²¹ BITTLER, Anton – COPRAY, Norbert (1999): *Mobbing und Missbrauch in der Kirche, Schadenserkenennung und Schadensbegrenzung*. Publik-Forum Verlag. 17. o.

²² KRIST, Alois (2010): *Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche*. Berlin, LIT Verlag. 44. o.

Összegzés

Láthattuk tehát, hogy a gyülekezetekben jelenlevő látens agresszió, vagy már érzékelhető feszültség, olyan *hiánytünet*, ami a biblikus és árnyalt tanítás és egy emberarcú lelkigondozás deficitjét mutatja. Ezzel a kiforratlan látásmóddal és elégtelen eszköztárral lép be az egyház az iskolába is, ahol az agressziókezelés kultúrájának hiányában szinte mindig beleesik a moralizálás csapdájába, elmulaszt disztingválni, illetve az előző kettő okán eltakarva marad előtte az a nagy lehetőség, amit az agresszív viselkedés mint információs bázis jelenthetne. Jobb híján nem marad más üzenete igehirdetésében, katechézisében, viszonyulásaiban és a „rejtett tanterv” különös csatornáin, mint az agresszió *ellenzése, határozott letiltása*. Ennek az üzenetnek gyermekek között még erősebb az akusztikája.

- A gyermekekre többszörösen hatnak a tekintély körei. A tanuló természetes módon alá van rendelve a felnőtt semmihez nem foghatóan rejtett és büntetlen hatalmának. Az iskolában mint hierarchikus intézményben legalul helyezkedik el, az egyház pedig a maga spirituális hatalmával még az iskolánál is magasabbról hajol le hozzá.
- A nevelést minden esetben meghatározza az, hogy milyen emberképpel dolgozik. A vallásos nevelést ugyanígy meghatározó ágens az istenkép. A gyermekek erkölcsi fejlődésében, főleg ha az agresszióról van szó, az egyház hajlamos egy büntető,²³ megtorló Isten képét bevetni.²⁴ Az énerővel szemben egy erőt demonstráló Istent, a

²³ ENDRESS, Elke – KRATZER, Siegfried (2006): *Megbetegítő hit? Kiutak a válságból* Budapest, Kálvin. 26–27.

²⁴ XERATITS, Ildikó (2007): Ő nem az a véres Isten, In: *Embertárs.* 5, 4. 31.

A lelkipásztor istenképe meghatározó a vallási szocializáció folyamatában. Hogy milyen katasztrofális és messzeható következményei lehetnek egy egészségtelen istenkép beépülésének, arról Tilmann Moser pszichoanalitikus vallásos emberek terápiája kapcsán szerzett tapasztalatainak tanulsága jó képet ad. Tőle az idézet: „És tudod, mi volt a legrosszabb, amit rólad meséltek? Az a meggyőződés, hogy mindent hallasz és látsz, a titkos gondolatokat is. Néha sikerült olyasmit gondolni, vagy tenni, aminek örültél, de sok olyasmi is eszembe jut, ami megsomorított téged. És ez volt a legrosszabb: téged szomorúvá tenni. [...] Te a teljesíthetetlen normák betegsége voltál bennem, a te kegyelmedre utaltság betegsége. Majdnem húsz évig az volt a legfőbb célom, hogy elnyerjem a tetszésedet, és ez nem azt jelentette, hogy különösebben jó lettem volna, hanem hogy mindig büntudatom volt.” MOSER, Tilmann (1981): *Gottesvergiftung*. Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag. 26. o. [ford. innen: *Embertárs.* 5, 4.].

haraggal szemben egy haragvó Istent vagy egy érzelmi zsaroló Megváltót. („Mit szólna ehhez az Úr Jézus... ?)

- A közvélemény szerint az egyházi iskola abban különbözik az államtól, hogy ott *rend van*. Rend dolgában találkozik egymással a külső megítélés és elvárás, illetve a belső szándék. Az egyházi intézmények soha nem riadtak vissza a fegyelmezéstől, hiszen arra bibliai felhatalmazásuk volt. Ma is büszkéek rá, hogy az iskoláikból kikerülő tanulók „tudnak viselkedni”, hogy fegyelmezettebbek kortársaiknál. Az egyházi iskolának fontos karaktervonása és deklarált értéke a jól neveltség és a fegyelem. Egy ilyen homlokzat fenntartása nem egyeztethető össze agresszív tanulói megnyilvánulásokkal.²⁵
- Az egyház a rendszerváltás óta a misszió zászlóshajóit látja iskoláiban. Missziói lendületében hajlamos megfedkezni azokról, akiket misszionál. Hétköz-napjait, életkori sajátosságait, gyerekes indulataikat figyelmen kívül hagyva az „egy szükséges dologra” (Lk 10,42) koncentrálnak, és maga válik agresszorral a térítésben, amiben a gyermekek kiszolgáltatottak és védtelenek.

Mindez arra kell ösztönözze a különböző korosztályok között szolgáló egyházat, hogy a vele és tanításával párhuzamosan ható humanisztikus pszichológia és pedagógia eredményeit figyelembe véve keresse és támogassa azokat a magatartás- és kommunikációs formákat, amelyek a keresztyén alapmeggyőződéseknél és a humán tudományoknak egyaránt megfelelnek; amelyek nem okoznak törést, sem lelki sérülést sem az egyén sem a közösség hitgyakorlatában.

²⁵ KISNÉMET, László Fülöp (2017): Felekezeti iskola és vallási szocializáció, In: Bacskay Katinka (szerk.): *A felekezeti oktatás új negyedszázada*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 221. o.

Az egyházi iskola manifeszt célja az egyházi szocializáció, a vallásos szubkultúra védelme, megerősítése és reprodukálása (1) értékek, minták átadásával, (2) erős közösségi integrációs törekvésekkel, (3) valamint külső negatív hatások kivédésével, a biztonságos iskola megteremtésével. Ez utóbbi a kockázatvállaló viselkedés lehetőségétől és következményeitől óvja tanulóit, amikor értelmes közösségi alternatívákat kínál számukra házon belül, pl. a plázázás helyett, és a kockázatos viselkedéssel szembeni intoleranciával. (Kisnémet László Fülöp)

Felhasznált irodalom

- ARONSON, Elliot – TAVRIS, Carol (2009): *Történek hibák. Az öngazolás lélektana*. Budapest, Ab Ovo.
- AVERILL, James R. (1982): *Anger and Aggression. An Essay on Emotion*. New York, Springer Verlag.
- BITTLER, Anton – COPRAY, Norbert (1999): *Mobbing und Missbrauch in der Kirche. Schadenserkennung und Schadensbegrenzung*. Publik-Forum Verlag.
- ENDRASS, Elke – KRATZER, Siegfried (2006): *Megbetegítő hit? Kiutak a válságból*. Budapest, Kálvin.
- HALÍK, Tomáš (2010): *A gyóntató éjszakája*. Budapest, Kairosz.
- KAST, Verena (2000): *Búcsú az áldozatszereptől*. Budapest, Európa Kiadó.
- KISNÉMETH, László Fülöp (2017): Felekezeti iskola és vallási szocializáció, In: Bacska Katinka (szerk.): *A felekezeti oktatás új negyedszázada*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 221–232.
- KLESSMANN, Michael (2005): Harag és agresszió az egyházban, In: *Embertárs*. 3, 2. 103–112.
- KRIST, Alois (2010): *Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche*. Berlin, LIT Verlag.
- LAPLANCHE, Jean – PONTALIS, Jean-Bertrand (1994): *A pszichoanalízis szótára*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MOSER, Tilmann (1981): *Gottesvergiftung*. Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag.
- NIETZSCHE, Walter (2004): *Emberi, túlságosan is emberi*. Szeged, Szukits.
- PRUYSER, Paul. W. (1968): *A Dynamic Psychology of Religion*. New York, Harper & Row.
- ROTHENBERG, Aron (1971): On Anger. *American Journal of Psychiatry*. 128. 86–92.
- RUBIN, Theodore Isaac (1980): *A dühös ember*. Budapest, Medicina Könyvkiadó.
- SCHMIDT, Martin – JANNASCH, Wilhelm: (1988) *Das Zeitalter des Pietismus*. Klassiker des Protestantismus. Wuppertal, Brockhaus Verlag.
- SZABÓ, Ildikó (2005): *Agresszió – átok vagy áldás?* Budapest, Wesley János.
- TEMESVÁRY, Beáta – SZILÁRD, János (2010): Az agresszió szerepe és pszichoszomatikus kórképek, In: Hárdi, János: *Az agresszió világa*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt.
- XERATITS, Ildikó (2007): Ő nem az a véres Isten, in: *Embertárs*. 5, 4. 31.

*NAGY Alpár Csaba*¹:

Emberi bánásmód veszteségek idején

Abstract. Humane Treatment of People Who Experience Losses.

In this paper, we present the grief as a natural response to the losses that people experience. We regard grief as an adaptive mechanism to the new situation that occurs with a loss. In our success-oriented consumerist society, grief has become a taboo: fighting pain in losses became a sign of weakness and failure. This is valid also for Christians, who consider faith as the measure of successful dealing with distress. We present the positive perceptive structures that may help the grief – based on Anil Seth's theories. Later on, we speak about the toxic positivism, which harms the grieving person and the adequate expression of condolence, which may express our participation in his/her tormented situation. Destructive attitude consists in shaming, abandoning, or betraying the grieving person, whereas constructive attitude means acceptance, condolence, and support. This paper tries to provide a practical guideline to an empathic grief counselling.

Keywords: grief, loss, mourning, toxic positivism, positive perceptive structures

Ajánlás és köszönetnyilvánítás:

Ezzel a cikkel szeretnék tisztelni barátom és pályatársam, Visky Sándor Béla előtt 60. életévében, megköszönve neki azt a feledhetetlen emberi viszonyulást, amit mély gyászomban egy évtizeddel ezelőtt tőle tapasztaltam.

Köszönöm Ferber Eszter prenatalis kapcsolatanalitikus és művészetterapeutának, aki a gyásztanácsadó képzésen oktatóm volt, hogy értékes tanácsaival segítette a cikk megírását.

¹ Egyetemi adjunktus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: alpar.nagy@ubbcluj.ro.

Mi a gyász?

„Az embereket te meg hagyod halni” – énekeljük minden temetésen a 90. zsoltár református énekeskönyvi változatával, kifejezve azt a kérlelhetetlen igazságot, hogy a veszteség és az elmúlás az emberi élet elválaszthatatlan részei. A veszteséget úgy határozhatjuk meg, mint visszafordíthatatlan és pótolhatatlan értékvesztés, amennyiben pedig ez hirtelen is történik, akkor tragikus értékvesztésről beszélünk. Márpedig, ahol veszteség és elmúlás van, ott automatikusan megjelenik az erre adott lelki reakció is, a gyász, ahogyan azt Pilling János meghatározta.² Normál gyászreakciók esetében a gyászmunka a következőket jelenti: függetlenedés a veszteség tárgyához való kötődéstől, alkalmazkodás ahhoz a környezethez, amelyben a veszteség tárgya már nincs jelen, új kapcsolatok kialakítása.³ Bár Lindemann eredetileg elveszített személyhez köti a veszteség fogalmát, Pilling Jánossal együtt úgy gondolom, hogy a veszteség tárgya nem kizárólag elhunyt személy lehet. Gyászoljuk a tönkrement kapcsolatainkat, elveszített fontos tárgyainkat (pl. a kisgyerek gyászolja az elveszített, kedvenc plüssjátékát, vagy a felnőtt gyászol, ha elveszíti az autó kulcsait vagy az iratait), de gyászolunk akkor is, amikor a valamitől való elszakadás mellett döntünk. Az eladott autó vagy eladott lakás, a felmondott állás, a saját akaratból kezdeményezett válás mind gyászmunkát indítanak be. De ahogyan arra Pál Ferenc rámutat, a meg nem történt, elmulasztott vagy döntés alapján elutasított élethelyzeteket is el kell gyászolni, mint a be nem teljesült szerelem, a családi élet, ha a cölibátust választottuk stb.⁴ A gyászmunka kifejezést először Freud alkalmazta *Gyász és melankólia* c. írásában. Szerinte a veszteség miatti új realitás megköveteli, hogy az elvesztett tárgy iránti kötődés megszűnjön, ami az egyénben természetes ellenkezést vált ki. Ezért ez a folyamat hosszú, ahogyan a gyászoló lépésről lépésre nagy energiabefektetéssel leválasztja magáról a veszteség tárgyához való kapcsolódás emlékét, illetve reményességét, amíg végül a valóság győzedelmeskedik.⁵

² PILLING János: „Adj szót fájdalomnak”. A gyász lélektana és a gyászoló segítése, In: Angyal Eleonóra – Polcz Alainé (szerk.): *Letakart tükrök*. Szekszárd, Helikon. 207–240.

³ LINDEMANN, Erich (1944): Symptomatology and Management of Acute Grief, In: *American Journal of Psychiatry*. 101. 141–148. (Magyarul: Az akut gyász tünettana és kezelése. ford. Révész Renáta. Khárón. Thanatológiai szemle. 1998/99).

⁴ Lásd Pál Ferenc előadásának átirását: <https://www.palferi.hu/hanganyagok/2005-2006/2006-05-30/> (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).

⁵ FREUD, Sigmund (1997): Gyász és melankólia, In: Freud Sigmund: *Ösztönök és ösztönsorsok*. Filum. 129–145.

A gyász munka célja sokrétű: először is az a feladatunk, hogy átéljük azt az érzést, hogy a veszteség megtörténhetett velünk. Ez óriási distresszel jár, azaz a stressznek olyan mértékével, ahol már annak csak negatív következményei érvényesülnek, amelynek elkerülésére a gyász kezdeti szakaszában a lelkünknek számos kompenzációs megoldása van⁶ a tagadástól a hárításig, de bármennyiszer térjenek is vissza ezek, egyszer csak szembesülnünk kell azzal, ahogyan a veszteség tudata és annak átélése próbára teszi lelki stabilitásunkat és egyensúlyunkat. A második feladat az lesz, hogy a veszteség miatt előállt új helyzethez alkalmazkodjunk és megtanuljunk ismét viszonylag stabil és egyensúlyi állapotban létezni. Ez az alkalmazkodás nem jelenti a veszteség elfelejtését, mellőzését, sem valamiféle más értékkel való kompenzációját. Fogalmazhatunk úgy, hogy a veszteség onnantól kezdve része lesz az életünknek; nem véletlen, hogy sok veszteség a közbeszédben is identitásbefolyásoló faktorrá válik, s így lesznek társaikat elvesztett emberek özvegyekké, szüleiket elvesztett gyerekek árvákká stb. A harmadik feladat Lindemann szerint az új kapcsolatok kialakítása. Első hallásra úgy tűnhet, mintha ez a veszteség tárgyától való elfordulást jelentené új kapcsolatok irányába, de voltaképpen itt inkább arról van szó, hogy magával a veszteség tárgyával átértékelődött, újszerű kapcsolatot alakít ki a gyászoló. Nevezhetjük ezt a veszteség elengedésének vagy elfogadásának, de igazából egyik sem fejezi ki azt a komplex mentális folyamatot, melynek végén a gyászoló megbékél a veszteség folytán előállt új állapottal. Ha ez a megbékélés megtörténik, sikeres gyászról beszélünk, ellenkező esetben elakadt vagy komplikált gyászról.⁷ Sarungi Emőke hivatkozott tanulmányában számos példán keresztül igazolja a gyász patologizálásának problematikus voltát, ezért a patológikus gyász kifejezés helyett inkább a komplikált gyász kifejezés használatát ajánlja.

A gyász tabusítása

Fogyasztói társadalomban élünk, ahol a gondtalan és veszteségmentes élet a sikeresség fokmérője, illetve ahol a gyors lefolyású és a személy kapcsolatrendszerét kevésbé igénybe vevő gyász, a majdnem fájdalommentes elfogadás egyben az értékesség fokmérője is. Ott,

⁶ LINDEMANN (1944), 141–148.

⁷ SARUNGI Emőke (2019): Gondolatok a komplikált gyász fogalma mentén, In: *Khárón. Thanatológiai szemle*. 2019/3. https://kharon.hu/docu/2019-3_sarungi-gondolatok.pdf (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).

ahol a halált medikalizáltuk, és a haldoklót eltávolítottuk a környezetéből, ahol a szomorúságot, a fájdalmat, a cselekvésképtelenséget, bénultságot, a bánat megélését a jólét örökös ünnepének megrontójaként kezeljük, hosszan gyászolni nem megengedett. A toxikus pozitivitás⁸ elviselhetetlen terheket ró a gyászolókra is. Így válik a gyász tabuvá, a sikertelen emberek „szenvelgésévé”, kudarccá. A sikeres ember eszerint a felfogás szerint eredményes, egészséges, hosszú életű, el tudja kerülni a traumákat, de ha mégsem, hamar összeszedi magát utánuk. Ezzel szemben sikertelen embernek számít az, aki valamiben kudarcot vall, aki megbetegszik, korán meghal, „bevonzza” a bajokat, illetve ezek után valamilyen mentális vagy pszichikai rendellenességgel küzd, vagy csak egyszerűen komplikálttá válik a gyásza. Ennek a toxikus pozitivitásnak van keresztény változata is, miszerint a veszteségek a hit megfelelő mértékével és annak megfelelő megélésével elkerülhetők, magyarul a hívő embert nem érheti baj. Ebben a kontextusban érthető, hogy a társadalmi megbélyegzést, a kirekesztést a gyászoló pontosan azzal próbálja elkerülni, hogy nem végzi el megfelelő módon a gyász munkát, így pontosan az a környezet hajszolja a komplikált gyász felé, amelyik a gyász fájdalommentes és gyors lefolyását kéri számon rajta.

A normális gyász két pillére

A gyász kísérésekor a tabusítás helyett az egyik legfontosabb feladatunk kimondani a gyászolónak, hogy „az élet számos nehézsége, mint amilyen a betegség, a veszteség, az igazságtalanság elszenvedése, és a halál, mindannyiunk számára valóság, és nem elkerülhető”.⁹ Nincs olyan életvitel, a döntések olyan sorozata, olyan csodaképesség, mely lehetővé tenné, hogy az ember ne legyen kiszolgáltatva a sors csapásainak és a váratlan és néha igazságtalan veszteségeknek. Ezt a keresztény teológia a bűn és a szenvedés közötti összefüggéssel fejezi ki a legérthetőbben. Az emberi bűn, mely folyamatos eltávolodás az Isten akaratától, és amelynek Isten pontosan az emberi szabadság megőrzése végett nem szab korlátot, a rossz döntések, a felelőtlen, önző, haszonelvű praktikák olyan eredőjét alakítja ki, amelyben elkerülhetetlen az ártatlan ember igazságtalan szenvedése. Ha nem akarunk kegyetlenül cinikusak, áldozathibáztatók lenni, ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy

⁸ QUINTERO, Samara – LONG, Jamie [é. n.]: *The Dark Side of Positive Vibes*.

<https://thepsychologygroup.com/toxic-positivity/> (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).

⁹ Idézet Ferber Eszter *Gyászfolyamatok művészetterápiája* c. előadásából. Pécs, 2021. május 12.

a veronai buszbaleset áldozatainak és hozzátartozóiknak ártatlanul kellett elszenvedni mind-azt, amit ez a hirtelen és felfoghatatlan tragédia okozott, de ugyanakkor látva a körülményeket, a szállítató cég, az autópályatervezők stb. szándékos mulasztásait, elmondhatjuk, hogy ennek a katasztrófának és annak tragikus következményeinek okozója mégiscsak a sorozatos felelőtlenség volt, ami az emberi bűn és gyarlóság egzisztenciális valóságából fakad.

A gyász kíséres során nagyon fontos feladatunk, hogy a gyászolót segítsük tisztán látni, meddig tart az ő felelőssége, a saját maga ereje, és hol van az a pont, ahol minden emberi erőfeszítés kudarcot vall, és az embernek el kell fogadnia a maga tehetetlenségét és érzelmei kaotikus, irányíthatatlan hullámvágását, és hogy semmi baj nincs vele amiatt, hogy éppen ezt éli át.

Ugyanakkor fontos bízunk abban, hogy a gyászoló személynek kompetenciája van arra, hogy megtalálja az eligazodási pontokat, sőt a növekedés útját abban a káoszban, amit a szenvedés okoz. Ez lenne a sikeres gyász, amivel természetesen nem lehet nyomasztani a gyászolót, de mint reménységet mindenképp fenn kell tartani gyász kíséresként, még akkor is, ha erről nem is beszélünk neki. Ezt a sikert ugyanis számos pszichológiai jelenség megnevezi és lehetségesnek tekinti. Mérő László matematikus-pszichológus *A csodák logikája* c. könyvében¹⁰ beszél az antifragilitás jelenségéről, ami a reziliencia egyik formája. Ez lényege szerint felületesen bár, de azzal foglalkozhat össze, hogy „ami nem öl meg, az megerősít”. Persze, a kérdés ennél sokkal komplexebb, de a sikeres gyász szempontjából az antifragilitás azt jelenti, hogy a veszteség átélése és az ahhoz való alkalmazkodás után az egyén nem összetöri, hanem megerősödve jöhet ki. Mérő ugyanakkor ezt a „gazdag szemétdomb” metaforájával hozza összefüggésbe, ami azt jelenti, hogy azok képesek az antifragilitásra, akik számos olyan tudással, kompetenciával, keresztény szemszögből hit-tartalomnak is nevezhető erősséggel rendelkeznek, melyek a nem válságos időben haszontalannak, parlagon heverő kincseknek tűnnek, de válságos időben komoly kapaszkodót jelenthetnek.¹¹ Lehetséges tehát, hogy az ember olyan erőforrásokkal rendelkezzen (mint pl. a hite), amelyeknek köszönhetően gyász végén megerősödést és fejlődést tapasztalhat.¹² Ugyanerről beszél a poszttraumás növekedés elmélete is. Richard G. Tedeschi és Lawrence

¹⁰ MÉRŐ László (2019): *A csodák logikája*. Budapest, Tericum kiadó.

¹¹ I. m., 114.

¹² Itt a lehetőség a kifejezetten hangsúlyos, és a kíséresnek semmiképpen nem lehet megvalósítandó célként tární ezt a gyászoló elé.

G. Calhoun¹³ ugyanis azt állítják, hogy a traumát túlélők akár kilencven százaléka éli ezt át, ha nem egyéb annyiban, hogy jobban megbecsülik az életet. Itt kell megemlítenem Singer Magdolna *Veszteségek ajándéka* c. könyvét, amelyben a szerző veszteséget megélt embereket szólaltatott meg, akik megtanulták, hogyan fordítsák élettapasztalatukat önmaguk megerősítésére és fejlesztésére.¹⁴ És végül a transzgenerációs traumák elismert kutatójára, Alessandra Cavallira kell utalnunk, aki a trauma megélése során kiemelkedően fontosnak tartja, hogy „az átélt események akkor válnak élményekké, ha jelentést kapnak, vagyis megnevezzük őket és ezáltal ismertté válnak. A tapasztalatoknak tehát szükségük van egy olyan pszichológiai mátrixra, amelyben reprezentálhatóvá, azaz megismerhetővé válnak.”¹⁵ A sikeres gyász a veszteséggel való megbékélés, annak elfogadása és azáltal, hogy az egész értelmet nyerhet, segít megelőzni azt, hogy a szülő traumája a gyász miatti szorongás által megismétlődjön a gyermek későbbi kapcsolataiban.

Percepció tévhitek – új kognitív struktúrák

Anil Seth brit neuropszichológus *Your Brain Hallucinates You Conscious Reality*¹⁶ (Az agyunk hallucináció alapján alakítja ki a valóság tudatos formáját) c. TED előadásában arról számol be, hogy az emberi agy észlelése megtévesztő, sokkal inkább kötődik a korábban szerzett tapasztalatokhoz és információhoz, mint az érzékelés valóságához. Ezt többek között az optikai csalódások példájával igazolja: hiába tudjuk, hogy amit látunk, nincs ott valóságosan, az észlelésünket nem lehet átprogramozni. Ugyanakkor azt állítja, hogy ez fordítva is igaz: ha egy torzított hangon elmondott mondatot hallunk, és valaki tudatja velünk, hogy ott mit kell hallani, bármennyire torz legyen az a hang, attól

¹³ TEDESCHI, Richard G. – CALHOUN, Lawrence G. (2004): Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence, In: *Psychological Inquiry*. 15, 1. 1–18.

¹⁴ SINGER Magdolna (2016): *Veszteségek ajándéka*. Budapest, Jaffa kiadó.

¹⁵ CAVALLI, Alessandra (2012): Transgenerational Transmission of Indigestible Facts: From Trauma, Deadly Ghosts and Mental Voids to Meaning-Making Interpretations. Edited version of the paper presented at *JAP May 2011 International Conference* in St. Petersburg, entitled *The Ancestors in Personal, Professional and Social History*.

¹⁶ Az előadás megtekinthető itt:

https://www.youtube.com/watch?v=lyu7v7nWzfo&ab_channel=TED (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).

kezdve mindig ugyanazt a mondatot halljuk. Véleményem szerint a gyászban ennek ket-
tős következménye van. Egyrészt az a szorongás, amely az elmúlás és a veszteség miatt
előáll, semmilyen kognitív módszerrel nem győzhető le: hiába magyaráznánk a gyász-
lónak, hogy az elmúlás természetes, vagy hogy pár év múlva jobban lesz, ő ettől nem
fogja pillanatnyilag jobban érezni magát, még ha kívülállóként tudjuk is, hogy számos
félelme csupán az adott helyzet aktuális percepciójából fakad. Másrészt reményt adhat,
hogy bizonyos hitek és percepciók képesek felülírni a halállal és veszteséggel kapcsolatos
általános vélekedést és tapasztalatokat. Jó példája ennek Jézus válasza Lázár halálakor,
aki a hit és örökélet összefüggésével vigasztalja annak testvérét, Máriát – sikeresen.¹⁷ Er-
ről beszél Singer Magdolna, amikor a spirituális intelligencia szerepét hangsúlyozza a
gyászban – noha ő határozottan elválasztja ezt a transzcendens gondolkodástól –, ti.,
hogy a gyászoló percepcióját átformálhatja az, hogy életét és szenvedését egy nagy egész
részeként igyekszik integrálni. A szerző külön hangsúlyozza, hogy a gyász kezdetén erre
rendszerint nem lehet számítani, ami teljesen természetes.¹⁸

A gyászkísérést tehát annak reménységében kell végeznünk, hogy a veszteség ter-
hének elhordozását nagymértékben segítheti, ha közben olyan új percepciók és kognitív
struktúrák alakulhatnak ki a gyászolóban, melyek segítenek a valóságnak más (keresz-
tyénekként mondhatjuk, hogy a hit) szemüvegén keresztül való látására.

Mit ne tegyünk? **A gyászolóhoz való destruktív viszonyulás**

Gyász esetén újabb traumát jelent, ha a környezet, vagyis azok, akik arra lennének
hivatottak, hogy a gyászolót a megküzdés emberpróbáló útján kísérjék, ennek pontosan
az ellenkezőjét teszik. Dr. Mario Martinez (madridi biokognitívitas kutató) szerint há-
romféle, komoly (ún. archetipikus) sérülést okozó megnyilvánulása lehet ennek: a meg-
szégyenítés, magára hagyás és az árulás.¹⁹

¹⁷ Jn 4.

¹⁸ SINGER Magdolna (2021): *Gyászkísérés. Együtt a bánat és a feldolgozás útján*. Budapest, HVG
könyvek. 322. o.

¹⁹ MARTINEZ, Mario (2019): *The MindBody Self: How Longevity Is Culturally Learned and the
Causes of Health Are Inherited*. Hay House. Reprint kiadás.

Megszégyenítésről akkor beszélünk, amikor a gyászoló épp a gyászfolyamatának természetes fázisaiban van, az akkor várható érzések uralják, vagy éppen olyan gondolatokat forgat a fejében, amik a helyzetében érthetőek, de a környezete ezeket megengedhetetleneknek nevezi, és számonkéri azokat rajta. Sok minden juthat a gyászoló eszébe: bosszúfantáziák, szuicid gondolatok, az, hogy a gyász állapotát nem éli túl, talán az is, hogy megbolondult, vagy előtör az elhunyttal szembeni harag, és irracionális méreteket ölt stb. Ilyenkor a kísérőnek és a környezetnek megtartó hálóként kell működnie. „Hogy mondhatsz ilyet?” „Nem szabad ilyenekre gondolni!” „Eszedbe ne jusson ilyesmi!” „Nem szégyelled magad?” „Ne keseregj annyit!” „Tedd túl magad rajta, úgysem tudsz rajta változtatni.” Ezek a mondatok azok, amelyeket mindenképpen kerülni kell. Miközben nem szabad például a bosszúfantáziáinak valóra váltásában vagy az önpusztításában támogatni, mégis jelezni kell feléje, hogy amit épp érez vagy gondol vagy elképzelsz, az az állapotának része: nem bolondult meg, csak gyászol.

A magára hagyás a környezet igen gyakori destruktív reakciója a gyászra. Legfőképpen abból a tévhitből fakad, hogy a gyászolónak mindenképpen valami olyasmit kellene mondani, ami megvigasztalja. Véleményem szerint ennek köze van ahhoz, hogy a szomorúságot megelő személyt kiszolgáltatottsága miatt infantilizáljuk: szeretnénk, ha megvigasztalhatnánk, ha abbahagyná a sírást, mint ahogyan a kisgyereket könnyű megvigasztalni. Ha ez nem sikerül, a környezet kerülni kezdi a gyászolót, egyrészt azért, mert menekül a saját kudarca elől, másrészt, mert nem hajlandó arra, amire a gyászolónak a legnagyobb szüksége lenne: hogy valaki elviselje és elhordozza annak a terhét, hogy ő most rosszul van. Így esik meg nagyon gyakran, hogy a gyászolót nem keresik, elkerülik, nem akarnak találkozni vele az utcán, ami benne a gyász mellett a magárahagyottság, kiszolgáltatottság érzését erősíti.

Az árulás a legsúlyosabb destruktív magatartás a gyászolóval szemben. Lényege az, hogy a környezet a gyászolóval való kapcsolatot pontosan azért szakítja meg véglegesen, mert az gyászol. Haragját megbocsáthatatlannak nevezi, szétesettségét mentális zavarral mossa össze, a veszteség miatti büntudatát felerősíti vagy fenntartja azáltal, hogy a gyászoló felelősségét, részét hangsúlyozza a veszteség előállásában. Gyakran fordul elő akkor, amikor két, különböző viszonyrendszerből jövő személy gyászolja ugyanazt a halottat, pl. az anya a fiát, és a feleség a férjét, vagy az anya és az apa a gyermeket. Ez a viszonyulás általában magát a gyászt is megsokszorozza, a gyászolónak sokszor nem csak az elvesztett személy, hanem az éppen tönkrement kapcsolat, a bizalomvesztés miatt is gyászolnia kell.

Mit tegyünk?

A gyászolóval szembeni konstruktív magatartás

A fenti, destruktív triász „ellenszereként” alapján véve három lényeges viszonyulást sajátíthatunk el: az elfogadást, a részvétet és a támogatást.

Az elfogadáson azt értem, hogy a kísérő, illetve a környezet elismeri azt, hogy a gyászoló most hosszabb-rövidebb ideig nem tud a megszokott és elvárható módon létezni. Elfogadja az érzékenységét, a törékenységét, a jogát minden érzéshez és gondolat-hoz, ami éppen hatalmába keríti. Megengedi neki, hogy haragudjon, hogy sírjon, hogy szomorú legyen, hogy bénult és cselekvésképtelen legyen, de azt is, hogy hárítson, tagadjon, akár valami elterelő dologgal csillapítsa a fájdalmát (pl. a temetés estéjén focimeccset nézzon, ha akar), hogy járjon vagy ne járjon a temetőbe, hogy beszéljen vagy ne beszéljen a halottról, egyáltalán, úgy létezzen, és annyit tegyen meg vagy mulasszon el, amennyit akar és tud. Az elfogadás azt jelenti, hogy a környezet beismeri, hogy a gyászoló abban a pillanatban megteszi, ami tőle telik. Ezért nem szab neki normákat, nem írja elő, hogyan kellene neki beszélni, viselkedni, érezni, gondolkodni. Az elfogadás ugyanakkor azt jelenti, hogy a környezet segít eltávolodni a zaklatott lelkiállapottól azáltal, hogy segít a gyászolónak megnevezni a fel nem ismert érzéseit. Segít neki megérteni, hogy amit tesz vagy gondol vagy érez, lehet, azért van, mert büntudata van, vagy hiányzik az elhunyt, vagy szorong, vagy fél, és segít őt megtartani azzal, hogy folyamatosan emlékezteti: abban, ahogyan van, nincsen semmi patológikus, sem abnormális, csak gyászol. Ugyanakkor, miközben érvényesnek ismeri el minden érzését, segíthet neki kezelni azokat. Az nem baj, ha a gyászolónak bosszúfantáziái vannak, de az már baj lenne, ha azokat valóra is váltaná. Az nem baj, ha szokatlan és furcsa gondolatai vannak, de az baj lenne, ha ezekből elhamarkodott és visszafordíthatatlan tettek lennének, melyek lényegesen rongálnák a gyászoló kapcsolatait vagy rontanák az életminőségét. Végül pedig az elfogadás azt jelenti, hogy a gyászoló ritmusát tiszteletben kell tartani. Igen, nyilvánvaló, hogy a gyász fájdalma idővel enyhülni tud, de erre nem szabad emlékeztetni a gyászolót, mert az alkalmatlanság, a „még gyászolni sem tudok rendesen” érzését kelthetjük benne. Igen, lehetséges, hogy kívülállóként látni véljük a nyilvánvalót, hogy például az elhunyttal való kapcsolata nem volt felhőtlen, vagy lehet, hogy egy idő után a veszteséggel együtt megkönnyebbülést is fog érezni, és jobb lesz az életminősége, mint a gyász előtt volt. De ezzel

ne szembesítsük, hanem türelmesen várjuk meg, amíg a számára szükséges belátásokra jut. És talán az is egyértelmű lehet bizonyos esetekben a számunkra, hogy néhány év múlva a gyászoló élhet és érezheti magát úgy, mint a gyász előtti években, de erre nem emlékeztetjük, mert az számára bagatellizálás és bántó cinizmus lehet, ráadásul ismét a maga tehetetlensége miatti frusztrációját ébreszthetjük fel, amiért ő maga abban a pillanatban éppen nem így látja ezt. És az is lehet, hogy joggal látja így, mert a gyászban elképzelhető, hogy a régi életminőség soha nem tér vissza; az elfogadás azt is jelenti, hogy vele együtt ezt mi is belátjuk, és a döbbenetben vele együtt vagyunk.

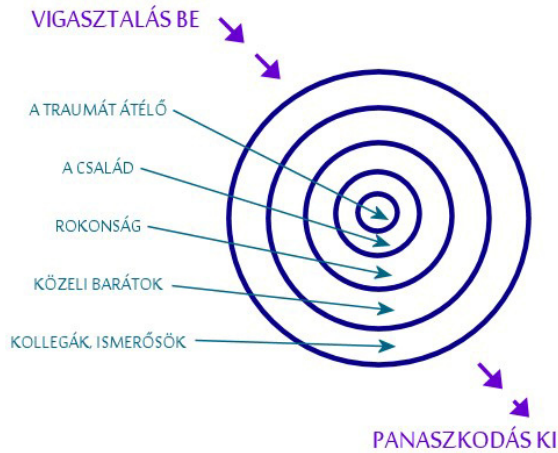
A részvét participációt jelent. Részesévé válok annak a káosznak és érzelmi állapotnak, ami a gyászolót jellemzi. Ez a gyász kíséres érzelmileg megterhelő része, mert itt a gyászoló fájdalmát közel kell engednem magamhoz. A részvét sírás a sírókkal, annak beismerése, hogy az a veszteség bármikor velem is megtörténhet, és annak bevallása, hogy ha megtörténne, talán magam is hasonlóan összetört, cselekvésképtelen vagy érzelmileg és gondolataiban darabjaira esett személy lennék, mint maga a gyászoló. Éppen ezért nagyon fontos, hogy a részvételő személy ne adjon tanácsot, ne próbáljon okosabbnak tünni a gyászolónál, vagyis ne a cselekvés megbízhatóan működő biztonságát, hanem a magában is található beláthatatlan mélységet nyújtsa a gyászolónak.²⁰ A részvét ugyanakkor a gyászoló érzéseinek a tükrözése is. Éppen ezért lehetséges, hogy még az együtt hallgatás is a „milyen jól beszélgettünk” érzését keltheti a gyászolóban. Károly Amy *Variáns Jób könyvére* c. verse a gyásznak pontosan ezt az igényét fejezi ki: „Bildád, Elifáz és Cófár / bánkódtak Jóbbal a földön ülve. / Nem kívánt tőlük jajgatást, / csak bánatuk legyen / övével elvegyülve. (...) Mert kevésbé fáj, mi fájhat, / ha van, aki a földön veled ül.”

A támogatás pedig azt jelenti, hogy mind lelki, mind testi szükségeiben számíthat a környezetére a gyászoló. Susan Silk és Barry Goldman amerikai pszichológusok a koncentrikus körök elvében²¹ kifejtik, hogy a traumájuk súlyosságától függően az emberek koncentrikus körökbe helyezhetők. Értelemszerűen az érintett, vagyis a gyászoló, a veszteséget megélt személy a kör közepén áll. A támogató magatartás lényege pedig az, hogy

²⁰ BUBER, Martin (1951): *Heilung aus der Begegnung*. In: *Schriften zur Psychologie und Psychotherapie*, S. 42–54. Gütersloher Verlagshaus (2008. november 17.).

²¹ <https://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-xpm-2013-apr-07-la-oe-0407-silk-ring-theory-20130407-story.html> (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).

a panaszkodás, fájdalom kifejezése a középső körből kifelé, a meghallgatás és elfogadás pedig a külső körből befelé menjen csupán. Amint a mellékelt ábrán láthatjuk, a traumát átélőt csak vigasztalni szabad, mások panaszaival terhelni pedig egyáltalán nem segít a helyzetén, csak járulékosan megterheli. Ha pedig valakinek kérdése lenne, hogy ő maga vajon mikor kerül a belső körbe, a szerzőpáros azzal fejezi be az írását: „Te is sorra kerülsz majd a kör közepén, ebben biztos lehetsz.”



1. ábra: *A Silk-körök elméletének ábrázolása*

A testi szükségletekről való gondoskodás azért fontos, mert egyrészt a gyászoló könnyen kerülhet bénult, cselekvésképtelen állapotba, ahol még az önmagáról való gondoskodás is plusz terhet jelent, másrészt pedig, mert a felkínált ajándékok, támogatás enyhítheti az elszigeteltség és magárahagyottság és erősíti a megtartottság érzését. Az is gyászkísérés lehet, ha ebédelni hívjuk a gyászolót, vagy vigyázunk a gyerekeire, amíg ő ellehet a fájdalmával, vagy csak bámulhat maga elé órákon keresztül, vagy felkínáljuk neki, hogy lakjon nálunk vagy nyaraljon nálunk, természetesen annak határai között, amit ő hajlandó elfogadni. Végül szintén a támogatottság érzését erősíti, ha a kísérő kihangsúlyozza a gyászolóval való kapcsolatának lényeges jellemzőit, és ezeket használja

fogódzóként a gyász kísérésben. Ha a focicsapatba ezután is elhívják, ha a szomszédaszonnyal vagy az irodában való közös kávézás rituáléja továbbra is megmarad, ha továbbra is elhívják a gyászolót azokba a körökbe, ahol addig helye volt, és nem távolodnak el tőle, mondván, hogy „te most gyászolsz, azt hittem, nincs rá szükséged”. A közös emlékek és régi kapcsolatok mentén való kötődés megerősíti a gyászolót abban, hogy a veszteség miatt nincs vele baj, hogy az eddigi biztos fogódzók ezután is ott lesznek az életében.

Milyen a jó kísérés a gyászban?

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy az örökös „de mit mondjak neki?” kérdésre nem adható sablonos válasz. A gyász kísérésre nincs varázsszept, nincsenek csodamondatok, sem tízpontos tennivalólista. A kísérés elsősorban alámerülés a gyászolóval abba a mélységbe, amelybe belerángatta őt az élet – a saját stabilitásunk és hitünk megőrzése mellett. És ha a mélységben a megrendültségtől szóhoz sem jutunk, ha minket is a gyászoló tehetetlenségéhez hasonló érzés kerít hatalmába, ha mi is szenvedünk az egésznek az abszurditásától, akkor igazából pontosan azt az emberi arcunkat tudjuk a gyászoló felé mutatni, amire neki abban a pillanatban a legnagyobb szüksége lehet. Érezheti, hogy fájdalmával és terhével nincs egyedül, és ha az empátia, a megtartó együttérzés mellett ráérezünk arra, hogy milyen szükségleteiben lehetünk segítségére, mit képes elfogadni, és azt mi miképpen adhatjuk, akkor megerősíthetjük benne nem csak az elfogadottság de a feltétlen támogatottság érzését is. William Wordsworth *Óda* c. versének részlete pozitív bölcsességnek számít, de akik idézik, rendszerint a versszak első felét idézik csupán: „Mit számít, hogy többé nem tündököl, / az a fény eltűnt a szemem elől, / az óra vissza sose jő, / mikor nyílt a virág, pompázott a mező; / nem szomorkodunk: az ad erőt, ami megmarad;”. Pedig ami a gyász kísérésben erőt adna, azt pont a költemény második fele tartalmazza: „az örök részvét, amely / mindig volt s nem múlik el; / s az enyhítő gondolat, mely kínjainkból fakad, / s hit, mely haláltól se fél, / s az évek sora, mely bölcsét farag.”

Felhasznált irodalom

Könyvek, szakkikkek

- BUBER, Martin (1951): Heilung aus der Begegnung, In: *Schriften zur Psychologie und Psychotherapie*, S. 42–54. Gütersloher Verlagshaus (2008. november 17.)
- CAVALLI, Alessandra: *Transgenerational Transmission of Indigestible Facts: From Trauma, Deadly Ghosts and Mental Voids to Meaning-Making Interpretations*. Edited version of the paper presented at JAP May 2011 International Conference in St. Petersburg, entitled The Ancestors in Personal, Professional and Social History. 2012.
- FREUD, Sigmund (1997): Gyász és melankólia. In: Freud, Sigmund: *Ösztönök és ösztönsorsok*. Filum. 129–145.
- LINDEMANN, Erich (1944): *Symptomatology and Management of Acute Grief*, In: *American Journal of Psychiatry*. 101, 141–148.
- MARTINEZ, Mario (2019): *The MindBody Self: How Longevity Is Culturally Learned and the Causes of Health Are Inherited*. Hay House. Reprint kiadás.
- MÉRŐ László (2019): *A csodák logikája*. Budapest, Tericum.
- PILLING János: „Adj szót fájdalomnak”. A gyász lélektana és a gyászoló segítése, In: Angyal Eleonóra – Polcz Alaine (szerk.): *Letakart tükrök*. Szekszárd, Helikon. 207–240.
- QUINTERO, Samara – LONG, Jamie [é. n.]: The Dark Side of Positive Vibes. <https://thepsychologygroup.com/toxic-positivity/> (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).
- SARUNGI Emőke (2019): Gondolatok a komplikált gyász fogalma mentén. *Khárón. Thanatológiai szemle*. 2019/3. https://kharon.hu/docu/2019-3_sarungi-gondolatok.pdf (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).
- SILK, Susan – GOLDMAN, Barry [é. n.]: How Not to Say the Wrong Thing. <https://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-xpm-2013-apr-07-la-oe-0407-silk-ring-theory-20130407-story.html> (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).
- SINGER Magdolna (2016): *Veszteségek ajándéka*. Budapest, Jaffa.
- (2021): *Gyászskísérés. Együtt a bánat és a feldolgozás útján*. Budapest, HVG könyvek.
- TEDESCHI, Richard G. – CALHOUN, Lawrence G. (2004): Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence, In: *Psychological Inquiry*. 15, 1. 1–18.

Előadások

FERBER Eszter (2021): *Gyászfolyamatok művészetterápiája*. Pécs (2021. május 12.).

PÁL Ferenc (2006): *Éves kérdések megválaszolása* (2006. május 30.) <https://www.palferi.hu/hang-anyagok/2005-2006/2006-05-30/> (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).

SETH, Anil (2017): *Your Brain Hallucinates You Conscious Reality*. TED előadás (2017. április). https://www.youtube.com/watch?v=lyu7v7nWzfo&ab_channel=TED (utolsó megtekintés: 2021. július 21.).

GÖRÖZDI Zsolt¹:

Homiletikai tünődések a *Jelenések könyve* 5,1–7 kapcsán

Abstract. Homiletical Reflections on the Book of Revelation 5:1–7.

The passage mentioned in the title bears several motifs and style characteristics of the apocalyptic literature. One of the many difficulties dealing with the text is that such motifs convey the message (Kerygma) in apocalyptic coded language. Therefore, this study seeks to study the biblical text from the aspect of homiletics. It endeavours to provide some guidepost for preaching and to unfold the messages that are relevant for today's listeners in the church. It addresses several significant topics such as God's rule, Christ's (the Lamb slain) mandate, stepping on the throne, the judgement about the earthly power, and the interpretation of human history in the light of divine rule.

Keywords: apocalyptic, Book of Revelation, history, God's omnipotence, the stepping in the throne of the Lamb

A *Jelenések könyve* 5. része, együtt a 4. fejezettel a könyv apokaliptikus egységének nyitánya. Egyedi válaszként szól a hét gyülekezet helyzetére. Megmutatja, mi lehet a nehéz körülmények között élő egyház (Jel 2–3) vigasztalódásának, megerősödésének, reménységének az alapja. Mindezt teszi úgy, hogy egy gondolati rendszerben több kérdés megoldását is elindítja. Az igehirdetés ezeket súlyozva szól az isteni elrendelésről, gondviselésről, a mennyei akarat keresztülvitele idejéről, módjáról, a történelem értelmezéséről, egy sajátos krisztológiai keretben.

¹ Egyetemi adjunktus, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar; e-mail: gorozdzi@ujs.sk.

Isten uralkodása

A mennyben Isten a trónján ül, uralkodik (Jel 4). Ez a helyzet egyúttal az Ő közbelépését, ítéletének kezdetét is jelzi.² A Jel 5 pedig már az isteni megoldás, a szabadítás, a hatalomátadást és -átvételt írja le. A trónon ülő Isten jobbában (jobbánál) (Ézs 6,1) egy hétszeresen lepecsételt könyv (tekercs, esetleg kódex) van (Ézs 29,11). Ebben előre, végérvényesen meg van írva, amit Isten számon akar tartani, benne áll mindaz, aminek történnie kell. Senki nem bizonyul méltónak arra, hogy átvegye ezt a könyvet, feltörje annak pecsétjeit, elindítva ezáltal az abban leírt történéseket. Ezt a kétségbeejtő helyzetet egyedül a Júda oroszlánja oldhatja fel. A könyv átvételére a trónhoz viszont a megöletett, hét szarvval és hét szemmel bíró Bárány lép.

Az ezzel a szöveggel való homiletikai munka összetett voltát többek között maga a történet megfejtése, néhány szokatlan motívum³ okozza, valamint az, hogy a szövegrész mint textus az apokaliptikus műfaj formai és tartalmi kódjaiban közli a kérést. Mindez megnehezíti az igehirdetői munkának azon fázisait, amelyben a gyülekezet számára próbálunk érthető, fontos és aktuális üzeneteket közvetíteni. Az igehirdető készletét érezhet például arra, hogy itt a mennyei trón leírását tűzze ki célul, a környezet, színek, hangok, jelenségek értelmét sorra kifejtve. Persze, ennek is megvan a maga helye, ami a trón és a trónon ülő megfoghatatlanságát, hasonlíthatatlanságát, mennyei dimenzióját, a trón körüli, teljesen Isten által meghatározott hierarchiát illeti. Ám itt a trón fogalma és annak apokaliptikus leírása nem arra szolgál, hogy egy elképzelhető, kézzel-fogható, körülhatárolható mennyet és Atyát írjon le.

A textusunk bevezető motívumai, történései arra az üzenetre terelik a figyelmünket, hogy Isten tartja a kezében a világ folyását. Mennyei trónon ül, nála vannak a jövődöbéli

² Vö. GÖRÖZDI Zsolt (2019): A Jelenések könyve 4. fejezetének homiletikai megközelítése, In: *Református Szemle. Az Erdélyi Református Egyházkerület, a Királyhágómelléki Református Egyházkerület és az Evangélikus-Lutheránus Egyház hivatalos lapja*. 112, 5. 481–493. TÓTH, Franz (2005): Der himmlische Gottesdienst in Offenbarung 4–5, In: *Spes Christiana*. 15–16(2004–2005). 35–51. GÖRÖZDI Zsolt (2019): A Jelenések könyve mennyei liturgiájának homiletikai jelentősége, In: *Teológiai Fórum. A Calvin J. Teológiai Akadémia Tudományos Folyóirata*. XIII, 2. 94–103.

³ Több elem idegenül hat, amely megértési nehézséget okozhat: tekercs; trón; bárány; hét szem; hét lélek; megölik a Bárányt, és mégis él stb.

történetek. A gyülekezet felé vigasztalásul, bátorításul, egyben figyelmeztetésül szól az, hogy minden egyedül Istentől függ. Akkor, amikor a *Jelenések könyve* elsődleges és mindenkor címzetteinek úgy tűnhetett, kizárólag az uralkodó, a császár irányít, a fenevad határozza meg a dolgok menetét (akárcsak ma is, amikor az igehallgató úgy gondolhatná, a „világ uraihoz”, személyekhez vagy személytelen áramlatokhoz köthető erők vagy akár a véletlen, a balsors irányítanak), így szól a Jel 5 üzenete: a mindenható, egyeduralkodó Isten tart a kezében mindent. Azaz: nem tehetetlenül ül a trónon, bármennyire is úgy tűnhet, hogy az ellenségei mintha kivették volna kezéből a hatalmat. Mozdulatlanságában sem tétlen, végképp nem tehetetlen. Gyakorolja a hatalmát, még akkor is, ha ez a földről nem mindig érzékelhető.

Az ige hirdetésben ezzel összefüggően helyet kér annak a hirdetése, hogy ami történik, ill. történni fog, földi keretek között és azon túl, azt egyedül Isten határozta meg, mégpedig előre, olyannyira végérvényesen, hogy azt nem változtatják meg a pillanatnyi körülmények, földi erőviszonyok, sem a jelenben, sem a jövőben. Ami történni fog, az előre meg van írva, végérvényes, megváltoztathatatlan. Ugyanez érvényes a közbelépése idejére és módjára nézve is. Nem szándékozunk összerosni ezt a predesztináció tanával; mindenestre szószéki témánk lehet ennek a textusnak a kapcsán az eleve elrendelés is, hiszen az isteni szuverén uralkodás ezt szervesen magában hordozza.

Nem kerülhetjük ki azt, hogy „ismertessük” a trónon ülőnél levő könyvet. Tartalmára nézve annyit tudunk, hogy azokat a történeteket tartalmazza, amelyeket Isten előre meghatározott, s amelyeknek meg kell történniük. A *Jelenések könyvé*ben leírt történetek szerint (Jel 6, 1–8, 1 és ennek kapcsolódó szövegrészei az azokat követő fejezetekben) csapásokat, ítéleteket tartalmaz.⁴ Ha párhuzamot vonhatunk az Ez 2-vel, akkor itt is „siratóénekek, sóhaj és jajszó”⁵ itatja át a tartalmat. Ezt megerősítheti az, hogy Isten jobbjáról induló események több helyen a váddal, ítélettel, hatalomátvétellel, az ellenség eltörlésével állnak összefüggésben (Zsolt 109, 6; Zsolt 110, 1).⁶ Ez azt jelenti, hogy a *Jelenések könyvé*nek szószéki magyarázata olyan Istenről szólna, aki különbözik a Biblia többi részében

⁴ Bár többen kétségbe vonják a pecsétek és a történetek közötti összefüggéseket, valószínű a kapcsolódás: vö. MRÁZEK, Jiří (2012): *Zjevení Janovo*. Prága, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze. 71. o.

⁵ Uo.

⁶ Uo. Nem valószínű, hogy a jobb és a bal kéz közötti különbségtétel a sikerességre, ügyességre, jóhírré, illetve a rossz hírré, szándékra vonatkozna.

megismerttől? Váratlanul „bevadul” a helyzet, és csupán szenvedés, katasztrófák várnak ránk? Óvunk attól, hogy az apokaliptikát ezzel azonosítsuk,⁷ hiszen a csapásokon, az igazak Isten által előre tudott és számon tartott szenvedésein túl, részben azok által éppen a szabadítás érkezik. A földi, istentelen viszonyok szükséges megítélése és fájdalmas, csapások általi eltörlése⁸ a teljes hatalomátvételhez és egyúttal az Istenhez tartozók megváltásához, győzelemben való részesedéséhez vezet, s ezen nem változtat az sem, hogy az ahhoz vezető út felettebb félelmetes és szenvedésekkel teli.

Ha tudatosítjuk, hogy Isten uralkodik, s azt is hirdetjük, hogy ez az uralom az általa tervezett eseményeken keresztül a szabadításhoz vezet, akkor ez az igehallgató számára a vigasztalás forrása lehet. Hiszen ami történik és történni fog, azt az ő kezéből fogadhatjuk el. Nem az ellensége (fenevad, sátán vagy a hódolói), nem köztes hatalmak kezéből. A világról, s benne rólunk annak Teremtője, Gondviselője, Megváltója dönt, s nem a véletlen, a szerencse vagy a balszerencse kiszámíthatatlan váltakozása. Az isteni gondviselésről szóló tan kifejtése e textus kapcsán helyénvaló és szükséges. Legitim prédikációs téma ezzel összefüggésben az is, hogy Isten a mindenhatóságában és a mindenek felett való voltában ennek a hatalomnak megfelelő horderejű kérdésekről dönt. A gyülekezeti tagjainkat az Istennel való kapcsolatukban arra neveljük, hogy forduljanak Őfelé, akaratában értelmezzék életüket, mindennapjaikat, kérdezzék Őt, az élet minden területén, tanítva arra is, hogy nincs olyan jelentéktelen gondunk, kérdésünk, kérésünk, amelyet ne vihetnénk Őelé. Ugyanakkor a Jel 5 a Mindenhatót élénk állítva arra tanít, hogy lépünk ki a sokszor önös érdekek által behatárolt terünkől, a kisserűségünkől, s a kisebb-nagyobb gondjainkról tereljük a figyelmünket a világtörténelmen átívelő, megváltói és mindeneket igazgató terv és akarat folyamatára, annak felülmúlhatatlan áldásaira, konkrétan az eszkatológiai reménységünk beteljesedésére. A szabadítás mellett eltörpül a fontosnak vélt, ám jelentéktelen problémáink megoldása.⁹

⁷ HECKEL, Ulrich – POKORNÝ, Petr (2007): *Einleitung in das Neue Testament*. Tübingen, Mohr Siebeck, 7.2.2.–7.2.3. fejr.

⁸ Tanulmányunk keretein túlmutat annak a „közkedvelt” jelenségnek a homiletikai értékelése, amely a múlt vagy a jelen egy-egy eseményét, katasztrófáját, a politikai élet néhány jelenségét erőltetetten azonosítja a *Jelenések könyvének* egyes történéseivel, csak azért, mert az annyira meggyőzőnek, kézenfekvőnek tűnik.

⁹ „Jaj annak, aki úgy keresztyén hívő ember, hogy Istent nem mindenek felett uralkodó, mindenható szuverén Úrnak hiszi és látja, hanem mondjuk elsősegélyt nyújtó szanitécnek.” Vö. HEGEDŰS Loránt (2005): *Apokalipszis most és mindörökké*. Budapest, Püski Kiadó. 119. o.

Jézus Krisztus, a Bárány méltó volta

Textusunkban a könyv tartalma felől nem merül fel kétely, afelől viszont annál inkább, hogy ki méltó ahhoz élni. Csak az veheti át, aki méltó arra, hogy azt felnyissa, vagyis az abban leírtakat megértse, elviselje, elhordozza, lefuttassa, irányítása alatt, a kezében tartsa. Az egész teremtettségben senki erre méltónak nem találtatott. Ez a kétségbeejtő „patt-helyzet”, vagy inkább „matt helyzet” elkeserítő kilátástalanságba sodor. Ennek szól János keserves sírása (4. v.). Szélesebb összefüggésben a mi sírásunk, kesergésünk pedig a megváltásunk kétségbe vonásának, bizonytalanságának, az Isten diadalma felőli bizonyosságunk megingásának, a szabadulásunk felőli reménységünk esetleges feladásának szól.

A kerethelyzet, az alkalmas kiválasztása olyan mintákra épül, amelyben az istenek (illetve az Ézs 6,8-ban maga az Úr) keresik azt az egyetlen méltót, aki a fennálló problémát képes lenne megoldani.¹⁰ A Jel 5-ben ez a probléma, feladat a végidők világuralmának kérdése.¹¹ Az igehirdetés – egyfajta rávezetésként – tematizálhatja azt, kik és hogyan kínálják fel a megoldásaikat a kisebb-nagyobb vagy akár az egzisztenciális kérdéseinkre, problémáinkra (vallások, felekezetek, szekták, okkult irányzatok, társadalmi tényezők, erők, csoportosulások stb.), valamint azt is, milyen megoldásokat kínálnak (jólét, hatalom, harmónia, gyógyulás, titkos ismeretek stb.). A *Jelenések könyve* további részei is érintik ezt a kérdést, amikor a fenevad és „társai” (sárkány, parázna) imádatát, politikai, gazdasági szolgálatát, majd annak siralmas végét taglalja). A prédikáció felvázolhatja a kereséseinket, lehetőségeinket, az önmegszabadulás, öngyógyítás, önmegváltás próbálkozásait, az Ige nyomán megmutatva azt, hogy mindez nem emberektől érkezik. Senkitől, aki teremtetett. Az antik világkép három területének (mennyeiek, földiek, földalattiak) semelyik teremtetett lénye (angyal, ember, démon) nem lehet méltó.¹² Az sem (pl. a császár),

¹⁰ JÖRNS, Klaus-Peter (1971): *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*. Studien zum Neuen Testament, Band 5. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 45. o. ROLOFF, Jürgen (1984): *Die Offenbarung des Johannes* Zürich, Theologischer Verlag, 72. o. – vö. ugariti keretmítosz, a sumér Gilgames-eposz.

¹¹ Vö. ROLOFF (1984), 73.

¹² Roloff szerint a kérdés téje ez: ha nem találta méltót, akkor lehet, hogy maga az ember irányítja majd a történeteket, azaz nem Isten fog uralkodni. Érzésem szerint a szöveg dramaturgiája inkább arról szól, hogy szemléltesse, milyen mérhetetlenül nagy a téje annak, hogy Krisztus méltónak

aki a gyülekezetek előtt akár istenként ebben a szerepben tetszeleg, sőt nemcsak tetszeleg, hanem a ráruházott hatalmával visszaél, mozgatja, futtatja az eseményeket, s akinek a döntéseit, határozatait nyögi a gyülekezet. A teremtet világot csak a Teremtője szabadíthatja, válthatja meg.¹³ Így vezetheti az igehirdető a hallgatóságát oda, hogy az Isten által küldött egyedüli megoldás, feloldás mind a végső dolgokban, az eszkatológiai kérdéseinkben, mind az emberi történelem kérdéseiben is maga Krisztus. Egyedül ő találhatik méltónak. A Báránynak nincs riválisa, alternatívája, nem léphet más a helyébe. Ő nem csupán jobb, erősebb, méltóbb, nagyobb a többinél, hanem egyedülként méltó, kompetens. Vetélytárs nélküli. Egyedül a megöletett Bárány oldhatja fel a tehetetlenséget, akinek van „hozzáférése” a trónon ülőhöz, olyan előfeltételekkel, amelyek csak neki adóttak, s aki éppen ezért átveheti, magánál tarthatja és megnyithatja a kulcsfontosságú könyvet.

Krisztocentrikus igehirdetés

A református igehirdetés egyik ismérve a krisztocentrikusság. A *Jelenések könyvére* írt prédikáció az igehirdető (egyháza, felekezete) krisztológiájának megfelelően, de a próféta könyv által adott sajátos koncepció és hangsúlyok hirdetésével felelhet meg ennek. Komolyan kell vennünk a Jel 5,1–7 sajátos motívumait is, annál is inkább, mert az újszövetségi levelek krisztusképét egyedien árnyalja. Általánosságban elmondható, hogy az igehirdetéseink krisztológiai hangsúlyai túlnyomórészt az evangéliumokra és a levelekre épülnek, talán leginkább a reformációs hagyományinkból eredően. A *Jelenések könyve* sajátosan fogalmaz, irodalmi műfaja eszköztárával, különös szövegkörnyezetben, de több pontban teljesen egybehangzóan az említettekkel, például a messiási titulusok, Jézus Krisztus áldozata, halála, feltámadása, felmagasztaltatása, mennybemenetele, uralkodása, hatalma, és mindenhatósága kérdéseiben.¹⁴

találtatott, azaz: egyáltalán megtörtént az, hogy Krisztus megjelent, s elvégezte azt, ami rábízott. A könyv átvételének és felnyitásának lehetősége elméletileg mindenki számára adott lenne, ez mégis inkább költői kérdés marad, illetve a narratíva kívánja meg a megoldás kibontakozását. A kérdés nem a mennyi világ tehetetlenségét, információhiányát tükrözi, hiszen a végkimenetel, az eredmény a feltételrendszer ismeretében egységes. ROLOFF (1984), 74.

¹³ Vö. SEBŐK János [é. n.]: *Jöjj, Uram Jézus! Mad, Református Mentő Misszió*. 12. o.

¹⁴ Vö. POKORNÝ, Petr (1986): *Vznik christologie* (Eredeti címe: Die Entstehung der Christologie). Prága, Kalich. 44, 73, 66–68, 81–82, 165; HECKEL – POKORNÝ (2007), 7.2.4. fejezet.

A textusunkban az első momentum a Krisztus méltó volta. Annak, aki méltó átvenni a könyvet, győznie kell. Az ószövetségi utalások erős szabadítót várnak (Imóz 49,9–10; Ézs 11,10; Róm 15,12; Róm 1,3). Aki az ígélet szerint ennek megfelel (mindenki mást megelőzve, félreállítva), nem más, mint az oroszlán Júda törzséből, Dávid utódja. Az oroszlán helyett azonban a Bárány jelenik meg. Az oroszlán ellenségeit uraló ereje helyett egy megöletett (legyőzetett) bárány. Amikor a Bárány lép a trónhoz, az ószövetségi ígék ugyan beteljesednek, de nem a várt módon.

Mit kezdünk a szószéken az oroszlán–bárány párhuzammal? Szinte kínálja magát az, hogy a kettőt szembeállítsuk, megmutatva, hogy Isten útja, megoldása a bárányéban adott. Az oroszlánnak tulajdoníthatnánk az erőt, fizikai erőt, bátorságot, a mások elpusztítását, hatalmat, erőszakosságot, uralkodást, a báránynak pedig azt az egyébként megalapozatlan lelkületet, amely ezzel ellentétes: ártatlan, lelkében erős, fizikailag erőtlen, nem másokat áldoz fel, hanem önmagát adja oda, szelíd, békességet árasztó stb.¹⁵ Az ellentétpárok ugyan segíthetnek megérteni a világi értékrend, hatalom, illetve Krisztus lelkületét (ez az összehasonlítás végighúzódik a *Jelenések könyvé*n), azonban itt inkább azt kell látnunk, hogy a messiási váradalom két eleme egymás mellett (és nem egymással szemben) áll. A *Jelenések könyve* apokaliptikus stílusának egyik jellemzője, hogy egy-egy személyhez egyszerre, azaz egy időben, egymásra vetítve vagy gyors egymásutánban különféle képességeket, funkciókat, szerepeket, tulajdonságokat, ismérveket, megjelenést, kinézetet társít, bonyolítva a megértést azzal, hogy ezeket a személyeket hirtelen váltott szituációkban ábrázolja. Ez ma megértési akadályokat állít eléink. Az ígélet szerint Júda oroszlánja a győztes, de a trónhoz már a Bárány közelít. Az igemagyarázat számára ez leginkább azt jelenti, hogy a kiválasztott egyszerre több hagyománynak is megfelel, több tény, feltétel teszi méltóvá Krisztust az események kézben tartására, a szöveg ezt egyidejűleg mutatja be. Ezért az igehirdetés mindkettő üzenetét egymást támogatva fejti ki, utalva az ószövetségi alapokra és váradalomra.

Az igehirdetőnek (ma is) gondot okoz az ószövetségi váradalmak és újszövetségi beteljesedések összekapcsolása. Egyrészt azért, mert a jelenkori hallgató gondolatrendszerében kevésbé van jelentősége az ószövetségi ígéreteknek; ennek a zsidóságban évszázadokon keresztül húzódozó hagyománya a mai hallgatóban sajátosan, redukáltan hagyományozódik tovább. Ezért arra építeni az igehirdetésben bonyolult feladat. Ettől függetlenül viszont a hallgatónak lehet vágyakozása arra, hogy a kilátástalannak tűnő események értelmet

¹⁵ Az általunk vizsgált igehirdetés-kötetek alapján.

nyerjenek, hogy (többféle) szabadulást megéljen, hogy a dolgai rendeződjenek, hogy a közlgő nehézségekben fogódzót találjon. Az igehirdetés a Bárány közbelépésével (egyrészt a megölettetésén keresztül, másrészt a történelemben, emberi történetbe való belépésével, valamint a végső diadal fokozatos kivívásával) erre adhat megnyugtató, békességet hozó választ. Ez felszabadítólag hathat az ószövetségi váradalomhagyomány tudatosításán kívül is. Ilyen értelemben a Jel 5,4- ben a keserves sírás meglehet, hogy az akkori gyülekezetek messiási váradalommal kapcsolatos csalódásait, kínjait tükrözi,¹⁶ s helyes, ha ezt ebből kiindulva magyarázzuk. De azt is tudatosítanunk kell, hogy a hallgató szorongása, fájdalom, tehetetlensége, megoldatlan kérdései nem ebben gyökereznek.¹⁷ Viszont a Messiásra, megváltóra való elemi ráutaltsága az ószövetségi nép váradalmi „vonalán” kívül is aktuális, égető. Ezért az ószövetségi vonulat tudatosításával, de ettől mégiscsak kicsit függetleníve fejtjük ki az üzenetet. Ne feledjük az Írás intencióját, de vegyük komolyan a hallgató helyzetét, ismereteit, befogadási lehetőségeit is. A helyes, biblikus írásmagyarázat elsődleges, de az is fontos, hogy az igehirdetés „hasznos” legyen, olyan értelemben, hogy a hallgatót szembesítse a helyzetével, rámutasson a kétségbeejtő helyzetére, arra, hogy az isteni megoldás nélkül, Krisztus nélkül elveszett, s hirdesse annak örömét és hálára indító tényét, hogy Istennél a megoldás, a terv készen van, s a szabadítás Krisztusban érvényre jut.

Jézus Krisztus a Júda törzsből származó oroslán, akire érvényes az ígéret, miszerint az uralom, a hatalom az övé, s ezt a népek felett gyakorolja (1Móz 49,9–10). Ő Isai (Dávid) utóda (Ézs 11,10). A Jel 5-ben bizonyos értelemben megvalósul az előképe annak, hogy Őhozá járulnak a nemzetek, népek, dicsőösleges lesz.¹⁸ A zsidó messiási titulusok érvényesek Krisztusra, a kumráni közösségben messiási próféciaiként értelmezett 1Móz 49,9 és Ézs 11,10 ígék benne teljesedtek be.¹⁹

Emellett Jézus Krisztus a Bárány, aki olyan, mint akit megöltek. A győzelem attól érkezik, aki megfelel az ígéreteknek, de az elemi, félelmetes, „oroszlánszerű” erő a Bárány

¹⁶ JÖRNS (1971), 74, ROLOFF (1984), 74.

¹⁷ Kisodródik a vonalunkból egy magyarázat, amely szerint a sírás annak szól, hogy Isten az embert méltatlannak tartja a könyv „kezelésére”, hiszen az addigi isteni kijelentéseket is semmibe vette, mellékvágányra állította, visszaélt azzal, félvállról vette. ABLONCZY Dániel (2002): *Jelenések könyve*. Budapest, Open Art Kiadó. 47. o.

¹⁸ Részben erre utal az is, hogy a Bárány előtt minden nép, nemzet, törzs leborul.

¹⁹ LOHSE, Eduard (1988): *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen – Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 43. o.

megölettetése által is érzékelik. Bár itt nem a feláldoztatott szót találjuk, de az áldozati állatok és a bemutatandó áldozat levágásával kapcsolatban ez a kifejezés használatos volt, így ezt az áldozat fogalomkörében értelmezhetjük (1. 2Móz 22,10; 12,6; 29,11; 29,16; 3Móz 3,13 stb.). Az igehirdetés Krisztusról mint áldozati, feláldoztatott bárányról szól.²⁰ A váradalmakra Isten Krisztusban, az áldozatában felel. Joggal kér tehát helyet itt a prédikációban Krisztus halálának hirdetése, a keresztáldozatról és a Bárányról, a feláldoztatott páskabárányról szóló tanítás. Annál is inkább, mert a következő fontos igehirdetési téma, amely a könyv átvételéhez kapcsolódik, Krisztus felmagasztaltatása, felemeltetése, amely éppen a megaláztatáson, az alászálláson, az erőtlenségen, a megölettetésen, az áldozaton, az életének odaszánásán, feláldozásán, látszólagos veresége révén keresztül vezetett (vö. Fil 2,8; 1Tim 3,16).²¹ Ezt az utat egyedül Krisztus járta be (az önjelölt földi uralkodók ezt az utat nem lennének képesek vállalni).

Bár a bárány megöletett, él. Megölték, de nem halott. Legyőzve a halált „aktívan” tartja a kezében a világ folyását, az emberi történelmet. A „logikusan” olvasót ez zavarba hozhatja. Az igehirdető feladata itt újra az apokaliptikus forma helyénvaló kezelése. A sűrített információk közül kiemelve, elkülönítve hirdetjük, hogy a Bárány vérén vásárolta meg az övét, ez teszi méltóvá a történelem eseményeinek lefuttatására, a végső győzelemre. Emellett egyúttal a halálának legyőzése is hirdettetik. A megölettetése nem az erejének végleges elvesztését jelentette. Megöletett, de nem maradt a halálban. Egymásba kapcsolódva prédikálunk Krisztus áldozatáról, feltámadásáról és felmagasztaltatásáról.

Maga a trónhoz járulás, a könyv átvétele, az abba kapcsolódó himnuszok sorozata az antik uralkodók intronizációjának mintáját követi.²² Abban helyet kap a jelölt méltó voltának kinyilvánítása, indoklása, beiktatása, a hivatal átadása, az uralom átruházása, nevének kimondása, bemutatása a hódolók előtt, hangos (szóbeli) ünneplése, a tisztelet adása a hódolatban. A Bárány intronizációjánál is kinyilváníttatik a méltó volta, a vele kapcsolatos feltételek (prófécia), a trónhoz járulás, a felemeltetés, felmagasztaltatás a feladat, az uralom (részuralom, különleges feladatkör) átvétele (a könyv átadása, átvétele), az ünneplés,

²⁰ Az összefüggések alapján akkor is ehhez tartjuk magunkat, ha a *Jelenések könyvében* következetesen az *arnion* és nem az *amnos* kifejezést találjuk.

²¹ Vö. ROLOFF (1984), 72.

²² Vö. pl. LOHSE (1988), 45. Jörns itt a Hénoch könyve párhuzamaira hívja fel a figyelmet. JÖRNS (1971).

a név kimondása. Viszont itt teológiai (át)értelmezését kapjuk mindennek (s ennek ismertetése újra az igehirdetés feladatai közé tartozik). Hiszen a feladat, küldetés nem földi birodalmak vezetése, hanem az egész emberi történelem történéseinek lefuttatása, s éppen erre nem találtatott alkalmas halandó. Itt is megtaláljuk kiválasztásának feltételeit (próféciaák, Jézus származása), amelyeket azonban a várakozásokat meghazudtolóan tölt be, jelezve, hogy az uralkodásra méltó voltát éppen a feláldoztatása által tölti be, erejét a látszólagos vereségében hordozza. A Bárány is trónhoz járul, de az Isten trónjához, amely egyrészt minden emberi trón felett való (nem is vethető össze a földi trónokkal) – a trónhoz, ahol minden eldől, ahol maga a Teremtő ül, és teremtői akaratát érvényesíti (Jel 4,11). Ehhez a teremtői akarathoz párosul a megváltás üzenete. Az igehirdetésnek világossá kell tennie: amikor átveszi a könyvet, azzal Krisztus a megbízatást, hatalmat, kompetenciát is átveszi, hogy a teremtői-megváltói-szabadítói akaratot érvényesítse az uralkodásban. Ez ítéleten keresztül (is) történő teljes hatalomátvétel, az új ég és új föld teremtetésével és törvényeinek érvényre juttatásával együtt valósul meg.

A Jel 5,7 tömören, tárgyilagosan szól a páratlan jelentőségű eseményről, amelyet az azt követő himnuszok annál részletesebben kommentálnak. A szószéken itt van a helye annak, hogy a Jel 5 kapcsán körüljárjuk azt, amit az Apostoli Hitvallás így fogalmaz: „felméne a mennyekbe, ül a mindenható Atya Istennek jobbján, onnan leszen eljövendő ítélni eleveneket és holtakat...”,²³ még akkor is, ha János szándékosan nem köti össze az uralkodásba való beültetést a trónralépéssel.²⁴ Az igehirdetés két győzelemről szól, amely e helyen egybefonódik. Az egyik a Bárány megöletése, amellyel megváltotta az övét, a másik a hatalomátvétel és az azzal járó uralkodás, amely a visszajövetelben (ellenség eltörlése, ítélet) teljesedik be. Az elsőt, valamint annak következményét, javait (megváltás, üdvösség) a szószékeinken gyakran hirdetjük, a másik viszont sokszor háttérbe szorul. Márpedig a hatalomátvétel, vagy talán helyesebben Isten teljhatalmában való részesülés egy nagy jelentőségű fordulópontot jelent, ami jelzi, ki tartja kezében a történelmet, az utolsó időket, kitől függenek a végső történések. Ennek az eseménynek ugyan nincs konkrét

²³ Szembetűnő, hogy az Apostoli Hitvallás több tételét tudjuk a Jelenésekből vett igék alapján megközelíteni és a prédikációban megmagyarázni (teremtés, gondviselés, Krisztus halála, uralkodása, visszajövedele stb.).

²⁴ Vö. ROLOFF (1984), 76. o. Ezt a témát segíti a prédikátor számára több idevonatkozó utalás (Zsolt 110,1; Mt 22, 44; ApCsel 2,34–35; Ef 1,20–22, Zsid1,3.13, 8,1, 12,2 stb.).

egyházi ünnepe, maga az esemény sincs időponthoz kötve, de korszakhoz, aiónhoz annál inkább!

Több prédikátor²⁵ olyan fordulópontnak írja le a Jel 5,1–7 egységet, amelyet összekapcsol egyrészt Krisztus másodszori eljövételével, másrészt az igehallgató döntésével, mondván: ha Krisztus átvette a hatalmat, ez egy olyan pont, ameddig van időnk mellette dönteni, hozzá tartozni, megtérni. Ha a hallgató eddig a pontig, amíg Isten vár az ember döntésére, nem fogadja el Jézus uralkodását a szívében, életében, akkor akár ki is eshet abból az uralomból, amit Krisztus hoz, gyakorol, s annak áldásaiból is. Onnantól az ítélet töltetik ki mindenkin, aki nem hozzá tartozik, aki nem mellette döntött. Miközben kétségkívül jogosnak tartjuk azt az igyekezetet, hogy a prédikátor a híveket megtérésre, döntésre hívja fel, mégpedig sürgetve, meg kell látnunk azt is, hogy ebben az esetben minden a mi közreműködésünk nélkül, döntésünkön kívül történik. Az ember itt csupán kétségbeesett, majd örvendező szemlélője annak, ami a mennyben folyik. Semmilyen módon, eszközzel nem tudja, nem képes befolyásolni a megoldást, erőviszonyokat, a végkiímenetelt, noha jelen vannak az imádságai, de minden megoldás, lépés egyedül és csakis Istentől, az Ő lehetőségeiből, az Ő kezdeményezésére születik. Amit az ember megtehet, az elfogadás, a hála, dicsőítés, amely megnyilvánul abban is, hogy Őneki él, rábízta magát, Tőle várja az üdvösségét és minden javát. Ugyanakkor ennek a figyelmeztetésnek mégis helye van a könyv magyarázatánál, hiszen a *Jelenések könyve* sok helyen és sürgetően szólít fel az ilyen jellegű döntésre (pl. a gyülekezeteknek írt levelekben, máshol az Isten egyedüli imádatára).

Az uralkodó Krisztus hirdetése

Hogyan jelenik meg Jézus jelenlevő uralkodása térségünk református szószékein? Krisztus mindenhatóságának hirdetése viszonylag gyakori témánk. Előtérbe kerül többek között a feltámadása, az ellenségei és a halál felett aratott győzelme (a feltámadásában és az utolsó időkben), a missziós parancs, a mennybemenetele, visszajövele kapcsán (ld. pl. Fil 2,6–11; 1Kor 15,24–29). Ezen túl (talán leggyakrabban) abban a gondolatban tárgyaljuk, hogy a Jézus földi életében tapasztaltak a feltámadott, mennybement, élő

²⁵ Az általunk tanulmányozott igehirdetés-kötetek közül pl. ABLONCZY (2002), 46, 48.

Jézus Krisztussal továbbra sem szűnnek meg közöttünk, jelen vannak. A gyógyító ereje, a csodatételek (néha elvonatkoztatva attól, hogy mi volt a csodák célja), szabadítása (az emberi sorsok megváltoztatása), a bűnök megbocsátása, elengedése, a benne adott megváltás, a tanítása érvényben marad, valóságosan hat. Krisztus ezekben most is közöttünk van – szól a tanítás; emellett a halálának és feltámadásának, mennybemenetelének áldásában, hasznában. Viszont kevésbé van jelen az igehirdetésekből az ítélete és az uralkodása. Ennek több oka lehet. A szószéki krisztológiánk a bűn–bűnbocsánat relációja, az isteni szeretetből fakadó ingyen kegyelem fogalmai körül forog – helyesen –, erre koncentrálnak, ugyanakkor a visszajövetel, az ítélet, a helyreállítás üzenete emiatt is mintha háttérbe szorulna. Az ítélt, ellenségét megsemmisítő, kíméletlenül elpusztító Krisztus úgy tűnhet, ellentmond a szerető, megbocsátó, szelíd Krisztusképnek. Úgy látjuk, míg az igehirdetéseinkben az életét másokért odaadó Krisztus központi szerepet foglal el, addig az uralkodó, mindenható Krisztusról való beszédet kissé háttérbe szorítjuk. Az elsőhöz a szelídség, önfeláldozás, megbocsátás, felebarát szeretete stb. kapcsolódik (ez válik mintává/példává is a követésében), míg a másikkal szemben kissé tanácstalanok vagyunk.

A *Jelenések könyve* Krisztust mint Bárányt állítja elénk, de egyidejűleg a mindenhatót, uralkodót, ítélt is, aki a szabadítást az ellenségének legyőzésével, a felette gyakorolt kemény uralkodásával viszi végbe a történelemben – annak végkifejletéig. A Jel 5 Bárányának hét szarva és hét szeme van. A szarvak az erőt, hatalmat, uralkodást, az uralkodói méltóságot jelentik, Krisztus ennek teljességét birtokolja. A hét szem (Isten hét lelke) képe egy babiloni asztrális hagyomány nyomán kialakult képre építhet (amelyben a nap, hold és az öt ismert bolygó, illetve a hét arkangyal szerepel), jelezve azt, hogy Krisztusnak az egész, Isten alá rendelt világ feletti uralomban része van, és rendelkezik a világba való kiküldetésükről. A Zak 4,10-re hivatkozva ezeket a szimbólumokat a mindentudással azonosíthatjuk. Ha elfogadjuk ezt, akkor a hét lélek (hét szem) a Bárányon azt is jelenti, hogy aki Istennek alávetett, az Krisztusnak is alávetetik. Aki a trónon ülőnek szolgál, az Krisztusnak is szolgál. Mivel a hetes szám a *Jelenések könyvében* sem elsősorban számérték, hanem a teljességet jelöli, a hét lélek az Isteni lélek teljessége, amely Krisztusnak adott, a hét szem a mindennek látására, s ezáltal a mindentudásra is vonatkozhat, amelynek birtokában Krisztusnak Istentől jövő megbízása van.²⁶

²⁶ Mindez egyúttal ellentétben áll a fenevad attribútumaival. Az hasonló képet mutat, igyekezne ugyanazt a látszatot keltetni, mint a Bárány, de a teljesség híján ennek csak paródiája, másolata lehet.

Az igehirdetés ekkléziológiai vonatkozása

Az igehirdetés egyik célja az, hogy a hallgató egyénileg vagy gyülekezetként is megtalálja önmagát a textusban.²⁷ Elkötelezettsége révén azonosulni próbál szereplővel, történettel vagy helyzettel, amennyiben ez szükséges, megengedhető s nem erőltetett.²⁸ A *Jelenések* könyvének magyarázatakor ez nem egyszerű. Ennek az oka leginkább abban van, hogy a műfaj, forma és tartalom egyfajta idegenséget, távolságot okozhat. A prédikáció a Jel 5 kérését megvalósítva jól követhetően láttathatja a helyünket, szerepünket. Már maga a szituáció, probléma is ismert lehet: az üldöztetésben, szenvedésben, amelyeket a hét gyülekezetről láthatunk, akár részben magunkra is ismerhetünk. Persze itt nem arról van szó, hogy mártíromságnak tüntessük fel a keresztyén életünket, üldözésként tüntetve fel minden ellenünk irányuló véleményt, rosszallást, támadást. Ebben azokról kell tanulnunk, akiknek – sajnálatos módon – a jelenkori keresztyénüldözésekben részük van, és magyarázat nélkül is tudják, hogy róluk is, az ő helyzetükről és a helyzetükbe is szól ez a könyv. Mindenesetre nem idegen helyzet, állapot annak nehézsége, kínja, hogy bár tudjuk, Istennél minden elő van készítve, ami történni fog (nem is ez a kérdés), de a tervének lefuttatása mégsem érezhető s nem is érthető. A fájdalomunk annak szól, hogy Krisztus nélkül, anélkül, hogy közbelépne (vagy éppenséggel, ha valaki más akarná kezébe venni a dolgok irányítását), elvesztünk. A tehetetlenségben, mivel ebben semmit nem tehetünk, mi is csak keservesen sírhatunk (Jel 5,4). Ebbe a helyzetünkbe szól a Jel 5,1–7 azzal a mindent átható üzenettel, hogy a mi élettörténetünk, sorsunk, emberi történelmünk, szabadulásunk (a szenvedésünk vége, megváltásunk) is Krisztusban van. Így az igehirdetésből a hallgatók bátorodhatnak, vigasztalódhatnak azáltal, hogy tudatosíthatják: életük nem elszigetelten, a mennytől elvágyva zajlik. Számon vannak tartva. Isten ad megoldást.²⁹ A Teremtő közbelép, ítéletet tart, a teremtet világot nem hagyja magára, megtartja, megváltja. Nem a véletlen, a balsors, a szerencse, szerencsétlenség, nem földi uralkodók határozzák meg

²⁷ Vö. ENGEMANN, Wilfried (2011): *Einführung in die Homiletik*. Tübingen – Basel, A. Francke Verlag. 255–262.

²⁸ KISS Jenő (2010): *Hármasban Isten színe előtt. Az Ige, az igehirdető és az igehallgató gyülekezet*. Kolozsvár, Exit Kiadó. 24–27.

²⁹ PERES Imre (2019): *Az apokaliptikus egyház. Hét kis-ázsiai gyülekezet küzdelme a tévelygések és apokaliptizálódás sodrában*. Debrecen, Patmosz.

a történeteket, hanem egyedül Isten – Jézus Krisztusban, aki a kezében tartja mindazt, aminek meg kell történnie. A prédikáció előre hirdeti azt a győzelmet, amelyet a megígért szabadító megvív. Az igehirdető a leleplezett mennyei jelenet alapján láttatja így a helyzetet, a történelmet, Krisztus győzelmi sorozatát. A gyülekezet ezt a jó hírt hallva, részleges mennyei látással tudatosítja, hogy a földön él, küzd – de a mennyei történésekre tekintve –, tanulja a nyomorúságában önmagát is Krisztus hatalmában, erejében látni. Tanulja hitében remélni, hogy részese lesz az Isten teljes uralkodásának áldásaiban, bízva a végső győzelemben, s ennek már most örül. A várakozás fájdalma között is tudhatja, hogy az isteni közbelépés már elkezdődött, ezt a folyamatot senki nem állíthatja le, az új teremtes valósággá válik. Az igehirdetés végül buzdítja a gyülekezetet, hogy mindezeket megértve adjon hálaát Urának, váljon Istent dicsérő gyülekezetté, éljen, munkálkodjon az Ő dicsőségére.

Az igehirdetés eszkatológiai orientációja

Az igehirdetésre nézve nem hagyható figyelmen kívül: itt elsősorban a végső dologról, eszkatológiai üzenetekről van szó.³⁰ Sok igehirdető kényszeresen – persze joggal is – azt gondolja, kézzelfoghatót, a jelenre vonatkoztatható gyakorlati tanácsot, aprópénzre váltható igazságot kell adnia az igehirdetésben, hogy a hallgató érezze az ige aktuális üzenetét az életében.³¹ Itt azonban a végső idők történései állnak a középpontban, ezt nem hallgathatjuk el.³² Az tény, hogy a gyülekezetek szituációjára (is) reagál az apokaliptikus szövegegység,³³ de a szorult helyzetben levő közösségeknek adott válasznak csak egy része az, hogy Isten átveszi az uralmat, és ez változást hoz a földön is (legyőzetik az

³⁰ Vö. FREY, Jörg (2012): Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buch der Bibel, In: Frey, Jörg – Kelhoffer, James A. – Tóth, Franz (szerk.): *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*. Tübingen, Mohr Siebeck. 473–553.

³¹ Például abban a kérdésben fogalmazódhat meg: mikor történik mindez? Sokatmondóan válaszol Elian Cuvillier könyvének címe: „Az apokalipszis holnap volt”. CUVILLIER, Elian (1999): *Apokalypsa byla zítbra*. Prága, Mlýn.

³² Vö. FUCHS, Ottmar (2001): Neue Wege eschatologischer Verkündigung Mit einem Predigtversuch, In: Engemann, Wilfried (2001): *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 137–160.

³³ Vö. PERES (2019).

ellensége). A *Jelenések könyve* az uralomnak azokat az eseményeit is leírja – teljes értékű, reményt adó válaszként –, amelyek nem földi keretek között történnek. A megváltás az új teremtesben teljeseedik ki, s ez kívül esik a történelmi tapasztalaton. Krisztus hatalmának csak részleges célja a földi gonoszok felett aratott diadal. Ennél előbbre való Isten nem földi ellenségének a megsemmisítése, akit/amit az istentelenek szolgálnak, imádnak. Az ígélet is beteljesül, hogy a Bárányhoz tartozók részesülnek a javaiból, áldásaiból, de az új ég és új föld valóságában.

Felhasznált irodalom

- CUVILLIER, Elian (1999): *Apokalypsa byla zítra* (Eredeti címe: L'Apocalypse... c'était demain). Prága, Mlýn.
- ENGEMANN, Wilfried (2011): *Einführung in die Homiletik*. Tübingen – Basel, A. Francke Verlag.
- FREY, Jörg (2012): Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buch der Bibel, In: Frey, Jörg – Kelhoffer, James A. – Tóth, Franz (szerk.): *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*. Tübingen, Mohr Siebeck. 473–553.
- FUCHS, Ottmar (2001): Neue Wege eschatologischer Verkündigung mit einem Predigtversuch, In: Engemann, Wilfried (2001): *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 137–160.
- GÖRÖZDI Zsolt (2019): A *Jelenések könyve* 4. fejezetének homiletikai megközelítése, In: *Református Szemle. Az Erdélyi Református Egyházkerület, a Királyhágómelléki Református Egyházkerület és az Evangélikus-Lutheránus Egyház hivatalos lapja*. 112, 5. 481–493.
- (2019): A *Jelenések könyve* mennyei liturgiájának homiletikai jelentősége, In: *Teológiai Fórum. A Calvin J. Teológiai Akadémia Tudományos Folyóirata* XIII, 2. 94–103.
- HECKEL, Ulrich – POKORNÝ, Petr (2007): *Einleitung in das Neue Testament*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- JÖRNS, Klaus-Peter (1971): *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*. Studien zum Neuen Testament, Band 5. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- KISS Jenő (2010): *Hármasban Isten színe előtt. Az Ige, az igehirdető és az igehallgató gyülekezet*. Kolozsvár, Exit Kiadó.
- LOHSE, Eduard (1988): *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen und Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht.
- MRÁZEK, Jiří (2012): *Zjevení Janovo*. Prága, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze.

- PERES Imre (2019): *Az apokaliptikus egyház. Hét kis-ázsiai gyülekezet küzdelme a tévelygések és apokaliptizálódás sodrában*. Debrecen, Patmosz.
- POKORNÝ, Petr (1986): *Vznik christologie* (Eredeti címe: Die Entstehung der Christologie). Prága, Kalich.
- ROLOFF, Jürgen (1984): *Die Offenbarung des Johannes* Zürich, Theologischer Verlag.
- TÓTH, Franz (2005): Der himmlische Gottesdienst in Offenbarung 4–5, In: *Spes Christiana*. 15–16(2004–2005). 35–51.

Felhasznált igehirdetés-kötetek

- ABLONCZY Dániel (2002): *Jelenések könyve*. Budapest, Open Art Kiadó.
- CSERI Kálmán (2014): *Ami történni fog. A Jelenések könyvének mai üzenete*. Budapest, Budapest-Pasaréti Református Egyházközség.
- HEGEDŰS Loránt (2005): *Apokalipszis most és mindörökké*. Budapest, Püski Kiadó.
- SEBŐK János [é. n.]: *Jöjj, Uram Jézus!* Mad, Református Mentő Misszió.

*KÓKAI-NAGY Viktor*¹:

Die zuverlässigen Schriften bei Josephus in *Contra Apionem*^{*}

*Abstract. The Reliable Sources of Josephus
in Contra Apionem.*

At the beginning of *Contra Apionem*, Josephus argues for the authenticity and reliability of himself and Jewish historiography. The Scriptures play an important role in this argumentation. In our study, we list the warranty criteria that the author names for the 22 historically authentic books. And we are looking for an answer to the question of whether, on the basis of these criteria, only these 22 books can be truly considered an authentic source of Jewish historiography. Josephus saw himself as a translator and interpreter of historical sources. His sources consist of various writings, including the 22 books. The authenticity and reliability of his interpretation is guaranteed by his ancestry, his knowledge of the Jewish “philosophical” schools, his prophetic abilities, and the constant correction of his work by others. It can be said with a high degree of probability that the 22 books appear as a justification in his argumentation: if the Jews were able to write, preserve, and pass on such documents, then the same accuracy and reliability could be presumed from later generations – up to and including Josephus.

Keywords: Josephus, *Contra Apionem*, the Scriptures, historiography, the Diadochi, reliability

¹ Universitätsdozent am Lehrstuhl für Neues Testament der Reformierte Theologische Universität Debrecen, Assoziierter Dozent an der János-Selye-Universität in Komarno, E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

^{*} Ich möchte Steve Mason für seine Ratschläge und Bemerkungen zu meinem Artikel danken!

Das Contra Apionem ist – zumindest nach den Erwartungen des Autors (vgl. CA 2,147) – das einzig erhaltene Zeugnis nach außen, an die Heiden gerichteten Apologie des Judentums.² Am Anfang seines Werkes argumentiert Josephus für seine Glaubwürdigkeit und die der jüdischen Historiographie. Im Hintergrund sind die Angriffe gegen sein großes Werk, „Die jüdische Altertümer“ (vgl. CA 1,1-5) zu beachten.³ Die Glaubwürdigkeit des historischen Werkes und seines Autors sind miteinander verflochten und unterstützten oder schaden sich einander. Dementsprechend diente für Josephus die Verteidigung seiner Ehre und Glaubwürdigkeit gleichzeitig dem Schutz der Glaubwürdigkeit seiner Werke. Und umgekehrt, wenn der Autor die Glaubwürdigkeit verliert, so kann das Werk auch nicht weiter damit rechnen. Deswegen kann Josephus einen anderen Weg betreten. Er hat beschlossen, seinen Kritikern nicht mit einer persönlichen Entschuldigung oder Polemik zu antworten. „*Rather, he chose a different and more elevated cause. In essence, Josephus wrapped himself in the mantle of Judaism as a whole. The reply to his critics transmogrified into a retort to attacks on Jewish values and Jewish character generally.*”⁴

² NIEBUHR, Karl-Wilhelm: *Gesetz und Paränese*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987. 67; vgl. MASON, Steve: *The Contra Apionem in Social and Literary Context: An Invitation to Judean Philosophy*. In: Louis H. FELDMAN – John R. LEVISON (Eds.): *Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context. With Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Brill, Leiden, 1996. (187–228), 188. 208f.; Folker SIEGERT (Hrg.): *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)* (Bd.1). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008. 15–17. Andere meinen, dass Josephus sein Werk grundsätzlich für Juden geschrieben hat: „like all apologetic literature, of bringing new heart to those under attack and providing them with an armoury for their defences – RAJAK, Tessa: *The Against Apion and the Continuities in Josephus' Political Thought*. In: Tessa RAJAK (Ed.): *The Jewish Dialogue with Greece & Roma. Studies in Cultural & Social Interaction*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001. 195–217; 197, vgl. GRUEN, Erich S.: *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*. de Gruyter, Berlin – Boston, 2016. 263.

³ S. dazu BILDE, Per: *Contra Apionem 1.28–56: An Essay On Josephus' View of His Own Work in the Context of the Jewish Canon*. In: Eva-Marie BECKER – Morten HØRNING JENSEN – Jacob MORTENSEN (Eds.): *Per Bilde: Collected Studies on Philo and Josephus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016. 105–120; 108–111.

⁴ Gruen: *Construct*, 262.

In dieser seiner Argumentation schreibt Josephus:

„Begreiflicherweise also, besser gesagt notwendigerweise – da nicht jeder von sich aus Aufzeichnungen machen durfte, noch in den vorhandenen Dokumenten eine Unstimmigkeit (διαφωνία)⁵ ist, sondern allein die Propheten, die das Älteste und das Früheste aufgrund von göttlicher Inspiration (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ) erfahren hatten, die Ereignisse der eigene Zeit, wie sie geschehen waren, klar und deutlich niedergeschrieben – gibt es bei uns nicht Tausende von Büchern, die nicht übereinstimmen und sich widerstreiten, sondern nicht mehr als zweiundzwanzig Bücher, welche die Niederschrift (ἀναγρφή)⁶ des ganzen Zeitraums erhalten und zu Recht Vertrauen gefunden haben. Und von diesen stammen fünf von Mose, welche die Gesetze umfassen und die Überlieferung (παράδοσις)⁷ vom Ursprung der Menschheit bis zu seinem eigenen Ende; dieser Zeitraum ist nur wenig kürzer als dreitausend Jahre. Vom Tod des Mose bis zur Herrschaft

⁵ Für Josephus ist es sehr wichtig, dass die verschieden Schriften keine Disharmonie enthalten dürfen (vgl. CA 1,154). „In seiner Beweisführung spielt also die ‚Übereinstimmung‘, die *symphonia*, eine bedeutende Rolle: sie ist Zeuge der Wahrheit, während ihre Abwesenheit die Lügner entlarvt“ – UNNIK, Willem Cornelis van, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. In: Cilliers BREYTENBACH – Peter W. VAN DER HORST (Eds.): *Sparsa Collekta. The Collected Essays of W. C. van Unnik (IV.)*, Brill, Leiden – Boston, 2014. 69–128; 82. Auch im politischen Sinn vgl. RAJAK: *Continuities*, 203f.

⁶ Gegenüber den griechischen Quellen (vgl. CA 1,12) betont der Singular die Einheitlichkeit des Werkes – BARCLAY, John M. G.: *Against Apion. Translation and Commentary*. Brill, Leiden – Boston, 2007. 29. Das Wort bedeutet „offizielle Aufzeichnungen“. Josephus benutzt es für Dekrete, öffentliche Aufzeichnungen und historische Werke, auch auf seine eigene Werke – MASON, Steve: *Flavius Josephus on the Pharisees*. Brill, Leiden – New York – København – Köln, 1991. 231. S. weiter zum Ausdruck MASON, Steve – KRAFT, Robert A.: *Josephus on Canon and Scriptures*. In: Magne SÆBØ (Ed.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation (Vol. I.)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 217–235; 222. „But ordinarily, when Josephus wishes to refer generically to a nation’s traditional laws and customs he will use phrases like οἱ πατέριοι νόμοι τὰ πατέρια ἔθῃ τὰ πατριά οἱ νόμοι (e.g., *AgAp.* 2.164; 2.237)“ – i. m. 223.

⁷ „In ordinary Josephan usage, however, παράδοσις is not a theologically charged term. [...] The 8 occurrences in the *Life* and *AgAp.* refer to Josephus’s historical productions.“ – MASON: *Pharisees*, 233.

Artaxerxes,⁸ des König der Perser nach Xerxes,⁹ haben die auf Mose folgenden Propheten die Begebenheit ihrer Zeit aufgezeichnet in dreizehn Büchern;¹⁰ die übrigen¹¹ vier enthalten Hymnen an Gott und Lebensanweisungen für Menschen. Von Artaxerxes bis in unsere Zeit ist jegliches aufgezeichnet,¹² gilt aber nicht gleichen Vertrauens für Würdig wie die früheren (Bücher), weil keine exakte Aufeinanderfolge (ἀκριβῆ διαδοχῇ) der Propheten mehr stattfand. Im Handeln aber erweist sich, wie wir mit unseren eigenen Schriften umgehen: Denn obwohl schon eine so lange Zeit vergangen ist, hat keiner etwas hinzuzufügen oder von ihnen wegzunehmen oder umzustellen¹³ gewagt...“ (CA 1,37–42)¹⁴

Es sind grundsätzlich zwei Meinungen darüber, was Josephus an dieser Stelle meint.

-
- ⁸ Josephus meinte, Artaxerxes war der im Buch Ester erwähnte Ahasverus (vgl. Ant 11,184ff.).
- ⁹ Xerxes Name war viel bekannter bei den Griechen. Aber Josephus erwähnt ihn nicht nur deswegen, sondern es zeigt auch, dass die biblische Aufzeichnung ist so alt, dass diese schon abgeschlossen war, als die Griechen ihre eigene Geschichtsschreibung kaum angefangen hatten – BARCLAY: *Apion*, 30; vgl. MASON, Steve: *Prophecy in Roman Judaea: Did Josephus Report the Failure of an 'Exact Succession of the Prophets'* (Against Apion 1.41)?, In: JSJ (50), 2019. 1–33; 23f.
- ¹⁰ Zu Mose, als Prophet, s. weiter: CA 2,286; Ant 4,165.329, zu den 13 Propheten Büchern Ant 10,35. Eine ähnliche Zahl (dort 24 Bücher) erwähnt das zeitgenössische 4Esra 14,45 – s. neu-lich dazu KARASSZON István: *A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Apionem és 4Ezsd fel-fogásában*. In: KÓKAI-NAGY Viktor (szerk.): *A sokoldalú Josephus*, Komárom, SJE RTK Jo-sephus Kutatóintézet, 2020. (55–66).
- ¹¹ Diese Bücher scheinen nicht unbedingt von Propheten geschrieben worden zu sein – vgl. BILDE: *Josephus' View*, 112. Demgegenüber meint S. Z. Leiman, dass es kein Unterschied für Josephus macht, wenn eine Schrift zu der dritten Gruppe gehört (LEIMAN, Sid Z.: *Josephus and the Canon of the Bible*. In: Louis H. FELDMAN – Gohei HATA (Eds.): *Josephus, the Bible and History*, Wayne State University Press, Detroit, 1989. 50–58; 55).
- ¹² „Judean records thus did continue, up to and including the records created by Josephus him-self (1.47); the Judean tradition did not leave gaps for others to fill.” – BARCLAY: *Apion*, 30.
- ¹³ Vgl. Dtn 4,2; 13,1; weiter Aristes Brief 311 und Philo Mos 2,34 – s. dazu VAN UNNIK, *Schriftsteller*, 83–98; „Das besagt also nicht, daß er nicht auch eigene Wiedergabe, Zusammenfassung, Beleuchtung in seinem Werk brächte, sondern nur, daß er mit der Wiedergabe seiner Quellen Anspruch auf Korrektheit und Richtigkeit erhebt. Er hat seiner eigenen Mei-nung nach die Geschichte seines Volkes wahrheitsgemäß dargestellt, und seine Leser konnten sich auf ihn verlassen.” (i. m. 98).
- ¹⁴ Übersetzung aus dem SIEGERT (Hrg.): *Über die Ursprünglichkeit*.

1.

Nach der ersten Meinung,¹⁵ bindet die Auflistung der allein von Propheten geschriebenen 22 Bücher Josephus eher an die rabbinische Richtung. „Das bedeutet, daß die jüdischen Gelehrten in Palästina in den Jahrzehnten nach der Tempelzerstörung definitive Beschlüsse über den Umfang der autoritativen heiligen Schriften gefaßt haben, auch wenn die Diskussion in einzelnen Punkten weit ins 2. Jh. hineinreicht. Der Kanon, von dem Josephus in c. Ap. in Rom berichtet, ist kein anderer als der von Jabne.“¹⁶ Es ist die früheste Präzisierung, „und in ihrem Kontext auch eine Begründung, des (pharisäischen) Kanons der Heiligen Schriften Israels in seinen 22 Büchern.“¹⁷ Weil die exakte Aufeinanderfolge der Propheten nur bis Artaxexes existierte, „it is no wonder that he assumed the biblical canon had been closed for centuries.“¹⁸ Diese Frage lässt sich auf Grund der Erfahrung des Judentums entscheiden (vgl. 1Makk 4,46; 9,27; 14,41). Sie bemerkten, dass es wahre Propheten in der Vergangenheit gab und es Propheten auch in der Zukunft geben wird, allerdings mangelt es in der Gegenwart an ihrer Anwesenheit.¹⁹ Über die klassische Zeit hinweg, haben die Auserwählten Gottes keine solche Offenbarungen, keine „göttliche

¹⁵ Detailliert über diese Meinung s. MASON: *Prophetic Succession*, 2–7.

¹⁶ HENGEL, Martin: „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels. In: Martin HENGEL – Hermut LÖHR (Hrg.): *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1994. 1–71; 9. G. Xeravits hat eine andere Meinung vertreten: „In Wirklichkeit erfahren wir aus keiner einzigen jüdischen Quelle, dass die geachteten rabbinischen Autoritäten in Jabne irgendeine definitive Aussage über die Definition des „Kanon“-s der Heiligen Schrift, oder dessen Abschluss, gemacht hätten.“ (XERAVITS, Géza: *A jammiai zsinat mítosza*. In: *Vigilia* 77, 2012/6. 402–409; 403). Gleichzeitig wird festgelegt, dass diese Tatsache nicht bedeutet, dass das Judentum nicht den Begriff der Heiligen Schrift kannte, wo ein Zeuge eben gerade das Josephus gegen Apion geschriebene Werk ist (i. m. 407f.). Zu die mögliche Datierungen des Kanons: s. BARTON, John: *The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible*. In: Magne SÆBØ (Ed.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation* (Vol. I.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 67–83; 68–72.

¹⁷ SIEGERT (Hrg.): *Über die Ursprünglichkeit*, 41.

¹⁸ LEIMAN: *Canon*, 51. Später bemerkt aber S. Z. Leiman auch, dass hier nicht um die Heiligkeit dieser Schriften sondern um ihre Zuverlässigkeit geht (i. m. 51f.).

¹⁹ Vgl. COHEN Shaye J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*. Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2006, 191. s. weiter COOK, Stephen L.: *On the Question of the "Cessation of Prophecy" in Ancient Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011. 133–135.

Inspiration“ mehr erhalten wie früher. Deshalb wenden sie sich den Schriften zu, besser gesagt der Interpretation der Schriften, wo das Priestertum die Garantie der richtigen Interpretation ist (vgl. CA 1,29–36), bzw. es entsteht ein neues Genre, die Apokalyptik.²⁰ Rudolf Meyer verweist darauf, dass Josephus sich von den Rabbinen darin unterscheidet, „daß sie die auf die Propheten folgende Zeit und damit ihre eigene Gegenwart nicht einfach abwerten, sondern daß sie selbst den Anspruch erheben, als ‚Weise‘ die legitimen Nachfolger der Propheten und damit die bevollmächtigen Interpreten des Gesetzes zu sein“.²¹ Diese Art von Interpretation deutet die Aussage in CA 1,41 nicht auf Grund was Josephus selbst über die Propheten/Prophetie sagt, sondern aus anderen Schriften des Millenniums.²²

Eine andere Möglichkeit liegt darin, anzunehmen, dass, obwohl die Autorität der Prophetie sich in diesen Zeiten nicht geändert hat, man trotzdem einen Unterschied zwischen Prophet und Prophet machen muss. Dieser Unterschied der Beurteilung bezieht sich nicht auf deren Anerkennung, sondern viel mehr auf deren Verlässlichkeit.²³ Josephus weist darauf hin, dass die alten Schriften, die er zum Beweis zugrunde legte, bzw. durch die das jüdische Volk präsentierte, von Gott beauftragten Propheten geschrieben wurden. In diesem System erscheint Moses an erster Stelle. Moses unterscheidet sich auch dadurch von den späteren Propheten, dass er als einziger die Ereignisse der Vergangenheit von der Schöpfung bis zu seinem Tode (CA 1,39–40) aufgezeichnet

²⁰ Während der Prophet offen und verständlich die erhaltene Offenbarung aussagt, schreiben ab dem 2. Jh. die Seher, die eine Offenbarung erhalten, eine Apokalyptik, dessen Bildmaterial decodiert werden muss oder schon zum Verständnis der Vision eine Interpretation nötig ist, z.B. durch einen Engel. „Unlike the prophet, the apocalyptic seer speaks neither publicly nor clearly. [...] The prophets had the masses for their audience, but the apocalyptic seers had only the wise.“ – vgl. COHEN: *Maccabees*, 128. 168f.; 186–192; Zitat 188.

²¹ R. Meyer verweist auf Seder Olam: „Bis hierher haben die Propheten im heiligen Geiste geweissagt. Von da an und weiter neige dein Ohr und höre auf die Worte der Weisen“ (Seder Olam rabba 30) – MEYER, Rudolf: *Bemerkungen zum literarischen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus*. In Otto BETZ – Klaus HAACKER – Martin HENGEL (Hrsg.): *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. (285–299), 289.

²² S. dazu MASON: *Prophetic Succession*, 2f.

²³ So z. B. Leiman: „Once there was a break in the exact succession of the prophets, after the period of Artaxerxes, isolated instances of prophecy were possible but not literary prophecy. [...] Once the chain was broken, nothing new could be added to the biblical canon.“ (*Canon*, 56).

hatte (und er auch die Zukunft gesehen hat – Ant 3,303). Die anderen Propheten haben lediglich die Ereignisse aus ihrer Zeit niedergeschrieben. Moses überliefert nicht nur das Gesetz Gottes, sondern auch Traditionen und er sieht auch gleichzeitig die Zukunft.

Josephus betrachtet also sein Zeitalter so, dass in ihm die prophetische Begabung zwar noch weiterlebt,²⁴ aber es existiert keine direkte „Aufeinanderfolge“, wie man sie aus früheren Zeiten kannte. Es bedeutet also, dass Josephus sich nicht als Prophet betrachten hat, sondern nur als Nachkomme jener Historiker, die den Faden, der durch die Propheten fallen gelassen wurde, wieder aufnahmen.²⁵ Obwohl ein Historiker, vor allem im Altertum, nicht nur ein Darsteller und Übermittler von Geschichte und Geschehen ist, ist doch kein Prophet. *„Er hat mehr zu sagen; er hat eine Botschaft für das eine oder andere Niveau der menschlichen Existenz zu bringen, nicht zum Vergnügen, sondern zum gemeinen Nutzen. Jedenfalls hat Josephus selbst sich so gesehen, wie aus der Vorrede zu seinen Antiquitates hervorgeht.“*²⁶ Er wollte sagen, dass es keine direkte Beziehung zwischen den spontan auftretenden Propheten besteht und die Garantie den im jüdischen Volk nach Artaxerxes entstandene Schriften fehlt, weswegen diese nicht mehr so ein-

²⁴ Er erwähnt mehrere, die prophetischen Begabungen haben, obwohl er diese Personen nie als Propheten bezeichnet. Wir können nur eine Ausnahme erwähnen, die Stelle Bel 6,286. Hier lesen wir erstmals über einen falschen Prophet (ψευδοπροφήτης – Bel 6,285) und danach über Propheten, die die Tyrannen unter das Volk gebraucht haben. Die Feststellung von D. E. Aune, dass man schon aufgrund dieser einzigen Stelle nicht mehr behaupten kann, dass Josephus seine Zeitgenossen nie Prophet genannt hätte (vgl. AUNE, David E.: *The Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ in Josephus*. In: JBL (101), 1982. (419–421), 419), ist zu ergänzen: der Name „Prophet“ bedeutet hier eindeutig „Falschprophet“. Er sah Pseudopropheten auch unter seinen Zeitgenossen: Ant 20,97–98. 167–169. 188; Bel 2,258–260; 6,285; 7,437–450; Vita 424–425. Diese Pseudopropheten wollten die biblischen Gestalten (Mose, Josua usw.) nachahmen. Aus diesem Grund war es so wichtig für sie, dass sie ähnliche Wunder und Zeichen hervorbrächten, um die Menschen zu überzeugen bzw. zu verführen. Zum Thema s. BARNETT, Peter W.: *The Jewish Sign Prophets – A. D. 40-70 their Intentions and Origin*. In: NTS (27), 1981. 679–697; 680–686; weiter JONGE, Marcus de: *Josephus und die Zukunftserwartung seines Volkes*. In: Otto BETZ – Klaus HAACKER – Martin HENGEL (Hrg.): *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. 205–219; 218. Andererseits, ist es auch klar, dass für diese Leute die Idee der Anwesenheit der Propheten in ihrer Zeit gar nicht fremd war.

²⁵ FELDMAN, Louis H.: *Prophets and Prophecy in Josephus*. In: JThS (41/2), 1990. 386–422; 406.

²⁶ VAN UNNIK: *Schriftsteller*, 76.

deutig zuverlässig sind, wie die prophetischen Bücher in den Schriften. Aber das bedeutet nicht, dass man diese späteren Schriften nicht zur Geschichtsschreibung benutzen könnte, „*quotability is not proof of canonicity. When chosen judiciously, historical sources can be relied upon even if they are not inspired*“.²⁷

Was garantiert also die Zuverlässigkeit der 22 Schriften? Es ist ihre *Alter* und die *priesterliche Betreuung*, also dass sie mit höchster Sorgfalt gepflegt und tradiert sind, aber auch ihre *prophetische Herkunft* (göttliche Inspiration) und die *direkte Aufeinanderfolge* der Propheten.

2.

Wir sollen jetzt die oben erwähnten Garantiekriterien nicht nur auf Grund dieser Schrift sondern aller Schriften von Josephus untersuchen.

2.1. Die Autoren der zuverlässigen Schriften

Viele meinen, dass die Rabbinen deshalb eine solche klare Trennlinie zwischen den Propheten der klassischen Zeit und sich selbst ziehen, weil sie sich als die einzigen legitimen Interpreten der Schrift betrachten. „*Since the sages did not consider themselves inspired spokesmen for divine revelations but rather traditions, the view that prophecy had ceased was a means of legitimating their role as successors of Moses and the Prophets*“.²⁸ Aber bei Josephus sieht es nicht so aus, als ob Gott in der Zeit des Josephus damit aufgehört hätte, das Verborgene und Zukünftige seinen Auserwählten mitzuteilen.²⁹ Aber man kann annehmen,

²⁷ LEIMAN: *Canon*, 52.

²⁸ AUNE, David E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Erdmans Publishing Company-Grand Rapids, Michigan, 1983. 104.

²⁹ Hier können wir nur auf die Stellen verweisen: Ant 13,311–313 / Bel 1,78–80; Ant 14,172–176; 15,3–4; 15,373–379; Ant 17,346–348 / Bel 2,113 und Bel 2,159; Kleodemus / Malchus (Ant 1,240–241) – hier ist zu bemerken, dass nicht Josephus selbst, sondern seine Quelle, Alexander Polyhistor, Kleodemus einen Prophet nennt. Es gibt einerseits die Meinung, dass dieses Wort an dieser Stelle nicht als „Prophet“, sondern als „Lehrer“ oder „Exeget“ zu verstehen sei (so z.B. WALTER, Nikolaus: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker* (JSHRZ I./2.). Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohr, Gütersloh, 1976. 119. s. weiter COOK: *Cessation*, 130). Diese Argumentation ist aber nicht unbedingt überzeugend (vgl. FELDMAN: *Prophets*, 401.). Es ist ja ohne

dass dies der Grund dafür ist, dass unser Autor seine Zeitgenossen lieber Seher, Wahrsager nennt und sie mit dem Begriff μάντις beschreibt. Dieser Fakt hat mehrere Forscher zu der Schlussfolgerung führen lassen, dass er die politische Wahrsagung und die Wahrsagungen für die Allgemeinheit von der traditionellen Prophetie unterscheidet.³⁰ Es scheint so – behauptet *Louis H. Feldman* –, dass Josephus im Allgemeinen die klassische Unterscheidung zwischen μάντις und προφήτης beibehält, während dem entsprechend, ersterer (das kann auch nach dem Verschwinden der Prophetie fortfahren) eine Offenbarung der Zukunft erhält, die Aufgabe des προφήτης besteht darin, dass er die Stimme Gottes ist und sein Wissen zu Gott jenen verkündet, die zu ihm kommen und ihn um Rat bitten.³¹ Dagegen spricht jedoch, dass wir bei Josephus etliche Beispiele dafür finden, dass die alten großen Propheten solche Äußerungen machten, sei es Moses, Nahum, Jesaja oder Jeremia.³² Wenn man so möchte, die tägliche Verfolgung der (politischen) Ereignisse und die Beratung, was die Zukunft anbelangt, gehörten auch zu ihren Aufgaben. Es macht also kein Unterschied zwischen Prophet und Seher. Beide Gruppen haben die gleiche Aufgabe, historische Ereignisse zu interpretieren und zu erklären. Es passte aber auch in das hellenistische religiöse Ideal, bei dem zu den Aufgaben der Propheten auch die Meinung über die politischen Geschehnisse gehörte, bzw. diese zu Beeinflussung dieser.³³ Diese

weiteres gut denkbar, dass Josephus diesen Ausdruck durch einen anderen hätte austauschen können, wenn er ihn für unvertretbar gehalten hätte. Als anderes Beispiel erwähnt man, dass Josephus als letzter der die „Gabe der Weissagung“ gehabt hat, den Hasmonäer, Johannes Hyrcanus (Ant 13,299–300 / Bel 1,68–69) erwähnt. Aber „he refers to Hyrcanus as ἡ ἀρχη, and ἡ ἀρχιερωσύνη (two titles, each with the definite article), but completes the triad not with the title ὁ προφήτης, but rather with the less definite προφητεία” – COOK: *Cessation*, 137.

³⁰ S. GRAY, Rebecca: *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*. Oxford University Press, New York-Oxford, 1993. 31.

³¹ FELDMAN: *Prophets*, 416 (s. weiterhin 417–420).

³² Über die Darstellung der alttestamentlichen Propheten bei Josephus s. VAN UNNIK: *Schriftsteller*, 108–114; COOK: *Cessation*, 123: „First of all, Josephus presents prophets as those who frequently interpret events or declare the will of God in particular situation” und als „inspired historians who from ancient times had been given the task of accurately recording the early history...”. Man darf bemerken, dass Josephus nicht nur die Personen Prophet nennt, die Bücher geschrieben haben, sondern viele andere wie z.B. Jacob, Aaron, Phineas, David oder Nathan (Ant 2,149; 3,192; 5,120; 6,57.166, 7,214).

³³ HILL, David: *New Testament Prophecy*. Marshall-Morgan & Scott, London, 1979. 29f.

Aufgabe haben bestimmte Personen bis zur Zeit Josephus praktiziert.³⁴ Beweis ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit ist es, dass das Wort der wahren Propheten eintrifft (vgl. Dtn 18,22).

2.2. Die Quellen

Josephus beruft sich auf die 22 Bücher in erster Linie als Quelle der Geschichtsschreibung. Dementsprechend war jene Äußerung über diese Bücher lediglich eine Art der Ehrerbietung an die großen Persönlichkeiten der Vergangenheit, andererseits „*Josephus intends to show that the Judeans' measures for maintaining official records are even more rigorous than those of their more famous Eastern neighbors, which are in turn qualitatively superior to Greek practices.*”³⁵ Aber das heißt nicht, dass nicht auch später Propheten auftreten könnten³⁶ und mit ihnen auch vertrauenswürdige Quellen zur Geschichtsschreibung geschrieben worden sein könnten.³⁷ CA 1,41 scheint darauf hinzudeuten, dass Josephus diese von späteren Autoren geschriebenen Werke auch als zuverlässige Quellen betrachtet, nur bei ihnen die direkte Aufeinanderfolge fehlte. Er benutzt hier diese Eingrenzung, weil das Ziel seiner Apologie ist, sein Volk und seine benutzten Quellen als ursprünglich und zuverlässig nachzuweisen. Diese Behauptung unterstützend, bot die Ursprünglichkeit und Zuverlässigkeit der Autoren einen ausgezeichneten Anhaltspunkt.³⁸ Andererseits, war es eine Tatsache

³⁴ Vgl. COOK: *Cessation*, 131. „Es sollte nun klar sein, daß wir, wenn wir über Prophetie bei Josephus sprechen, über eine Sache reden, die Josephus nicht nur objektiv, historisch, sondern auch subjektiv und ganz persönlich aufs stärkste interessiert hat.” – VAN UNNIK: *Schriftsteller*, 105.

³⁵ MASON – KRAFT: *Josephus on Canon*, 220. „Similarly, Josephus takes over the 'accuracy' (ἀκρίβεια) word group from commonplace hellenistic historiography, and applies it with vigour to all aspects of Judean culture—to the official records, to his own writings (*War* 1.9, 17; 7.454; *Ant* 20.263), or to the failure of others to achieve precision (*AgAp.* 1.18)” – i. m. 222. Vgl. weiter MASON: *Contra Apionem*, 210–212.

³⁶ Vgl. GRAY: *Prophetic Figures*, 25. 12f. s. weiter COOK: *Cessation*, 127.

³⁷ Sie sollen ja auch irgendwie qualifizierte Quellen sein, sonst nach der „22 Buch-Regel” musste ja Josephus seine Altertümer bei dem 11 Buch beenden „inasmuch as that history was meant to translate the official records (*Ant.* 1.6, 17).” – MASON – KRAFT: *Josephus on Canon*, 228.

³⁸ GRAY: *Prophetic Figures*, 9. Diese Argumentation unterstützt auch der Aufbau des Werkes. Es ist den im Gerichtsverfahren durch die Rhetoren benutzten Verteidigungsreden ähnlich und er legt Quellen, wie von nicht jüdischen Autoren stammende Begründung, beziehungsweise

für ihn, dass historische Bücher, die nach Esra geschrieben wurden, nicht mehr zu der zweiten Gruppe „Propheten“ gehören konnten.³⁹ In Josephus Argumentation sind die 22 Bücher also historische Werke, Beweisgrundlagen. Sie enthalten aber auch Prophetie für spätere Zeiten und sie helfen die Ereignisse der Gegenwart zu interpretieren.⁴⁰ Damit beweist er, dass diese Quelle viel älter und zuverlässiger ist, als die bei den Griechen niedergeschriebenen sind (vgl. CA 1,6–14,19–22). Einerseits: „Denn alles bei den Griechen dürfte sich als unlängst – sozusagen ‘gestern und vorgestern’ – geschehen erweisen“ (CA 1,7. s. weiter 1,58; 2,154–156).⁴¹ Auf der anderen Seite zweifeln die Griechen selbst an ihren alten Quellen (CAp 1,14), im Gegensatz zu den Juden, deren Quellen jeder trauen kann (CAp 1,161).⁴² Mit dem Gebrauch der alten Schriften korrigiert er sogar die von den griechischen Geschichtsschreibern dargestellten Widersprüche (vgl. CA 1,15–18).⁴³ Aber er sagt nicht, dass die späteren Schriften nicht von Propheten geschrieben worden seien. Er schreibt nur, dass es die exakte Aufeinanderfolge bei ihnen fehlt, daher muss ihre Zuverlässigkeit im Gegensatz zu den 22 Schriften nachgewiesen werden.

Widerlegung, die als Zeugen dienen (μάρτυς– CA 1,4) zugrunde – FÖRSTER, Niclas, *Geschichtsforschung als Apologie: Josephus und die nicht-griechischen Historikern in Contra Apionem*. In: Rodgers ZULEIKA (Ed.). *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. (168–191), 169f. s. weiter SIEGERT (Hrg.): *Über die Ursprünglichkeit*, 59f.

³⁹ „The fact he is interpreting, however, is indeed a fact. Jewish historiography dealing with the period after Ezra and Nehemiah never became canonical, whereas entirely fictitious accounts of events allegedly before them often did: Daniel, for example, in the Hebrew Bible, Judith and Tobit in the Greek.” – BARTON: *Significance*, 79; vgl. LEIMAN: *Canon*, 53.

⁴⁰ COHEN: *Maccabees*, 181; COOK: *Cessation*, 123f.

⁴¹ „He sees *historia* as a Greek activity but claims that present-day Greeks have lost the plot: Judeans have better ancient source material and a more robust commitment to truth-seeking (C. Ap. 1.7–27; cf. B.J. 1.13–16; Vita 40).” – MASON, Steve: *Jewish Hystoriography*. In: Matthias HENZE – Rodney A. WERLINE (Eds.): *Early Judaism and its Modern Interpreters*, SBL Press, Atlanta, 2020. 379–404; 388.

⁴² Vgl. MASON – KRAFT: *Josephus on Canon*, 222.

⁴³ Zur Frage, wie Josephus die griechischen Autoren als unzuverlässig widerlegt und wie er andererseits die für seine Argumentation benutzt s. GRUEN: *Construct*, 245–263; weiter FÖRSTER: *Geschichtsforschung*, 175. 181f. Aber es ist keine Einbahnstraße. Josephus harmonisiert auch die biblische Schriften miteinander, und „he also introduces corroborating testimony from Greek and Oriental writers and quietly corrects the biblical sources (e.g., *Ant.* 10.229; 11.106, 120) to agree with the external evidence.” – MASON – KRAFT: *Josephus on Canon*, 227.

Der Ablauf dieser Zeit bedeutete für Josephus also weder, dass die Schriften die nach Esra entstanden nicht so wichtig für Geschichtsschreibung seien; noch, dass sie nicht ehrenwert genug für das weitere Studium wären (vgl. Ant 1, pro. 3: „Es sind aber noch außerdem unzählige andere Dinge in den heiligen Schriften (δια τῶν ἱερῶν γραμμάτων) aufbewahrt, die die Geschichte von 5000 Jahren [...] umfassen“).⁴⁴ Es reicht, wenn wir darauf verweisen, in welchem Maße er in seinem Werk den 1 Makkabäerbuch, die Tobiadenerzählung und Nikolaos von Damaskus verwendet oder jene Feststellung, in der er sich in dem Moses Leben bekanntmachenden Teil (s. Ant 2, 201–349) vermutlich auf Artapanos Moses-Roman stützte.⁴⁵ „Josephus identifies his own works with Jewish literature generally, and thus his own works are brought into a close contact with the sacred Jewish books.“⁴⁶

2.3. Priesterliche Betreuung

Es ist selbstverständlich, dass Josephus mit der Alter der Schriften nicht argumentieren kann, wenn er jüngere historische Werke benutzt. Was die priesterliche Betreuung der

⁴⁴ Übersetzt von H. Clementz (CLEMENTZ, Heinrich: *Josephus: Jüdische Altertümer*, Marixverlag, Wiesbaden, 2006). Diese 5000 Jahre verweist eindeutig auf die Zeit des Josephus (vgl. CA 1,36.39). Es sollen dann aber Texte sein, die mehr als alltägliche Schriften sind. „Sacred and legal texts are the two sorts of text commonly subjected to such interpretation.“ (BARTON: *Significance*, 73.) Und müssen sie ja relevant für die Lesern sein: „Prophetic writings (and in the Second Temple period all the sacred writings tended to be seen as prophetic) were important because they outlined God's plans for the future of Israel and, indeed, of the world.“ – BARTON: *Significance*, 75. Es sind noch zwei Merkmale die J. Barton zum Thema „Implications of the Growth of 'Scripture'“ erwähnt: diese Schriften sollen „*Mysterion*“ enthalten, die nur für Eingeweihte verständlich sei (vgl. charismatische Exegese). Die vierte Merkmal ist: „A community that acknowledges certain texts as 'scriptural' tends to be unwilling, or even unable, to read them as contradicting what it considers to be true or important.“ (i. m. 79).

⁴⁵ Vgl. WALTER: *Fragmente*, 121f. 129–131; zur Quellenfrage s. weiter SIEGERT, Folker: *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur*. de Gruyter, Berlin – Boston, 2016. 513–518. Es ist wahr, dass die sog. Pseudoepigraphen für die Apologie nur von geringer Bedeutung sind (SIEGERT (Hrg.): *Über die Ursprünglichkeit*, 41). Aber es steht außer Frage, dass in Ant diese Schriften sehr wichtig sind.

⁴⁶ BILDE: *Josephus' View*, 111.113–116. s. weiter GRAY: *Prophetic Figures*, 53–58; AUNE: *ΠΡΟΦΗΤΗΣ*, 420f.

Schriften und ihre Interpretation betrifft, haben die Priester ihre Aufgabe bis zur Zeit des Autors erfüllt. Mose hat ihnen das Gesetz gegeben (Ant 4,304) und ihre Aufgabe besteht neben den Gottesdiensten und dem Aufsehen über alles auch die „gewissenhafte Befassung sowohl mit der Gesetzpraxis wie mit den übrigen Alltagsverrichtungen“ (CA 2,187). Sie garantierten mindestens bis zu diesem Zeitpunkt die Qualität und Authentizität:

Dass aber unsere Vorfahren die gleiche Sorgfalt – um nicht zu sagen: eine größere als die der Genannten – für die Aufzeichnungen walten ließen, weil sie diese den Hohenpriestern und Propheten aufgetragen hatten, und wie sie bis in unsere Zeit bewahrt worden ist mit großer Genauigkeit, ja – wenn man mutiger reden < soll > – auch (in Zukunft) bewahrt werden wird...“ (CA 1,29)

Es ist kein Zufall, dass – obwohl er seine Werke nach 70 schrieb – er nie darauf hinweist, dass dieses Amt mit der Zerstörung des Tempels ein Ende gehabt hat.⁴⁷

2.4. Exakte Aufeinanderfolge

„In order to prove his thesis that Judaism is a superior philosophy, Josephus must demonstrate not only that Moses taught an excellent way of life, but also that the original teaching has been preserved accurately up to the present day.“⁴⁸ Wie wir gesehen haben, existieren die zuverlässigen Historiker auch, nur ihre „exakte Aufeinanderfolge“ (ἀκριβὴς⁴⁹ διαδοχή) war nicht garantiert. Josephus benutzt das Wort diadoch, in Bezug auf die Könige, Hohepriester und Propheten. Die „Aufeinanderfolge“ der Propheten ist in der Antike bei weitem nicht so offensichtlich wie bei Hohepriestern (vgl. CA 1,31⁵⁰) und Königen.⁵¹ Es ist wohl verständlich, weil in einer Zeit nur eine Person Hohepriester und

⁴⁷ S. dazu RAJAK: *Continuities*, 208–211.

⁴⁸ MASON: *Pharisees*, 236f.

⁴⁹ Zu dem Ausdruck ἀκριβὴς s. MASON: *Prophetic Succession*, 14–16.

⁵⁰ Hier erwähnt Josephus, dass die gleiche Kontinuität die priesterliche Abstammung bestimmen soll (ἀλλὰ τὸ γένος ἐξετάζειν ἐκ τῶν ἀρχαίων λαμβάνοντα τὴν διαδοχὴν).

⁵¹ „Perhaps it would have been awkward to establish a prophetic succession in the proper sense because the office of prophet was not hereditary.“ – MASON – KRAFT: *Josephus on Canon*, 225. Zum Thema diadoch, bei Josephus s. MASON: *Pharisees*, 236f.

König sein kann und „*an unbroken succession means that one person leaves office as another succeeds*“.⁵² Aber es konnte von Propheten in einer Zeit mehr aktiv sein. Willem Cornelis van Unnik hat gemeint: „*Obwohl er auch das nicht ausführt, darf man wohl annehmen, daß Josephus die Nachfolge von Mose durch Josua und von Elia durch Elisa verallgemeinert und auf die ganze Zeit ausgedehnt hat.*“⁵³ Aber diese sind Spezialfälle. Auf Grund dieser zwei Exemplare kann man nicht über eine prophetische Aufeinanderfolge reden. Die zeitgenössische Literatur verwendete den Ausdruck u.a. für die philosophischen Schulen. Mit diesem Wort konnte man anschaulich darstellen, dass die Tradition einer Schule ununterbrochen sei und diese Kontinuität die Zuverlässigkeit der Lehre garantiere.⁵⁴ Es bedeutet, dass die Schüler bzw. die Schule eines Philosophen die Kontinuität sichert. Dieser Gedanke fand später seinen Weg auch im Judentum.⁵⁵ Aber diadoch, konnte eben so gut nur ein Synonyme des αἰρεσις oder σέβας sein, und bedeutete Schule, Gruppe.⁵⁶ Wenn man die zeitgenössischen und die charismatischen Personen in der nähen Vergangenheit betrachtet, auf die Josephus als wahrer Interpret der Äußerungen Gottes hinweist, so wird eindeutig, dass sie zu einer der religiösen *Airesis* gehörten.⁵⁷ Es ist für Josephus sehr wichtig zu akzentuieren, dass sie zu einer „philosophische

⁵² MASON: *Prophetic Succession*, 15.

⁵³ VAN UNNIK: *Schriftsteller*, 107.

⁵⁴ Vgl. VAN UNNIK: *Schriftsteller*, 107. Aber das Wort musste nicht unbedingt auf chronologische Aufeinanderfolge verweisen – s. dazu MASON: *Prophetic Succession*, 18–21.

⁵⁵ „Die Kette der Lehrer in Pirque ’Abot, die mit Simon dem Geerechten, dem Hohenpriester vor 200 v. Chr., aus dem Anonymität heraustritt und nach Antigonos von Socho in 5 Paaren bis Hillél und Šammai (Ende des 1. Jh.s v. Chr.) weitergeführt wird, ist gewiß eine spätere Konstruktion, sie zeigt aber, daß man sich mehr als bisher für die Persönlichkeit der einzelnen Lehrer interessierte...“ – HENGEL, Martin: *Judentum und Hellenismus*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, ³1988. 148.

⁵⁶ MASON: *Prophetic Succession*, 19.

⁵⁷ Heute würden wir diese Gemeinschaften „Sekten“ „religiöse Gruppen/Gemeinschaften“ nennen, aber Josephus macht keinen Fehler, wenn er diese Gruppierungen mit den Namen: Philosophie, *airesis*, *proairesis* bezeichnet. Er hat damit die adäquateste Bezeichnung gebraucht – s. zum Thema MASON, Steve: *Josephus, Judea, and Christian Origins*, Hendrickson, Massachusetts, 2009. 141–165; weiter 217–263. S. zur allgemeinen Funktionsweise der Sekten zur Josephus Zeit vgl. BAUMGARTEN, Albert I.: *Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective*. In: Shaye J. D. COHEN – Joshua J. SCHWARTZ (Eds.): *Studies in Josephus*

Schule“ (z.B. zu den Essenern, Pharisäern) gehörten⁵⁸ und Jünger sie umringen. Zum Beispiel lesen wir über die Pharisäern, dass sie viele Gebote aus der „väterlichen Aufeinanderfolge“ aufbewahrt haben:

Für jetzt will ich nur noch bemerken, dass die Pharisäer dem Volke durch mündliche Überlieferung (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) viele Gebote aufbewahrt haben, welche in die Gesetzgebung des Moyses nicht aufgenommen sind. (Ant 13,297).

„*The test of any single teacher's competence was his degree of faithfulness to the school's foundational principles.*”⁵⁹ Es ist besonders wichtig für ihn in Ant und in CA aufzuzeigen, dass das Judentum ein Philosophie sei, dessen Gründer Mose, der Philosoph ist.⁶⁰ Die Garantie der Zuverlässigkeit der jüdischen Historiographie und des Geschichtsverständnisses ist also jetzt nicht mehr das Alter und die exakte Sukzession der Personen, wie es in dem Fall dieser ominösen zweiundzwanzig Bücher war, sondern die Zugehörigkeit zu einer philosophischen Gruppe.⁶¹ Die Garantie der Zuverlässigkeit ist also nicht mehr die persönliche Sukzession sondern die von den Schulen garantierte Tradition.

and the Varieties of Ancient Judaism, Brill, Leiden Boston, 2007. 1–13; BAUMGARTEN, Albert I.: *The Flourishing of the Jewish Sects in the Maccabean Era*, SBL, Atlanta, 1997.

⁵⁸ Zum Thema siehe MAIER, Gerhard: *Die jüdischen Lehrer bei Josephus*. In: Otto BETZ – Klaus HAACKER – Martin HENGEL (Hrg.), *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. 260–270; 260–263; weiter KÓKAI-NAGY, Viktor: *Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus*. In: Viktor KÓKAI-NAGY – László Sándor EGERESI (Hrg.): *Propheten der Epoche / Prophets during the Epochs*. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / *Studies in Honor of István Karasszon for his 60th Birthday*, Ugarit Verlag, Münster, 2015. 233–250.

⁵⁹ MASON: *Pharisees*, 235.

⁶⁰ Vgl. MASON: *Pharisees*, 235f. Es ist auch gut vorstellbar, wie es S. Mason in seinem Aufsatz behauptet, dass CA ein *logoi protreptikoi*, sei: „discourses and dialogues intended to promote 'conversion' to a philosophical community” – MASON: *Contra Apionem*, 188. s. detailliert 208–210. 217–222.

⁶¹ Zu den Schulen s. Bel 2,119–166; Ant 13,171–173.288–298.401–415; 17,41–45; 18,11–25 – hier lesen wir über eine vierte Gruppe (φιλοσοφία), die ein bestimmte Judas der Galiläer gegründet haben, „deren Anhänger in allen anderen Stücken mit den Pharisäern übereinstimmen, dabei aber mit großer Zähigkeit an der Freiheit hängen und Gott allein als ihren Herrn und König anerkennen“ (Ant 18,23). In Bel 2,118 lesen wir auch von dieser Gruppe (ἄιρεσις), aber hier hat sie keine Gemeinsamkeit mit den anderen jüdischen Philosophien (φιλοσοφία).

Diese *Airesis* hatten verschiedene Meinungen in vielen Fragen, aber sie waren sich darin einig, dass die Vorschriften der ganzen Thora für jeden verbindlich sind und die inspirierte Untersuchung der Schriften der Weg der richtigen Erkenntnisse u.a. der Weissagungen ist. Die Reinterpretation der früheren Schriften bzw. die *Fortschreibung* ist ein ganz besonderes Kennzeichen des Judentums.⁶² In diese Reihe passt die Aktualisierung dieser Kommunikation durch die Interpretation der Schriften. In der Zeit des zweiten Tempels kam der Gedanke auf, dass „*scripture says' and ,God says' are synonymous expressions. It is not the human agent who is speaking in these pages, but God*“.⁶³ Von dem Moment an, indem der zeitliche Abstand immer größer wird, bildete sich unvermeidbar eine Wirkungsgeschichte der Texte aus und Inhaber dieser Tradition werden die Gemeinschaften. Für die Lehrtradition dieser Gruppen war es charakteristisch, dass diese aus der gemeinsamen jüdischen Weisheitstradition stammten und diese die Lehrer und Schriftgelehrten der Gruppen bestimmten. Diese Parallelität zwischen Schriften und Tradition konnte sich jedoch nur in einer schriftlichen Kultur entwickeln und neben dem Geist bekommt das Wissen, die Schulung eine immer größere Rolle. Bildung und Inspiration gehörten zusammen und die richtige Interpretation der Schriften, der biblischen Prophetie – nach Josephus – „*is at least one aspect of true oracular activity*“.⁶⁴ Die Tradition der Lehre macht die philosophische Schule charakteristisch, die wiederum alle ein und denselben Ursprung haben, der aus der Weisheit Israels, aus den Schriften, u. a. aus den erwähnten 22 Büchern stammt.

⁶² „In extrabiblical sources, the temporal distance between the prophetic performance and the written record is usually not very long, hence the literary and interpretative process behind them is nothing when compared with the formation of the biblical prophetic books that took centuries. [...] Hence, a definition of prophecy should not *a priori* exclude the literary products that emerged from the scribal interpretations of prophetic words. Rather, these should be considered secondary prolongation of the prophetic communicational process.” – NISSINEN Martti: *What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective*. In: John KALTNER – Louis STULMAN (Eds.): *Inspired Speech*, T & T Clark International, London, New York, ²2005. 17–37; 24f. In dieser Reihe füllte Josephus sich auch zu gehören: „We conclude that, although Josephus tries to patch over the end of his biblical sources in *Antiquities*, because he has now decided to extend the narrative, he is nonetheless aware that the national records have ended with the great and beneficent king Artaxerxes.“ – MASON – KRAFT: *Josephus on Canon*, 229.

⁶³ COHEN: *Maccabees*, 194.

⁶⁴ COOK: *Cessation*, 127.

Bemerkt werden muss zudem, dass die Zugehörigkeit zu den Schulen nicht selbstverständlich war. Die Mitglieder mussten sich den Schulen anschließen, denn deren Existenz beruhte auf den Grundprinzipien der Freiwilligkeit. Diese Freiwilligkeit ermöglichte es, dass die Mitglieder die Vorschriften der Gemeinde anerkannten und einhielten, denn den Gruppen standen keinerlei Zwangsmittel zur Verfügung, um diese durchsetzen zu können. In diesem Zusammenhang sticht noch stärker hervor, dass Josephus priesterlicher Abstammung ist. Damit hebt er das Priestertum aus dem Kreis der Schulen heraus, denn dazu musste man in einer Priesterfamilie geboren werden. Aber „*in Josephus' own eyes, his priestly status seems to be related to his position as a prophet since both were related to the specific knowledge of the sacred Jewish writings, with their revelation of the will and plan of God, thus especially in Bell. 3,351–353*“.⁶⁵

3. Zusammenfassung

Josephus hat sich als Übersetzer und Deuter der historischen Quellen verstanden. Die Authentizität und Zuverlässigkeit seiner Interpretation garantieren seine Quellen, seine Abstammung und die Zugehörigkeit zu einer lebendigen Tradition. Zur seinen Quellen gehören die verschiedenen Schriften u.a. die 22 Bücher. Seinen Sachverstand garantiert seine Abstammung: „The opening paragraphs of *Life* show that this concern with succession has a personal application: he claims that his own diadoch, (Thackeray: ‘pedigree’) makes him an heir to both kings and high priests“.⁶⁶ Seine Kenntnisse über die jüdische „philosophische“ Schulen (vgl. Vit 10–12), seine prophetische Fähigkeiten (vgl. u.a. Bel 3,352ff., 399ff., 4,629) sowie die ständige Korrektur seiner Arbeiten durch anderen (vgl. CA 1,50–56).⁶⁷ Die Frage, ob Josephus sich selbst auf Grund dieser Gegebenheiten als qualifizierten Kandidat für höchste Ämter in einem nach dem Krieg konsolidierenden Judentum empfohlen hat, soll hier offen bleiben.⁶⁸ Es kann jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, dass die 22 Bücher als Begründung in seiner Argumentation erscheinen: wenn die Juden solche Schriften verfassten, zuverlässig

⁶⁵ BILDE: *Josephus' View*, 107.

⁶⁶ MASON: *Pharisees*, 237.

⁶⁷ Vgl. dazu MASON: *Josephus*, 51–55.

⁶⁸ Vgl. dazu SIEGERT (Hrg.): *Über die Ursprünglichkeit*, 14f.

tradieren und erhalten konnten, soll man dieselbe Genauigkeit und Zuverlässigkeit von den späteren Generationen der jüdischen Historiker – bis hin zur Zeit Josephus annehmen. Zu dieser Reihe gehört er selbst (vgl. Bel 1,18; Ant 1,17; CA 1,47–56),⁶⁹ daher sind die ihn und die Juden betreffenden Angriffe nicht gerechtfertigt.

Literatur

- AUNE, David E.: *The Use of PROFHTHS in Josephus*. In: JBL (101), 1982. 419–421.
- AUNE, David E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Erdmans Publishing Company-Grand Rapids, Michigan, 1983.
- BARCLAY, John M. G.: *Against Apion. Translation and Commentary*. Brill, Leiden – Boston, 2007.
- BARNETT, Peter W.: *The Jewish Sign Prophets – A. D. 40-70 their Intentions and Origin*. In: NTS (27), 1981. 679–697.
- BARTON, John: *The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible*. In: Magne SÆBØ (Ed.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation* (Vol. I.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 67–83.
- BAUMGARTEN, Albert, I.: *The Flourishing of the Jewish Sects in the Maccabean Era*, SBL, Atlanta, 1997.
- BAUMGARTEN, Albert I.: *Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective*. In: Shaye J. D. COHEN – Joshua SCHWARTZ (Eds.): *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, Brill, Leiden Boston, 2007. 1–13.
- BILDE, Per: *Contra Apionem 1.28–56: An Essay On Josephus' View of His Own Work in the Context of the Jewish Canon*. In: Eva-Marie BECKER – Morten HØRNING JENSEN – Jacob MORTENSEN (Eds.): *Per Bilde: Collected Studies on Philo and Josephus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016. 105–120.
- CLEMENTZ, Heinrich (übersetzt): *Josephus: Jüdische Altertümer*, Marixverlag, Wiesbaden, 2006.
- COHEN, Shaye J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2006.
- COOK, Stephen L.: *On the Question of the "Cessation of Prophecy" in Ancient Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.
- FELDMAN, Louis H.: *Prophets and Prophecy in Josephus*. In: JThS (41/2), 1990. 386–422.

⁶⁹ Vgl. BILDE: *Josephus' View*, 116–119.

- FÖRSTER, Niclas: *Geschichtsforschung als Apologie: Josephus und die nicht-griechischen Historikern in Contra Apionem*. In: Rodgers ZULEIKA (Ed.): *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. 168–191.
- GRAY, Rebecca: *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.
- GRUEN, Erich S.: *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, de Gruyter, Berlin – Boston, 2016.
- HENGEL, Martin: *Judentum und Hellenismus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, ³1988.
- HENGEL, Martin: „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels. In: Martin HENGEL – Hermut LÖHR (Hrg.): *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1994. 1–71.
- HILL, David: *New Testament Prophecy*, Marshall-Morgan & Scott, London, 1979.
- JONGE, Marcus de: *Josephus und die Zukunftserwartung seines Volkes*, in Otto BETZ – Klaus HAACKER – Martin HENGEL (Hrg.): *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. 205–219.
- KARASSZON István: *A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Apionem és 4Ezsd felfogásában*. In: KÓKAI-NAGY Viktor (szerk.): *A sokoldalú Josephus*, Komárom, SJE RTK Josephus Kutatóintézet, 2020. 55–66.
- KÓKAI-NAGY Viktor: *Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus*. In: Viktor KÓKAI-NAGY – László Sándor EGERESI (Hrg.): *Propheten der Epoche / Prophets during the Epochs, Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honor of István Karasszon for his 60th Birthday*, Ugarit Verlag, Münster, 2015. 233–250.
- LEIMAN, Sid Z.: *Josephus and the Canon of the Bible*. In: Louis H. FELDMAN – Gohei HATA (Eds.): *Josephus the Bible and History*, Wayne State University Press, Detroit, 1989. 50–58.
- MAIER, Gerhard: *Die jüdischen Lehrer bei Josephus*. In: Otto BETZ – Klaus HAACKER – Martin HENGEL (Hrg.): *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. 260–270.
- MASON, Steve – KRAFT Robert A.: *Josephus on Canon and Scriptures*. In: Magne SÆBØ (Ed.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation (Vol. I.)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 217–235.
- MASON, Steve: *The Contra Apionem in Social and Literary Context: An Invitation to Judean Philosophy*. In: Louis H. FELDMAN – John R. LEVISON (Eds.): *Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context. With Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Brill, Leiden, 1996. 187–228.
- MASON, Steve: *Flavius Josephus on the Pharisees*, Brill, Leiden – New York – København – Köln, 1991.

- MASON, Steve: *Josephus, Judea, and Christian Origins*, Hendrickson, Massachusetts, 2009.
- MASON, Steve: *Prophecy in Roman Judaea: Did Josephus Report the Failure of an 'Exact Succession of the Prophets' (Against Apion 1.41)?* In: JSJ (50), 2019. 1–33.
- MASON, Steve: *Jewish Hystoriography*. In: Matthias HENZE – Rodney A. WERLINE (Eds.): *Early Judaism and its Modern Interpreters*, SBL Press, Atlanta, 2020. 379–404.
- MEYER, Rudolf: *Bemerkungen zum literarischen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus*. In: Otto BETZ – Klaus HAACKER – Martin HENGEL (Hrg.): *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. 285–299.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm: *Gesetz und Paränese*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987.
- NISSINEN, Martti: *What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective*. In: John KALTNER – Louis STULMAN (Eds.): *Inspired Speech*, T & T Clark International, London, New York, 2005. 17–37.
- RAJAK, Tessa: *The Against Apion and the Continuities in Josephus' Political Thought*. In: Tessa RAJAK (Ed.), *The Jewish Dialogue with Greece & Roma. Studies in Cultural & Social Interaction*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001. 195–217.
- SIEGERT, Folker (Hrg.): *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)* (Bd.1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008.
- SIEGERT, Folker: *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur*, de Gruyter, Berlin – Boston, 2016.
- UNNIK, Willem Cornelis van: *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. In: Cilliers BREYTENBACH – Peter W. VAN DER HORST (Eds.): *Sparsa Collektia. The Collected Essays of W. C. van Unnik (IV.)*, Brill, Leiden – Boston, 2014. 69–128.
- WALTER, Nikolaus: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, (JSHRZ I./2.), Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohr, Gütersloh, 1976.
- XERAVITS, Géza: *A jamniai zsinat mítosza*. In: *Vigilia* 77, 2012/6. 402–409.

*BÁTORINÉ MISÁK Marianna*¹:

**„...ki találhat bölcs asszonyt?”
Némi betekintés a 16–17. századi papnék
műveltségébe**

*Abstract. “Who Can Find a Wise Woman?” Some Insights into
the Education of the Wives of 16th-17th-Century Calvinist Priests.*

The paper examines the literacy of pastors’ wives during the 16th-17th centuries. For a long time, the opportunity for women to acquire literacy was only the privilege of the upper social strata, but literacy was not widespread among them either. This trend came to an end in the 17th century, for which period we also found examples of the literacy of urban citizens. The daughters of the lower social strata were prepared primarily to be good wives, housewives, and good mothers in the family, especially next to their mothers.

Examining the preachers’ wives as a well-defined social group is a problem due to the scarcity of resources. In most cases, we know nothing but the name of the preacher’s wife, and we do not have information about their origins and families; if we do, however, then their social situation and the occupation of their parents provide a basis for research into their education.

The conclusion of the research is that even if they did not receive a formal education, the 16th-17th-century Calvinist pastors’ wives were educated women. In many cases, this knowledge – primarily wisdom, life experience, and piety – and the virtues necessary for the roles of housewife, mother, and wife were the main aspects of choice for their husband.

Keywords: pastor’s wife, Protestantism, literacy, 16th-17th century

¹ Főiskolai adjunktus, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, tudományos munkatárs, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, e-mail: mmmarmis@gmail.com.

A nőnevelés kutatása az utóbbi években sokak érdeklődését keltette fel. Ennek eredményeképpen számos könyv és tanulmány jelent meg, jelezve, hogy az oktatás- és neveléstörténeti vizsgálódás milyen hosszú időn keresztül nem szentelt elég figyelmet e területnek. Ugyanakkor pedig a már feltárt részletek által ismereteink egyre bővülnek, és egyre szélesebb betekintést engednek a nőnevelés történetébe és világába.

Munkánkban az eddigi kutatások eredményeit felhasználva a papnék, vagyis a protestáns prédikátorok, lelkészek feleségeinek a kor viszonyai közötti társadalmi helyzetét, illetve az ebből adódó művelődési lehetőségeiket és műveltségüket kutatjuk. A protestáns lelkészek nősüléséről kevés adat maradt fenn tárgyalt korszakunkból. Az általuk választott feleségekről pedig még kevesebb. A kutatás nehézségét az adja, hogy a források a legtöbb esetben a feleségek nevén kívül kevés adatot őriztek meg.

Tanulmányunk mintegy bevezetésében a hazai nőnevelés néhány aspektusát ismertetjük társadalmi rétegekre lebontva. S mivel a műveltség alapvető eszköze az írás és olvasás ismerete, arra keressük a választ, hogy mennyire volt jelentősége ezeknek a készségeknek e korszakban akárcsak a felsőbb társadalmi rétegekben is. Majd, mivel a 16. század sok tekintetben hozott változást, ezeknek a mindennapokban megnyilvánuló eredményeit szemléltetjük. Ezt követően a téma kibontásában, néhány általunk fellelt forrást ismertetünk, s ezek alapján vizsgáljuk a papnék műveltségét. Nem szorítkozunk egy konkrét földrajzi egységre, hiszen a források szűkössége ezt nem engedi meg. Ugyanezen okok miatt nem törekedhetünk a teljességre sem, sokkal inkább egyfajta ízelítőt szeretnénk nyújtani a témában.

Mindjárt az elején fontos leszögeznünk, hogy a 16-17. században a lelkipásztorok nem a magas színvonalú iskolás műveltséget keresték választottjaikban. V. László Zsófia: *Nőoktatás és könyves műveltség a 17-18. században*² című tanulmányát több prédikátor által feltett kérdéssel kezdi: ki találhat bölcs asszonyt? Igaz, ezek a prédikátorok a 18. században éltek, de a bölcsességről alkotott fogalmuk a korábbi századok fogalomértelmezésén alapszik. Példaként említi két prédikátor bölcsességértelmezését, amit summázva így fogalmaz meg: „A bölcsesség tehát elsősorban nem a műveltségre, a kimagasló szellemi teljesítményre vonatkozott, hanem egyfajta életbölcsességet jelentett.”³ Minden bizonnyal

² V. LÁSZLÓ Zsófia (2014): *Nőoktatás és könyves műveltség a 17-18. században*, In: Papp Júlia (szerk.): *A zsoldártól a rózsaszín regényig*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum. 95–125.

³ I. m. 95.

nem csak a 18. században keresték ezt a lelkészek, hanem a korábbiakban is. Az életbölcseesség mellett fontos szempont volt, hogy a választott asszony jó feleség, jó háziasszony és jó anya legyen. Férjét tevékenységében segítse, kegyessége példaértékű legyen, a gyülekezetben példával járjon elől.

A 16-17. században a műveltség megszerzése még nem mindegyik társadalmi réteg kiváltsága Magyarországon. Szabó András *Női művelődés a 16. századi Magyarországon* című tanulmányának elején a felsőbb társadalmi réteggel kapcsolatban állapítja meg, hogy hazánkban a nagybirtokos réteget a 16. században elérte az írástudás, a század közepére pedig a főrangú férfiak túlnyomó többsége is jól tudott írni és olvasni.⁴ A *túlnyomó többség* itt arra utal, hogy a 16. században még a nemes férfiak közül is sokan akadtak olyanok, akik nem tudtak írni. Tóth István György *Mivelhogy magad írást nem tudsz...* című munkájában egyenesen azt írja, hogy ebben a században, bár az arisztokrata férfiak zöme már bírt az írás ismeretével, még a nemesek tömeges írástudatlanságáról beszélhetünk. Magyarázata minderre az, hogy ekkor a különböző okiratok hitelesítésének legfőbb eszköze a pecsét volt. A modern korra jellemző felfogás, miszerint a pecsét mellett az aláírásnak is nagy jelentősége van, csak lassan terjedt el a nemesek között. Másrészt pedig a nemesek a 16-17. században inkább a kard, mint a toll forгатásában jeleskedtek.⁵ Természetesen az, hogy valaki nem tudott írni, nem jelentette, hogy műveletlen volt. Ugyanakkor pedig felmerül a kérdés, hogy ha ez a helyzet a férfiakkal, akkor mennyire volt hangsúlyos a korszakban a nők művelődése, valamint számukra az írás-olvasás ismerete? A társadalom felsőbb rétegeihez tartozó leányok számára a műveltség megszerzésére már az ókortól kezdve több lehetőség is kínálkozott, melyek szinte mindegyike el volt zárva az alsóbb néprétegek leányai elől.⁶ A nők írástudása esetében ugyancsak Tóth István György tesz néhány lényeges megállapítást. Többek között azt, hogy a 16. században,

⁴ SZABÓ András (2014): *Női művelődés a 16. századi Magyarországon*, In: Papp Júlia (szerk.): *A zsolnártól a rózsaszín regényig: fejezetek a magyar női művelődés történetéből*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum. http://real.mtak.hu/25844/1/noi_muvelodes.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2020.11.26.).

⁵ TÓTH István György (1996): *Mivelhogy magad írást nem tudsz...: az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon*. Budapest, MTA Történettudományi Intézete. 118.

⁶ Lásd bővebben: MISÁK Marianna (2019): „Minden iskolába járó leány gyermektől...” *Református nőnevelés a 16–19. századi Felső-Magyarországon*. Sárospatak, Hernád Kiadó. 22–28, 45–57.

amikor a főrangú férfiak már szinte kivétel nélkül jól tudtak írni, a nők számára mindez még komoly problémát jelentett. A középkorral ellentétben, ekkor már a nagybirtokos nemesség asszonyai között sem volt magától értetődő az írástudatlanság,⁷ sőt egyre inkább elvárás lett, hogy ők is képesek legyenek erre. S bár még nem volt természetes az írástudás sem, ennek hiánya legtöbbszörnél mentegetőzésre adott okot. Voltak azonban kivételek. A 16. század első felében Komjáti Benedek, Perényi Gáborné Frangepán Katalin kérésére 1532-ben magyarra fordította Pál apostol leveleit, ami a nagyasszony költségén Krakkóban jelent meg 1533-ban. A munka ajánlásából több dolgot is megtudunk. Egyrészt azt, hogy úrnője kérésére végezte el a munkát. Másrészt pedig, hogy a nagyasszony tudott írni és olvasni, ezért volt szüksége a fordításra, s ezért érdeklődött a bibliai szöveg magyarázatai, kommentárjai iránt is. Egy másik példa Kanizsai Orsolya, Nádasdy Tamás nádor felesége. A korabeli gyakorlat szerint a nagyasszonyok, de férjeik is, legtöbbször íródeáknak diktálva fogalmazták leveleiket, azonban a személyes jellegűeket saját kézzel írták. A levelekből egyértelműen meg lehet állapítani, hogy melyek születtek saját kezűleg, s melyek az íródeák által diktálás révén. Legtöbb esetben a tollvezetésből következtetni tudunk. Tóth István megjegyzi, hogy Kanizsai Orsolya legtöbbször maga írta férjének személyes jellegű leveleit, de gyakran előfordult, hogy beteg volt, s olyankor az írás nehezére esett. Máskor meg sietett, s mivel az írás nemcsak nehéz, de lassú munka is volt, az íródeáknak diktált.⁸ Nyilvánvalóan mindez arra utalhat, hogy ugyan elsajátították az írás-olvasás ismeretét, de az olvasást sokkal gyakrabban gyakorolták, mint az írást. Ezért az ebben való jártasság és gyakorlottság hiánya kezdetben a fogalmazásban nem, de az írás milyenségében és minőségében megmutatkozott. Az, hogy voltak családok, akik taníttatták leányaikat, még nem jelentette azt, hogy más családok nem tették. Csupán azt, hogy az olvasásnak sokkal nagyobb szerepet tulajdonítva, az írás elsajátítását nem tartották fontosnak. Tóth István György említ egy levelet, melyből kiderül, hogy például Horvátországban még az sem volt szokás, hogy olvasni megtanítsák a leányokat. Özvegy Tarnóczy Andrásné Kerhen Borbála 1556. augusztus 18-i keltezéssel válaszlevelet írt Nádasdy Tamás nádornak, amelyben azzal mentegetőzik, hogy Horvátországban, ahol ő felnőtt, nem volt szokás a leányokat megtanítani írni-olvasni. „Írta volt nagyságod, ha én tudok-e magyar írást. Az minő országban én fölnottem, ott nem hallottam, hogy leányok,

⁷ TÓTH (1996), 139.

⁸ I. m. 140.

sem asszonyemberek efféle írásnak tanolására gondot viseltek volna. Mert az én szegény anyám is tanéjtatot volna engemet, ha egyebek tanoltak volna, de mi nálunk híre sem volt.”⁹ Minden bizonnyal Tarnóczynénak nem a magyar írással, hanem egyáltalán az írás tudományával volt gondja annak ellenére, hogy férje írástudó ember volt. Tarnóczyné magyarázkodásával pedig azt szerette volna a nádor értésére adni, hogy ő jó családból származik, s ha az írás-olvasás elsajátítása társadalmi elvárás lett volna, akkor biztos, hogy őt is megtanították volna erre szülei.

A 16. században hazánkban is megjelenő és tért hódító reformáció sok tekintetben hozott változást. Ennek köszönhetően nemcsak az egyház életében beszélhetünk megújulásról, hanem az oktatás területén is. Még akkor is, ha ez ebben a században még nem jelentette a mindenkire kiterjedő műveltség elsajátítását. Mivel a reformáció törekvéseiben fontos szerepet kapott a Biblia minél többek általi olvasása, így az olvasásra nagyobb hangsúly került, mint az írásra, ami ebből a szempontból nélkülözhetőbb volt. A Szentírás megismerése a személyes kegyesség alapja, ami nemcsak a betűk ismeretét feltételezte, hanem az anyanyelvű fordításokat is.

A Biblia nemzeti nyelvekre való lefordítása már a középkorban is megjelenik. Programszerűen először Rotterdami Erasmusnál találjuk meg,¹⁰ aki a Máté evangéliumához készített magyarázata előszavában egyenesen a személyes bibliaolvasást hangsúlyozta.¹¹ Erasmus szerint azért fontos a Biblia olvasása, mert az a lélek nélkülözhetetlen tápláléka, mennyei kenyér, melyre éhezni mindenkinek kell. Nem érthetetlen és homályos, ezért nem haszon nélkül való még a legegyszerűbb hívőre nézve sem. A Szentírás igenis táplálja és erősíti a hívő ember lelkét.¹² Saját bevallása szerint a Biblia számára sem volt más, mint az ő „vigasza és minden boldogsága.”¹³ Erasmus programját látjuk megvalósulni a reformációban, amikor a mozgalom jeles képviselői szinte a nagy humanista szavait visszhangozva helyezik középpontba a Szentírás anyanyelvű fordítását és annak minél többek általi olvasását. Mindezt pedig azért, mert az ember életének legfőbb célja az Isten igaz ismeretére való eljutás. Ehhez pedig elengedhetetlen a Biblia olvasása, ami-
ben Isten szól önmagáról.

⁹ I. m. 139.

¹⁰ PÉTER Katalin: *Papok és nemesek*. Ráday Gyűjtemény, Budapest, 1995. 37.

¹¹ ROHOSKA József (1901): *Erasmus és a reformáció Luther előtt*. Sárospatak. 46. o.

¹² I. m. 48–49.

¹³ I. m. 49.

A 16-17. század a kötelező iskoláztatást, a népoktatást Európában sehol nem ismerte, így hazánkban sem. Bár ekkor az iskolák még javarészt csak fiúk számára léteztek, a kolostorok, az udvari iskolák, a házi nevelők a felsőbb népréteg leányait bevezették a legfontosabb tudományokba. Olyan elemi népoktatást, mely napjainkban működik, sem a középkor, sem a kora újkor nem ismert. Az iskolába járás ekkor még lehetőség, s nem mindenkire kiterjedő általános elvárás, még akkor is, ha minél több gyermeket el akart érni az oktatás.¹⁴ A nép gyermekeinek tanítása szinte kizárólag csak vallástanításból állott.¹⁵ Az alsóbb társadalmi réteghez tartozó leányokat és asszonyokat az „oktatás” csak a 16. század második felének végén érte el. A legtöbbjükét azonban még ekkor sem vezették be az írás-olvasás ismeretébe, számukra a vallási ismeretek szóbeli átadására törekedtek. Ebben a tekintetben viszont mindenkit igyekeztek elérni. Ha beszélhetünk a korban népoktatásról, csak ebben az értelemben tehetjük. A vallási alapismeretek sajátos műveltséget nyújtottak, ugyanakkor közvetítették a kor erkölcsi normáit is. Mindennek átadása azonban ekkor még nem az iskola tanítójának, hanem a lelkésznek a feladata volt.¹⁶ Az oktatás egyházi kereteken belül valósult meg. A Tiszáninneni Református Egyházkerületben erre vonatkozóan a 16. század végéről találunk adatot. 1597 után¹⁷ keletkezett a *Borsodi kánonok*, amelyet Maklári Pap Lajos fordított le. A X. cikkely így fogalmaz: „Ifjakat, leányokat a templomban tanítani kell...”¹⁸ Nyilvánvaló a tanítás szón itt elsősorban nem a mai értelemben vett tanítást kell érteni, hanem a fiúk és leányok katechetikai oktatását.

Szabó András a korábban említett tanulmányában¹⁹ írja, hogy a reformáció terjedésével a művelődés egyre szélesebb körben terjedt, s a polgárságot is elérte.²⁰ Példaként

¹⁴ DIENES Dénes (2000): *Minthogy immár schola mestert tartanak... református iskolák Felső-Magyarországon 1596–1672*. Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Sárospatak. 21–22.

¹⁵ MÉSZÁROS István (1972): *Népoktatásunk 1553–1777 között*. Budapest, Tankönyvkiadó. 28–31; BAVINCK, H. (1923): *A keresztyén pedagógia alapelve*. Ford. MARTON János. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és nyomdai Rt. 94. o.

¹⁶ DIENES (2000), 22.

¹⁷ Az időpontot nem tudjuk pontosan megállapítani

¹⁸ MAKLÁRI PAP Lajos (ford.) (1865): *Borsodi kánonok*, In: Erdélyi János (szerk.): *Sárospataki Füzetek*. Protestáns Tudományos Folyóirat. Sárospatak. 80. o.

¹⁹ SZABÓ (2014), 71–78.

²⁰ I. m. 72.

említi a Johannes Honterus által Brassóban az 1540-es években felállított iskolát, amelyben a leányok írás-olvasást, éneklést és katekizmust tanultak. Majd megjegyzi, hogy ehhez képest a Magyar Királyság többi területe mintegy százéves lemaradást mutat.²¹ A 17. században azonban már hazánkban is új fordulatot vett a leányok oktatása. A társadalom felső rétegéhez tartozó szülők leánygyermekének a nevelése is megváltozott Európa-szerte. Az udvari élet új műveltséget kívánt, új kötelezettségeket teremtett, a könyvnyomtatás új olvasókat keresett bennük.²² Ugyanakkor pedig egyre nagyobb hangsúly került az alsóbb társadalmi rétegek leányainak és asszonyainak tanítására is. Pedagógusok, prédikátorok, lelkipásztorok, nagyasszonyok vették védelmükbe és karolták fel az ehhez a népréteghez tartozó nők oktatását.

A század egyik legnagyobb pedagógusa, Comenius Amos János kifogásolta az általános oktatás hiányát, és javasolta a minden emberre, szegényre és gazdagra egyaránt kiterjedő népoktatás bevezetését. Az volt az elképzelése, hogy hattól tizenkét éves korig mindkét nembeli gyermekeket anyanyelvi iskolában kell tanítani-nevelni, ahol az írás-olvasás készségén túl számos más tudománnyal is foglalkozhatnának.²³ Nagy művében, a *Didactica Magna*ban külön fejezetben foglalkozik e kérdéssel.²⁴ Az általános oktatásra való jogot a leányokra is kiterjesztette. „Éppoly kevésbé adhatjuk meg elfogadható okát annak, hogy miért zárjuk ki teljességgel minden tudományos kiképzés lehetőségéből a női nemet... Hiszen ők éppúgy képmásai az Istennek, éppoly részesei kegyelmének..., éppoly mozgékony s a tudás számára fogékony elmével vannak megáldva...”²⁵

A nemes asszonyok között már a 16. században Somi Borbáláról, Bánffy László feleségéről Bornemisza Péter jegyezte fel, hogy nem csak a Bibliát olvasta mindennap,

²¹ Uo.

²² R. VÁRKONYI Ágnes (2000): „Felemeljük szemeinket az nagy hegyekre...”, In: Tamás Edit (szerk.): *Erdély és Patak Fejedelemasszony Lorántffy Zsuzsanna*. Sárospatak, Sárospataki Rákóczi Múzeum. 28–29.

²³ PUKÁNSZKY Béla – NÉMETH András: (1996): *Neveléstörténet*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó. 188. o.

²⁴ COMENIUS, A. J. (1999): Az anyanyelvi iskola, vagyis népiskola eszméje, a *Didactica Magna* XXIX. Fejezete. Ford. Dezső Lajos, In: Ködöböcz József (szerk.): *Bibliotheca Comeniana*, 8. köt. Sárospatak, Magyar Comenius Társaság. 13. o.

²⁵ VASZKÓ Mihály (1954): *Komensky Amos János világnézete és pedagógiája*. Budapest, Tankönyvkiadó Vállalat. 64–66.

hanem az udvarában lévő nemes leányokat és cselédeit is tanította.²⁶ Tudunk arról, hogy Várday Kata asszony is működtetett udvarában „iskolát”. Kecskeméti C. János *Imádságos könyvecskéjét* a nagyasszony költségén jelentette meg, így neki ajánlotta. A könyv előszavában ezt írja: „pietatis schola... kegyességnek skólája, melyben bizonyos órákban az Dávidnak sóltára olvastatik és énekeltetik vala.”²⁷ A következő századból ugyanezen okból Lorántffy Zsuzsanna neve említendő. Azontúl, hogy ő is hasonló tevékenységet fejtett ki, udvari papjával, Medgyesi Pállal cselédei számára, még egy lelki olvasókönyvet is készíttetett.²⁸ Nemcsak udvarában, de fejedelmi birtokain is sokat tett a leányok oktatásáért.²⁹

A leányok oktatásának megindulását és működését leginkább az egyházlátogatási jegyzőkönyvekből követhetjük nyomon.³⁰ Ezekben gyülekezetekre lebontva találunk feljegyzéseket arra nézve, hogy a lelkipásztorok hogyan végezték a leányok tanításának munkáját. Néhány helyen azt írja az egyházlátogató, hogy ezt a szép munkát sok helyen elkezdték, de abbahagyták. Ez arra utal, hogy a reformáció századában az első lelkesedés következtében sok lelkész kapcsolódott be a nyugati reformátorok által szorgalmazott nőnevelésbe, de valami oknál fogva később abbahagyták. A 17. században a puritán lelkészeknek köszönhetően ez a tevékenység fellendült. A puritánok házról-házra járva tanították az asszonyokat és leányokat az ábécére.³¹ Tevékenységük révén a személyes kegyesség kialakítására és fejlesztésére helyezték a hangsúlyt, amiben a Szentírás olvasása volt az alap. Azzal, hogy ábécére tanították a nőket, a Biblia egyéni olvasását mozdították elő. Természetesen ez még mindig nem jelentette a szegényebb népréteghez tartozó nők tömeges műveltségbe való bevonását. Az olvasás azonban innentől kezdve már nem csupán a felsőbb társadalmi réteg kiváltsága volt, még akkor is, ha kevesen jutottak el e készség elsajátítására. Korszakunkban éppen ezért nagy jelentősége volt a kisebb vagy nagyobb közösségekben történő felolvasásoknak. Bár nagyon kezdetleges, de ezt a gyakorlatot is nevezhetjük tanításnak, mert a hallás útján szerzett információ már tudást jelentett.

²⁶ BORNEMISZA Péter (1980) [1584]: Egykötetes prédikációskönyv, In: Nemeskürty István (vál.): *Heltai Gáspár és Bornemissza Péter művei*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó. 1144. o.

²⁷ KOVÁCS Sándor Iván (1968): *Szepsi Csombor Márton összes művei*. Budapest. 65. o.

²⁸ MEDGYESI Pál (1940): *Lelki Ábécé*. Királyi Magyar Egyetemi nyomda.

²⁹ TAMÁS Edit (szerk.) (2000): *Lorántffy Zsuzsanna album*, Sárospatak. 59. o.

³⁰ Lásd bővebben: MISÁK (2019), 65–67, 76–79, 166–193.

³¹ MAKKAJ László (1952): *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 95. o.

A 17. században az ország magyarlakta területein a leányiskolák felállítása ügyében még megoszlanak a vélemények. Míg Szenci Molnár Albert fontosnak tartotta,³² addig Pázmány Péter még csupán az otthoni tanítást javasolta.³³ A véleménykülönbségeket a szélsőséges megnyilvánulások szülték, melyek még ekkor is erősen megnyilvánultak a nők oktatása körül. A 16. században egész Európában felfordult a nemek közötti megszokott viszony, a nőiség elfogadása problémává vált. „A kortárs férfiak egy része nehezen fogadta el, hogy az asszonyok a változó történelmi körülmények között olyan feladatokat is elláttak, amelyek korábban csak a férfiaké voltak.”³⁴ Az irodalomban is megjelennek ezen nőellenes hangok. Példaként említjük Armbrust Kristófot, aki 1550-1551 körül írt egy verset a gonosz asszonyembereknek erkölcséről. A másik pedig Heltai Gáspár, akivel kapcsolatban Szabó András megjegyzi, hogy tartós meggyőződésből eredtek nőellenes megnyilvánulásai. A *Száz fabula* (1566) nyolcvanhetedik meséjéhez többek között ezt fűzte hozzá: „Mert az asszonyi állatoknak hosszú a hajok, de igen rövid az eszek...”. Az 1572-ben megjelent Ponciánus históriájában, melyet valószínű, hogy ő dolgozott át, vissza-visszatérő jelenség, hogy a nők becsapják, megcsalják a férfiakat. A munka végén mintegy záróversben még inkább nyomatékot ad nézeteinek, azt állítva, hogy a férfiak élete idilli lehetne az asszonyok nélkül. Csakis azért van rájuk szükség, hogy az emberiség ki ne haljon.³⁵ Érdekes ez a megnyilvánulás – még akkor is, ha a szöveg végén elismeri, hogy lehetnek kivételek –, hiszen tudjuk, hogy halála után, ami 1574-ben következett be, felesége működtette tovább a nyomdát, mint az egyetlen olyan nő a korabeli Magyarországon, aki nemcsak írni-olvasni tudott, hanem nyomdász és könyvkiadó is lett.³⁶

Fontos megemlítenünk még egy nyugatról kiinduló, de hazánkba is eljutó és gyorsan terjedő esetet, ami a nőellenes hangok közé sorolható, s ami Európa-szerte botrányt váltott ki. 1595-ben Valens Acidalius tollából megjelent egy pamflet,³⁷ amiben azt

³² SZENCI MOLNÁR Albert (1621): *Imádságos könyveczke, mellyben szép háláadásoc és áhítatos könyörgésec vadnac: kinec-kinec akarmelley renden, mindenemű állapottyában és szükségében, napontkint elmondásra hasznosoc és alkalmasoc*. Heidelberg. 5. o.

³³ TARNÓC Márton (vál.) (1987): *Pázmány Péter prédikációi*. Budapest. 345. o.

³⁴ SZABÓ (2014), 75.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ ACIDALIUS, Valens (1595): *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse*.

fejtegette, hogy a nők nem emberek.³⁸ Értekezéséhez a teológiai vitákból vette a példát, ahol szerinte tudósok ütköztetik véleményüket,³⁹ akik tisztában vannak vele, hogy csakis azt szabad elhinni, amit a Szentírás egyértelműen kimond. Hiszen csak az ostoba tömeg ítél a közvélekedés alapján. Azok logikáját alapul véve és felhasználva, a Szentírásra hivatkozva írja, hogy ott pedig sehol nincs leírva, hogy a nők emberek.⁴⁰ Acidalius művének utolsó tézisében semmi kétséget nem hagy művének valódi célja felől, miszerint „ha esetleg nem sikerült volna bebizonyítania, hogy a nők nem emberek, azt azért mégis a világ elé tárta, hogy korának eretnekei, különösen az anabaptisták és a pápisták, hogyan magyarázzák a Szentírást, milyen módszerekkel próbálják igazolni elátkozott tanaikat.”⁴¹ Munkájával sok tudós dühét váltotta ki, akik úgy érezték gúny tárgyává lettek, s cáfolataikkal igyekeztek védeni álláspontjaikat.⁴²

A nők oktatásával kapcsolatban még hosszú ideig eltérő vélekedéseket hallhatunk, ami a kortársak előtt nyilvánvaló is volt. Nem véletlen, hogy miután Szenci Molnár Albert *Imádságos könyvecskéje* előszavában kifejezi óhaját a magyarországi leányiskolák felállításáról, tudatában van, hogy nem mindenki ért egyet vele. Ezért jegyzi meg később, hogy „... az írás tudást ártalmasnak ítélik lenni az asszonyi állatnak.”⁴³

A különböző vélemények ellenére tárgyalt korszakunkban a polgári réteg is kezd felzárkózni a műveltség területén. Különbséget kell azonban tennünk a Magyarország területén élő magyar ajkú és német ajkú polgárasszonyok és leányok között. Monok István *A női könyvtulajdonos, a női olvasó a 16-17. században*⁴⁴ című tanulmányában olyan nőket ismertet, akiknek valamilyen úton – pl. öröklés révén – könyvek kerültek a birtokukba. Megvizsgálva a forrásokat, először is egyértelműsíti, hogy jobbágy- vagy cseléd-sorban élt leányok, asszonyok könyveiről nem ismerünk feljegyzéseket a korból. Akiknek

³⁸ BARTÓK István (2012): Emberek-e a nők vagy sem? Egy 16. századi vita és utóélete, In: *Kaleidoscope*. 3, 5. 371. http://epa.oszk.hu/02300/02316/00005/pdf/EPA02316_kaleidoscope_2012_5_369-377.pdf.

³⁹ Azt bizonygatják, hogy Jézus és a Szentlélek nem isteni személyek.

⁴⁰ SZABÓ (2014), 76.

⁴¹ BARTÓK (2012), 371.

⁴² SZABÓ (2014), 76.

⁴³ SZENCI (1621), 5.

⁴⁴ MONOK István (2014): A női könyvtulajdonos, a női olvasó a 16-17. században, In: PAPP Júlia (szerk.): *A zsolnártól a rózsaszín regényig*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum. 79–94.

neve előfordul a könyvbirtokosok között, azok szinte kizárólag német polgárasszonyok és magyar nemesasszonyok voltak.⁴⁵ Szabó András szerint sem véletlen, hogy az erdélyi századok között igen sok női hagyatékban találunk könyveket.⁴⁶ Mind Monok, mind Szabó több példát is említenek erre vonatkozóan, köztük prédikátorok özvegyeit is. Magyar ajkú prédikátorral vagy özvegyekkel kapcsolatban hasonló feljegyzéseket nem olvasunk, azt azonban igen, hogy a családjukban és a környezetükben élő leányok és asszonyok között lelkesen terjesztették az írni és olvasni tudást.⁴⁷ Vagyis, ha könyveket nem is hagytak feleségeikre vagy leányaikra – vagy talán csak nem maradtak fenn források –, de azzal, hogy írni és olvasni tanították őket, a nők oktatásának és művelődésének fejlődéséhez járultak hozzá.

Munkánkban arra keressük a választ, hogy a 16-17. században azok a nők, akiket a protestáns lelkészek feleségül választottak, milyen műveltséggel rendelkeztek. Az nyilvánvaló, hogy az eltérő társadalmi réteghez tartozó nők és leányok számára a műveltség megszerzésének lehetőségei különbözőek voltak. A nemesi réteget csakhamar a polgári réteg is követte, kezdetben jellemzően a városok német ajkú lakossága. Esetükben már nem csak a katekizmus, hanem az írás-olvasás ismereteinek elsajátításáról is beszélhetünk. A paraszt-, jobbágy- és cselédréteghez tartozók számára az egyházi, templomi kezek adtak továbbra is lehetőséget a vallásos ismeretek elsajátítására, mégpedig a helyi lelkész hozzáállásától függően, amit a 17. században a puritán lelkészek munkája emelt magasabb szintre.

Az eddigiek alapján a lelkészfeleségek műveltségének vizsgálatában kiindulópont lehetne a társadalmi hovatartozás. Ez azonban nem feltétlenül nyújt egyértelmű képet. Hiszen, ha innen indulunk el, nem minden esetben kapunk valós információt. Azt tudjuk, hogy a magyarországi lelképásztorok házasságkötés és feleségválasztás tekintetében igyekeztek azokat a szokásokat követni, mint annak a vidéknek, tájegységnek vagy éppen gyülekezetnek lakói és tagjai, ahol szolgálati éveiket töltötték. Jellemző volt az újraházasodás,⁴⁸ időnként többször is; legnagyobb gyakorisággal özvegyasszonyokat vettek újra

⁴⁵ I. m. 80.

⁴⁶ SZABÓ (2014), 72.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ ERDÉLYI Gabriella (2018): „Nem leszen mostoha anya...” Érzelmi gyakorlatok egy 17. századi református lelkész mostohacsaládjában, In: *Történelmi szemle*. 2018/2. http://real.mtak.hu/92226/1/erdelyi_gabriella_Alb.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2020.01.21.).

feleségül. Mi több, sok esetben ismert lelkészársuk özvegyét. Hasonlóan jellemző volt a nagy korkülönbség is a lelkészek és választottjaik között. Az újránházasodások háttérében gyakorlati szempontok húzódtak meg, mint például a vagyon átörökítése, a gyermekek felnevelése, a társadalmi státusz megőrzése, a mindennapok megszervezése és az ember lelki egyensúlyának megtartása. Még ezeknél is fontosabb volt, hogy az árván, anya nélkül maradt gyermekek számára új és gondoskodó anyát adhassanak.

A Szabó András tanulmányában említettek közül számunkra érdekes a segesvári prédikátor özvegye, aki megörökölte férje könyvtárát.⁴⁹ Szász példáról van szó, a könyvek pedig latin nyelvűek voltak. Az információ mégis lényeges. Mert bár nem feltételezzük, hogy a lelkészözvegy tudott volna latinul, de azt igen, hogy tudott olvasni. Heltai Gáspár feleségéről is ismert, hogy nemcsak írni-olvasni tudott, hanem nyomdász és könyvkiadó is lett.⁵⁰ Nem tudjuk, hogy már gyermekkorától kezdve szívta magába a műveltség alapjait, vagy felnőttként, mindenesetre rendkívül művelt és talpraesett asszony volt. Bornemisza Péterről feljegyezték, hogy többször is nősült. Nemeskürty István szerint négy felesége volt. Az elsőt, akinek nem tudja a nevét, valószínűleg még bécsi diákévei idején vette feleségül. A második Gyótay Erzsébet, a harmadikkal – szintén ismeretlen – nagyon rövid ideig, talán csak egy évig élt házasságban. Ez a harmadik feleség 1575 körül lehetett hitvese, mert a *Postillák* III. kötetében több házastársának haláláról ír. Gyótay Erzsébet mellett említést tesz a Poltári Soós-leányról, de nem közli, hogy ő hányadik feleség volt.⁵¹ Érdekes, hogy Nemeskürty Gyótay Erzsébetet második, míg Szabó András negyedik feleségként ismeri.⁵² Hasonlóan negyedik feleségként beszél róla Schulek Tibor is az *Eltemetett Bornemisza adatok*⁵³ tanulmányában, illetve Fitz József *A magyar nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története* című kötetében.⁵⁴ Mivel a legtöbben azt is megemlítik, hogy ez a felesége túlélte a prédikátort, nem valószínű, hogy helyes Nemeskürty

⁴⁹ SZABÓ (2014), 72.

⁵⁰ I. m. 75.

⁵¹ NEMESKÜRTY István (1958): Bornemisza Péter származása, In: *Irodalomtörténeti Közlemények*. 62, 4. 503.

⁵² SZABÓ (2014), 72.

⁵³ SCHULEK Tibor (1965): Eltemetett Bornemisza adatok, In: *Irodalomtörténeti Közlemények*. 69, 4. 467.

⁵⁴ FITZ József (1959): *A magyar nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története*. 2., 138. <http://real-eod.mtak.hu/1318/2/03276.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.22.).

megállapítása. Schulek azt is tudni véli róla, hogy mielőtt Bornemisza feleségül vette, özvegy Helmeczyné volt.⁵⁵ Tanulmánya elején Nemeskürty megszólaltatja Bornemiszát Gyótay Erzsébettel kapcsolatban. „Engem az Ur igen kegyelmesen megáldott volt mindenik társommal, de az ő leánya [itt anyósáról beszél] meghaladta az többit lelki malaszttal, ki igen nagy szeretettel hallgatja is, olvassa is az Isten ígését és nemcsak háza népét, de sok anyakorukat oktat.”⁵⁶ Ezek az információk témánk szempontjából lényegesek. Megtudjuk belőle, hogy Gyótai Erzsébet tudott olvasni. Az is kiderül, hogy tanított, és nemcsak saját családjá tagjait, de másokat is, akik nála jóval idősebbek voltak. S mivel nagy szeretettel hallgatta és olvasta is a Bibliát, minden bizonnyal mélyen vallásos volt. Azt is megtudjuk, hogy Gyótay Erzsébetnek két levele maradt fenn,⁵⁷ ami pedig azt bizonyítja, hogy nemcsak olvasni, hanem írni is tudott. Gyótay Erzsébet Máriássy Pál szepesi alispánnal való rokonságával kapcsolatban is eltérőek a vélemények. Míg Nemeskürty nem talál rokoni szálakat,⁵⁸ addig Schulek Tibor⁵⁹ és Fitz József⁶⁰ is Bornemisza sógoraként ismeri Máriássy Pált. Ez a tény pedig Gyótay Erzsébet származását, hovatartozását sejteti.

Magyar reformátoraink közül Szegedi Kis Istvánt,⁶¹ mint a legtöbbször házasodó magyar reformátort emlegetik. Ceglédi szolgálatára idején nősült először 1548-ban. A temesvári állást Orsolyával együtt foglalta el. 1552-ben Békésre már csak leányával költözött át, mivel felesége Mezőtúron meghalt. 1553-ban újránősült, Tolnán vette el Bereményi

⁵⁵ SCHULEK (1965), 467.

⁵⁶ I. m. 466.

⁵⁷ I. m. 467.

⁵⁸ NEMESKÜRTY (1958), 4kk.

⁵⁹ SCHULEK (1965), 467.

⁶⁰ FITZ (1959), 138.

⁶¹ Skaricza Máténak köszönhetően az ő életrajzát alaposan ismerhetjük. 1505-ben született Szegeden. A helvét reformációs irányzatok közül Zwingli irányát képviselte. A bécsi, a krakkói és a wittenbergi egyetemeken tanult, az utóbbin doktorátust szerzett 1543-ban. 1544-ben hazatért. Élete nagy részét meneküléssel töltötte, főleg török hódoltsági területen működött mint rektor és prédikátor (Csanádon, Gyulán, Cegléden, Temesváron, Mezőtúron). 1552-ben Tolnán Sztárai Mihály lelkésszé szentelte. 1554-től laskói pap, és még ugyanabban az évben az új baranyai egyházkerület szuperintendense. 1558-tól kálmáncsai prédikátor. 1561 és 1563 közt Pécsen és Szolnokon török fogságban volt. Mező Ferenc kereskedő azzal a feltétellel váltotta ki, hogy Ráckeven lesz lelkész (1564). Itt működött haláláig, és innen látta el szuperintendensi hivatalát is. Ráckeven halt meg 1572. május 2-án. Teológiai munkái Genfben és Bázelen jelentek meg.

János⁶² lelkész özvegyét, Erzsébetet. Erzsébet olyan társnak bizonyult, aki mind férjéhez fűzött szeretetében, mind háziasszonyi teendőiben megállta a helyét. Reformátorférjét minden tevékenységében segítette. Amikor 1570-ben meghalt, a reformátor óriási veszteséggént élte meg; ennek ellenére rövid időn belül, 65 évesen újránősült. Harmadik felesége Botach Jakab ráckevei polgár özvegye, Orsolya lett. Az újraházasodás döntését az Erzsébettől maradt árva gyermekek nevelése indokolta. Szegedi halála miatt ez a házasság nem tartott sokáig.⁶³

Miskolci Csulyak István önéletírásának köszönhetően feleségeiről több adattal rendelkezünk. Név szerint ismerjük feleségeit, azok származását, társadalmi státusát. Arra nézve azonban már kevés az adat, hogy ezek az asszonyok milyen műveltséggel rendelkeztek, vagy rendelkeztek-e egyáltalán. Elsőként debreceni diákeveit említjük. 1591 és 1594 között főbérllőjének, Szabó Balázsnak a leányát egy év alatt megtanította magyarul írni és olvasni.⁶⁴ Péter Katalin a *Magánélet a régi Magyarországon*⁶⁵ könyvében külön fejezetben foglalkozik Miskolci Csulyak István életének néhány részletével, ahol ugyancsak közli az előbbi információt annyi különbséggel, hogy Miskolci tanulmányi idejét 1589 és 1594 közé teszi.⁶⁶ Szabó Balázs⁶⁷ debreceni kereskedő volt, a leány pedig második feleségének, Nyomoka György özvegyének a leánya. Sajnos a neve ismeretlen; idővel egy prédikátor, mégpedig Decsi István felesége lett. Az eseményekről maga Miskolci Csulyak számol be jóval azok megtörténte után. „Ezt én egy éven belül megtanítottam magyarul írni és olvasni.”⁶⁸ A későbbiekben csak Zombori Judittal kapcsolatban találjuk ugyanezt a feljegyzést. „Megtartottam esküvőmet Judittal a zombori parókián. Őt egy év és még valami idő alatt megtanítottam igen jól olvasni a magyar írást”.⁶⁹ Judit a zombori prédikátor leánya volt, akinek Miskolci Csulyak még mint tarcali rektor kezdett

⁶² Bereményi János Sztárai Mihály előtt volt lelkész Tolnán. 1552-ben halt meg pestisben. Felesége, Erzsébet, két gyermekkel maradt özvegyen.

⁶³ FARAGÓ Bálint (1909): *Szegedi Kis István*, In: *Protestáns Szemle* 1909. 421–403. http://leporollak.hu/egyhtori/cikkek/PS09_421.HTM (utolsó megtekintés dátuma: 2020.09.02.).

⁶⁴ SZABÓ (2014), 72.

⁶⁵ PÉTER Katalin (2012): *Magánélet a régi Magyarországon*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet.

⁶⁶ I. m. 26.

⁶⁷ Péter Katalin Szabó Vazulként említi.

⁶⁸ I. m. 26.

⁶⁹ I. m. 28.

udvarolni. A rektorságot 1607 júliusában foglalta el, miután több évi peregrinációt követően hazatért, és végiglátogatta itthoni ismerőseit. A látogatások során mindenütt prédikált, szónokolt, kézről kézre adták gyülekezetek és családok, ami révén nyilván megismerte a számára számba vehető eladó leányokat. Közülük Juditot választotta.⁷⁰ Feltűnő, hogy Judit lelkész leánya volt, és nem tudott olvasni. Ez azért is érdekes, mert tudjuk, hogy a 16. századtól a lelképásztorok Felső-Magyarország területén is sok helyen bekapcsolódtak a nőnevelés munkájába, még ha csak a katekézis szintjén is. Korábbi kutatásaink során arra nézve, hogy Zomboron volt-e leányoktatás, nem találtunk feljegyzést. A környező falvakból még a 17. században is a katekizáció hiányáról, ritkaságáról vagy szüneteléséről számolnak be. 1671-ben Bodrogkisfaludban ezt találjuk: „A leányok catechizációja ritkán vagyon”; 1639-ben Lukán jegyezték fel, hogy: „Catechizált, mintegy dióverőig tanított, s azután elhadta”; 1669-ben Bodrogszerdahelyről szintén hasonló olvasunk: „A leányokat is ez esztendőn ritkán tanította”.⁷¹ 1635-ben Erdőbényével kapcsolatban pedig ezt írta az egyházlátogató: „Első esztendejében az leányokat kezdette volt tanítani, azután elhadta. Megintették volt az bényeiek, de haragjával vitt, és azolta nem tanít”.⁷² Sárzasadányból három bejegyzést találtunk különböző évekből, ahol mindenütt arról panaszkodnak a hívek, hogy a lelkész nem tanítja a leányokat, amit pedig a gyülekezet tagjai „kévánnák”.⁷³ Látjuk a szemléltetett példákban, hogy a legtöbb helyen nem volt kedvenc elfoglaltsága a lelkésznek a leányok oktatása, ugyanakkor azt is fontos megemlíteni, hogy nem Zombor az egyetlen helyiség ahol a leányok oktatására nézve nem találtunk bejegyzést, aminek alapján arra a következtetésre juthatnánk, hogy ott nem is volt. Mivel azonban az egyházlátogatási jegyzőkönyvek általában problémaközpontúak voltak, a hiányzó feljegyzés nem feltétlenül jelenti, hogy a lelkészek nem katekizáltak. Hiszen, ha ezen a területen nem volt gond a gyülekezetben, akkor sok esetben nem került megemlítésre az egyházlátogató által. Ezek alapján azt mondhatnánk, hogy Judit édesapja vagy nagyon jól végezte munkáját, s ezért nincs adat, vagy valamilyen oknál fogva – mert nem volt kit tanítani, vagy a szülők részéről ellenállásba ütközött, vagy az ellenvélemények miatt – nem is kezdte el, s ezt saját leánya esetében sem gyakorolta. Gyanítjuk azonban, hogy nem erről van szó. Ha a gyülekezetben nem is katekizált, saját gyermekeit

⁷⁰ I. m. 26.

⁷¹ MISÁK (2019), 166.

⁷² I. m. 167.

⁷³ I. m. 172.

minden bizonnyal bevezette a legfontosabb ismeretekbe. Továbbá a 16. században és a 17. század elején a személyes kegyesség megélése még nem feltételezte az iskolás műveltséget. A kegyesség megéléséhez és mélyítéséhez, mint a legtöbb helyen, a legtöbb parókián is megelégedtek a közösségi együttlétekkel, ahol vagy a családfő vagy egy diák felolvasott. Ezért a lelkészcsaládokban nevelkedett leányok számára ekkor nyilván még az olvasástudás fel sem merült, az írás pedig még kevésbé, hiszen nem ezek voltak az elsődlegesek. S ez természetesen nemcsak a lelkészcsaládok esetében volt így. Hiszen a kor kívánalma szerint sokkal nagyobb hangsúly esett a leányok nevelésében és felkészítésében arra, hogy a házi teendőkben ügyesen forgolódjon, jó feleség, jó anya legyen. Jellemezze mély vallásosság, s leendő férjét minden tekintetben támogassa. Feltehetően Miskolci választásában is ezek játszották a főszerepet, mert amikor visszaemlékezett önéletírásában első feleségére, az írás-olvasás hiányát meg sem említette: „Ez a feleségem bővelkedett asszonyi erényekben (...) Kötelessége teljesítésében szorgalmas volt, a ház hűségese öre, kenyeret sütni, főzni, tűfestést készíteni, ruhát szabni, varrni, konyhát vezetni, lepényt készíteni úgy tudott, mintha nem is falun, hanem a fővárosban nevelkedett volna. Tanulékony volt, tudásszerető, ragaszkodó a maga dolgaihoz, nem pazarló, férjének gondozója, kötelességtudó, jámbor, derék, bőkezű, stb.”⁷⁴ Ugyanakkor pedig tudunk arról, hogy Miskolci saját leányait, Juditot és Zsuzsannát, tanította írni és olvasni. Figyelmet érdemel, hogy nem a helybeli tanítóra bízta őket, hanem maga foglalkozott velük. Oka talán abban van, hogy Miskolci vigaszt keresett leányai tanításában a rosszul sikerült második házassága miatt.⁷⁵ Második felesége Juhos Anna, egy debreceni birtokos özvegye volt, akit 1616 augusztusában vett feleségül. Házasságuk az esküvő után mintegy két hónap múlva kihűlt, s egészen a feleség haláláig, 1622-ig hidegségben éltek egymással.⁷⁶ Juhos Anna Szepesi Laczkó Máté sógornője volt. Feltételezhetjük, hogy tudott írni-olvasni, így arra, hogy Miskolci őt tanítsa, nem volt szükség. Ezért tanította leányait, akik éppen akkor voltak annyi idősök, hogy tanulásra foghatta őket.⁷⁷ A többi feleségéről is pontos ismereteink vannak, ami a nevüket és státusukat illeti. Seres Dorottya özvegyasszony volt Sárospatakról. Gyulai Szabó Katalin, szintén özvegyasszony, egy kassai kereskedő, Turi András özvegye. Az

⁷⁴ RITOÓK ZSIGMONDNÉ (ford.) (1962): Miskolczi Csulyak István, In: Klaniczay Tibor – Stoll Béla (szerk.): *Régi magyar költők tára, XVII. század*, 2. köt. Budapest, Akadémiai Kiadó. 291. o.

⁷⁵ PÉTER (2012), 30.

⁷⁶ RITOÓK (1962), 293.

⁷⁷ PÉTER (2012), 30.

utolsó kettő pedig lelkészözvegy: Prágai Zsuzsanna, Suri Mihály sárospataki lelkész özvegye, és Asztalos Katalin szintén egy sárospataki lelkész, Dobrai István özvegye.

Az *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* című kötetben Herepei János cikkeit szerkesztette össze Keserői Bálint. Herepeinek köszönhetően több lelkipásztor életrajza maradt fenn. Az általa közölt adatok munkánkban is nagy segítséget nyújtanak, amennyiben beszámolnak a házasságkötésekről is. Keserői Dajka Jánosról⁷⁸ írja, hogy bár Bihar megyei származású volt, iskoláit Debrecenben végezte, s ebből a városból is nősült. Felesége Béli András debreceni polgár leánya, Erzsébet. Nevét a Bethlen Gábor fejedelem által Keserűinek adományozott nemesi levél is említi. „Keserői Dajka János udvari papját »tisztá életéért, eszességéért, tudományáért s feddhetetlen erkölcséért« Beedi Erzsébet nevű feleségével, valamint Pál és János nevű fiaival együtt 1617. augusztus 2-án Fehérváron kelt nemeslevéllel nemesi rangra emeli, s nekik címet adományoz, valamint Erdélyben s a kapcsolt részeken jogosan szerzendő ingatlanait mindenféle köztehertől örökre mentesíti. Ezt az armálist az 1618 április hónap 12-én tartott fehérvári országgyűlésen hirdették ki.”⁷⁹ Az armálisban említett két fiún kívül később még született egy fiuk és egy leányuk, Miklós és Erzsébet.⁸⁰

Hogy Milotai Nyilas István⁸¹ mekkora családot hagyott maga után, nem tudjuk. Özvegyével, Szegedi Bátsi Katával kapcsolatban a sáfár azt jegyezte fel, hogy 1624. szeptember 14-én „Erkezuen Zakmarrol darabant az Melotaine marhaial.” Két nappal később

⁷⁸ Református lelkész, 1618-tól haláláig az Erdélyi Református Egyházkerület püspöke, egyházi író, Bethlen Gábor fejedelem udvari papja. Valószínűleg Érkeserűn született. Felsőbb iskoláit 1600-tól Debrecenben végezte. Tanult Wittenbergben, Marburgban, Heidelbergben. Mint püspök sokat tett a református egyház megszilárdításáért, főleg az unitárius eszmék befolyása elleni védekezésben. 1633. május 18-án halt meg Gyulafehérváron.

⁷⁹ HEREPEI János (1965): Adatok Keserői Dajka János életéhez, In: Keserői Bálint (szerk.): *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében. Herepei János cikkei I.* Budapest – Szeged. 82. o.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Református püspök. 1571-ben született a Szatmár megyei Milotán. Tanulmányait Nagybányán és Debrecenben végezte. 1599-ben külföldre ment, 1601-ben a heidelbergi egyetemre iratkozott be. 1603-ban tért haza. Előbb debreceni tanár, majd 1605 nyarától nagykallói, 1607 tavaszától pedig szatmári lelkész. 1611-től a szatmári egyházmegye esperese, 1614-től a Tisztántúli Egyházkerület püspöke. 1618. június 24-én püspöki hivataláról lemondott, és Gyulafehérvárra ment Bethlen Gábor fejedelem udvari prédikátorának. Ott halt meg 1623-ban.

pedig, szeptember 16-án: „Melotainenak hozuan Ohnnan Kuul Magyar Orzaghbol ket Zeker Marhat, melliet Biro Vramnak el kellett vitetni Feiervarigh.” Herepei úgy véli, hogy Milotai püspök halála után özvegye állást kaphatott a fejedelmi udvarban, ezért minden tulajdonát Fehérvárra szállíttatta, a Szatmáron maradtakat is. Hogy az özvegy holmijából álló szállítmányt katonák kísérték, illetve, hogy a szállítás költségét a sáfár az „Vrunk szekerezese”-nek tételei között számolta el, az udvari alkalmazás tényét támasztja alá. Megítélése szerint a püspök özvegye egyfajta bizalmi állást nyerhetett el. Nem kellett sokáig viselnie az özvegyi ruhát. Nem sokkal hivatala elfoglalása után Geleji Katona István⁸² udvari pap vette feleségül.⁸³

Coronaeus Vaska Lőrinccel kapcsolatban ugyancsak Herepeinél találunk adatokat. „Vaska Béla néhai kőkösi unitárius lelkipásztor őrzött egy 1628. május 30-án Gyulafehérváron kiállított címeres nemeslevelet, amelyet Bethlen Gábor adományozott Vaska Lőrinc nevezetű református vallású udvari papjának és Kósa Katalin nevű feleségének s egyúttal Borberekén a Szász-utcában levő házát, valamint a Vereshegyen levő szöllejét minden köztehertől mentesítette. Az ármálist az 1629. évi április 19-i fehérvári országgyűlésen Fráter István ítélőmester hirdette ki.”⁸⁴ Mivel a nemesi levél gyermeket nem említ, valószínű, hogy Vaskáék ekkor még fiatal házaspár voltak.⁸⁵

Miskolci Csulyak István fiáról, Gáspárról (1627–1699),⁸⁶ lényegesen kevesebb adatunk van, mint apjáról. Annyi tudunk, hogy kétszer házasodott. Első felesége Szentjóbý

⁸² Erdélyi református püspök, egyházi író. 1589-ben született Gelejen. Abaújszántón, Göncön, Sátoraljaújhelyen és Sárospatakon tanult, majd Bethlen Gábor támogatásával két évig a heidelbergi egyetemen képezte magát. 1618-ban a gyulafehérvári főiskola tanára és igazgatója. 1619-től a fejedelem öccsének, Bethlen Istvánnak a nevelője, az ő kísérvőjeként még egyszer járt Heidelbergben 1621-ben. Károlyi Zsuzsanna, majd annak halála (1622) után Bethlen Gábor udvari papja. 1633-tól haláláig erdélyi református püspök. 1649. december 12-én halt meg Gyulafehérváron.

⁸³ HEREPEI (1965), 70.

⁸⁴ I. m. 99.

⁸⁵ I. m. 99–100.

⁸⁶ Miskolcon született 1627-ben. Tanult Sárospatakon, Utrechtben, Franekerben. 1658 és 1665 között Ónodon, 1665-től 1673-ig Bodrogkeresztúron szolgált, majd innen elűzve Szilágysomlyón, később 1686-tól Nagybányán, pedig 1691-től Magyarigenben volt pap. 1695-től Székelyudvarhelyt működtött, mint esperes. Itt halt meg 1699-ben.

Sára, akit ónodi lelkészsege idején vett el (1658–1665). A második Makay Zsuzsa.⁸⁷ Házasságaiból hét gyermek: négy fiú és három leány született.⁸⁸ Feleségei nevén kívül semmit nem közölnek a források.

Pataki István⁸⁹ életútját Ősz Sándor Előd *Ismeretlen lelkészi könyvtár a 17. század végéről* címmel megjelent tanulmányában kíséri végig. 1675 tavaszán foglalta el radnóti lelkészi állását, ugyanezen év szeptemberében megnősült. Miskolci Csulyak Gáspár, akkor Szilágysomlyón szolgáló lelkész leányát, Juditot vette feleségül, aki még október 6-án tiszteletét tette a fejedelemszónynál.⁹⁰ 1681-ben szolgálati helyet váltott, Kolozson lett lelkész. 1686-ban elveszti feleségét. Miskolci Judit halála⁹¹ után, 1686. október 8-án újránősült, és Böszörményi Nagy Kata kolozsvári polgárleányt vette el.⁹²

Medgyesi Pállal kapcsolatban két házasságról számolnak be a források. Bár Császár Károly *Medgyesi Pál élete és működése*⁹³ című könyvében csak egyről tud, akit név szerint is említ,⁹⁴ Herepei a következőket írja: „Medgyesi tehát családós ember volt... Első házasságát mindjárt pappá avatása idején, vagyis az 1634-es esztendő első felében valószínűleg Szinyérváralján kötötte, hiszen ekkor ez nemcsak szokás, de követelmény is volt.”⁹⁵ Ezt az állítást pedig a következő bejegyzésre alapozza: „Tehát most két megbízható városi ember kíséretében Kolozsvárról Medgyesén keresztül indult a fejedelem s a püspök előtt való jelentkezés, tisztségének átvétele s díjlevelének kiállítása végett. A fejedelmi udvarban ekkor tíz napig időzött; dolgát elintéztén, visszafelé térő útjában március 27-én érkezett megint Kolozsvárra. A sáfár feljegyzése szerint: »Medgyesi Pál Vrunck Vdvarj Predicatora megyen ki Varadda, Felesegenek es egyget massajnak be hozasajaert,

⁸⁷ ÁGOSTON István: Miskolci Csulyak Gáspár az első magyar nyelvű állattankönyv író, In: *Collegium Doctorum*. I, 1. 143. <http://dc.reformatus.hu/data/2014/03/12/dc2005.pdf>. (utolsó megtekintés dátuma: 2021.02.04.).

⁸⁸ NAGY Iván (1860): *Magyarország családi czimereivel és nemzedékrendi táblákkal*, 7. köt. Budapest: Ráth Mór. 514. o.

⁸⁹ Születésének pontos időpontját nem tudjuk, valamikor 1650 körül született. Halála 1705 januárja és 1707 májusa közé tehető.

⁹⁰ ŐSZ Sándor Előd (2011): Ismeretlen lelkészi könyvtár a 17. század végéről, In: *Reformatus Szemle*. 104, 6. 659–684. 664.

⁹¹ 1686. április 23-án halt meg.

⁹² ŐSZ (2011), 665.

⁹³ CSÁSZÁR Károly (1911): *Medgyesi Pál élete és működése*. Budapest. 121. o.

⁹⁴ Fodor Erzsébet.

⁹⁵ HEREPEI (1965), 374.

attam az koczya eleiben...hat louat...Varadigh tizen ket melj földre.«⁹⁶ Az idézetben foglaltak arra utalnak, hogy Medgyesi még azt megelőzően, hogy a fejedelem szolgálatába állt volna és megérkezett volna Váradra 1638-ban, már nő volt. Ez a felesége valószínű 1638 végén meghalt, és Medgyesi újránősült. Első házasságát Szinyérváralján kötötte, talán mert első felesége ott lakott, míg második felesége, Fodor Erzsébet, szászvárosi leány volt, akit 1639. május 3-án vett el. Utóbbival kapcsolatban Herepei tudni véli, hogy annak a szászvárosi Fodor Istvánnak volt a leánya, aki Kemény János szerint egyike volt azoknak a követeknek, „akiket Rákóczi a budai basával való béketárgyalásra 1636-ban Lippára küldött, majd az 1658. január 29-én Medgyesen tartott országgyűlésen, mint Szászváros követe vett részt”.⁹⁷ Ezek rendkívül fontos információk, melyek sokat elárulnak Fodor Erzsébet származásáról, társadalmi helyzetéről. Bár tény, hogy a lelkipásztorok választásában sok esetben nem a származás, nem az iskolás műveltség játszott a legfontosabb szerepet, kiemelt helyzetük, feladatkörük talán más alapokra helyezték a választást. Medgyesi a fejedelem udvari papja volt. Első feleségéről lakóhelyén kívül nem tudunk mást, ellentétben a másodikkal. Lakóhelyéből kiindulva szász családból származott, apja Rákóczi György fejedelem szolgálatában állt. Minden bizonnyal rendelkezett nemcsak az asszonyi erények mindegyikével, hanem megfelelő műveltséggel is. Amit még tudhatunk róla, hogy „Ötöle hasonlóképpen születtek gyermekei.”⁹⁸ A hasonlóképpen kifejezés arra utal, hogy csakúgy, mint első feleségétől, a másodiktól is lettek utódai.

Dienes Dénes *Tolnai Dali János könyvtárának töredéke Sárospatakon?*⁹⁹ című tanulmányából Tolnai Dali Jánosról¹⁰⁰ megtudjuk, hogy Geleji Sámuel sógora volt. Ugyanis

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ I. m. 396.

⁹⁸ Uo.

⁹⁹ DIENES Dénes (2011): Tolnai Dali János könyvtárának töredéke Sárospatakon? In: Imre Mihály – Oláh Szabolcs – Fazakas Gergely Tamás – Száraz Orsolya (szerk.): *Eruditio virtus et Constantia II.: tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 469–479.

¹⁰⁰ 1606-ban született Nagyváradon. Iskoláit szülővárosában, majd Gyulafehérváron végezte. Pe-regrinusi éveit 1631-től Hollandiában és Angliában töltötte. Utóbbi helyen ismerkedett meg és került közelebbi kapcsolatba a puritanizmussal. 1638-ban tért vissza hazájába, ahol először I. Rákóczi György a sárospataki iskola igazgatásával bízta meg. Puritánus híre miatt azonban csak 1639 tavaszán állhatott hivatalába, miután kötelezvényt adott arról, hogy a puritanizmus eszméitől oktatómunkája során tartózkodni fog. Erre azonban már székfoglaló beszédében ráczafolt, később pedig mind magatartása, mind újításai a konzervatív egyházi körökben nemtetszést váltottak ki, így távoznia kellett a pataki kollégium éléről. 1641 végétől Miskolcon

Geleji egy tőle kapott könyv ajánlásában szeretett sógornak (rokonnak) nevezi magát. Geleji Sámuel Geleji Gáspár szikszói lelkész és borsodi esperes fia volt, s Tolnai az ő nővérét vette feleségül. Ezzel pedig rokonságba került Geleji Katona István erdélyi püspökkel is, akinek a leány unokahúga volt.¹⁰¹ Erről a házasságról nagyon keveset tudunk, még a házasságkötés időpontját sem ismerjük. Talán az udvarlással sem időzött sokat Tolnai. Választása azonban mindenképpen érdekes, már csak abból a szempontból is, hogy bár Tolnai puritán gondolkodása és elvei miatt nem volt népszerű a konzervatív lelkészek között, mégis egy konzervatíván gondolkodó lelkész, esperes leányát vette el. Döntésében valószínű nem az elvi-teológiai nézetkülönbség játszotta a főszerepet, hanem a kölcsönös érdek. Míg Tolnainak a hosszú peregrináció, illetve az, hogy egy esperes leányát veszi feleségül, adott rangot, Geleji Gáspárnál szempont lehetett, hogy olyanhoz adhatja leányát, aki külföldet megjárt, jó kapcsolati hálójával rendelkező férfi.

A Sárospataki Füzetek 2001/1. számában ismerteti Dienes Dénes Kisfaludi Orbán¹⁰² végrendeletét.¹⁰³ Vagyonát feleségei és gyermekei között osztotta szét, így meg tudjuk, hogy kik is voltak ők. Első felesége Varanay Erzsébet volt, akitől két gyermeke

látott el lelkészi szolgálatot, 1644 végén Tokajra nevezték ki első lelkésznek, 1645 márciusában pedig az abaúj-tornai református egyházmegye esperese lett. A puritánus eszmék terjesztéséről továbbra sem tett le, így az 1646. februári tokaji zsinat felfüggesztette, majd az 1646. júniusi szatmári zsinat végleg el is távolította esperesi tisztségéből. 1646-tól három évig Rákóczi Zsigmond udvarában élt, majd 1649-ben Lorántffy Zsuzsanna fejedelemsasszony közbenjárására ismét kinevezték a sárospataki kollégium rektorává. Javaslatára a fejedelemsasszony meghívta Comeniust a pataki iskolába, ahol Tolnai Dalival együtt irányították a kollégium oktatási munkáját. Tolnai Dali 1656-ig vezette a tanintézményt. Ugyanebben az évben a gálszécsi zsinat eltörölte az öt hátrányosan érintő korábbi zsinati döntéseket, Tolnai pedig Tarczal lelkésze lett, és maradt egészen 1660-ban bekövetkezett haláláig.

¹⁰¹ DIENES (2011), 474.

¹⁰² Mint ahogy a neve is sejteti, valószínű Zemplén vármegye Bodrogkisfalud helységéből származott. 1618. május 12-én írt alá a pataki kollégium törvényeinek. A pataki évek után Királyhelmeceen rektor. Peregrinációját 1623-ban kezdte meg, ekkor lett az oderafrankfurti főiskola hallgatója. 1624. április 11-én Franekerbe iratkozott be az egyetem hallgatói közé. Hazatérése után Gönc hívta meg lelképásztornának, 1626-ban már itt találjuk. Göncön 1630-ig maradt. Ezután Bodrogkeresztúron főprédikátor egészen haláláig, 1645-ig.

¹⁰³ DIENES Dénes (2001): Kisfaludi Orbán református prédikátor végrendelete, In: Dienes Dénes (főszerk.): *Sárospataki Füzetek* 2001/1. Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia. 159–165.

született. Bodnár Katát a végrendeletben *mostani* feleségének mondja. A végrendelet szerint a Bodnár Katától született leányára, Zsuzsannára hagyott egy szőlőt, amit ő a közepső feleségétől örökölt, akinek sajnos nem maradt fenn a neve. Így a *mostani* jelző tulajdonképpen a harmadik feleséget jelöli. Bodnár Kata tehát harmadik felesége volt.¹⁰⁴ A feleségekre vonatkozóan további információk nincsenek.

Ugyancsak Herepei munkája révén ismerhetjük idősebb Tiszabecsi P. Tamást.¹⁰⁵ A szerző szerint:

Tiszabecsi családi élete sok szomorúsággal teljes lehetett. Elvesztett gyermekei közül egyik leánykáját 1628-ban valószínűleg a himlő, másik hármát 1634-ben talán a pestis vitte el. Ömaga utód hátrahagyása nélkül halt meg s így háza, meg könyvtára testvéröccsének: Tiszabecsi P. István marosvásárhelyi elsőpap és esperesnek Gáspár, a későbbi püspök, meg Tamás nevű fiaira szállott volna, ha az özvegyek: Botrágyi Krisztinának, aki második férje után özvegy Kovács Jánosné volt, gondatlansága következtében a könyvek tönkre nem mentek volna.¹⁰⁶

Ez a szerencsétlen eset, mármint a könyvtár tönkrementetele, őrizte meg számkra Tiszabecsi feleségének a nevét, akiről az idézett mondatok egyértelműen elárulják, hogy halott férje hagyatékának kezelésében gondatlan volt. E gondatlanságnak több oka is lehetett. Talán tárolási nehézségekkel küzdött, vagy talán számára a könyvek nem jelentettek olyan értéket, hogy kellőképpen odafigyeljen rájuk.

Bár a források, s ezáltal a bemutatott példák száma kevés, mindazonáltal betekintést nyújtanak a választott témába. A reformációban az *ad fontem* elv alapján felülvizsgáltra került a cölibátus intézménye is. Ennek eredményeképpen már a 16. század első felében nemcsak nyugaton, hanem hazánkban is a reformációt követő és pártoló reformátorok, prédikátorok is előszeretettel választották a családos életet. Azontúl, hogy feleségeiket körütekintően választották meg, választásukban jellemzően igazodtak annak a vidéknek és tájegységnek a szokásaihoz, ahol kifejtették lelkeszi tevékenységüket.

¹⁰⁴ DIENES (2001), 159–165.

¹⁰⁵ Református esperes. Sárospatakon tanult, 1616-ig Olaszliszván rektor. 1617-ben iratkozott be a heidelbergi egyetemre. Miután hazatért, 1623-tól Kolozsvárt másodpap, 1626-tól pedig ugyanitt elsőpap. Ugyanettől az évtől a kolozskalotai egyházmegye esperese. 1645-ben halt meg.

¹⁰⁶ HEREPEI (1965), 132.

A műveltség megszerzésének lehetősége ebben az időszakban még attól függött, hogy ki melyik társadalmi réteg tagja. A nemesi, majd pedig a polgári réteg asszonyai és leányai esetében korszakunkban már beszélhetünk iskolás műveltségről. A reformációkor meginduló törekvések azonban már a szegényebb rétegek nőtagjait is megpróbálták bevonni a művelődésbe, ami ekkor még csupán a vallásos ismeretek átadásában és elsajátításában nyilvánult meg. Az iskolás műveltség előttük való megnyitására még sokáig kellett várni, amit csak részben segített elő a puritán lelkészek tevékenysége. Ezek az igyekezetek azonban mindenképpen jelzik azt az irányvonalat, amit a későbbiekben egyre szélesebb körben látunk kibontakozni.

A bemutatott források színes képet rajzolnak a lelkészfeleségek társadalmi hovatartozásáról. Vannak közöttük olyanok, akik egészen magas társadalmi rétegből érkeztek, mint például: Medgyesi Pál második felesége, akinek apja Rákóczi György szolgálatában állt követként; Milotai Nyilas István özvegye, aki férje halála után a fejedelmi udvarban kapott bizalmi hivatal; Bornemisza negyedik felesége, aki Máriássy Pál szepesi alispán rokona volt. De találunk közöttük olyanokat is, akik birtokos-, kereskedő-, polgárcsaládból érkeztek. A szülők magas pozíciója, az elnyert magas hivatal, a rangos rokonok, a felzárkózó polgári réteg törekvései, illetve az eddig leírtak alapján feltételezzük, hogy jó nevelésben részesültek a szülői háznál, melynek része volt a vallásos műveltségen túl az iskolás műveltség is. Mivel a forrásokban erre vonatkozóan kevés közlés van, mindegyik feleséggel kapcsolatban nem állíthatjuk teljes biztossággal, hogy feltételezésünk igaz, de ugyanazon okból kiindulva az ellenkezőjét sem. Egyedül Bornemisza feleségével kapcsolatban van biztos információnk, hogy tudott írni-olvasni. Természetesen nem gondoljuk, hogy akár Medgyesi, akár Milotai, akár Bornemisza vagy Heltai választásában a tanultság játszotta volna az első szerepet.

Az eltérő társadalmi rétegből való érkezés eltérő műveltséget is jelentett, ugyanis míg Miskolci Csulyak István első feleségével kapcsolatban azt olvassuk, hogy nem tudott írni-olvasni, a második felesége már ezeknek a készségeknek hihetőleg a birtokában volt, mint ahogy a következő feleségei közül talán azok is, akik kereskedő özvegyek voltak. A műveltség azonban nem jelentette, hogy valaki jó feleség is lett. Szép példáját látjuk ennek Miskolci Csulyak István életében. Sokkal nagyobb örömét találta Juditban, az első feleségében, aki a szülői háztól olyan műveltséget hozott, ami nagyobb segítségére volt férjének, mint második feleségének neves rokonsággal való bírása és írni-olvasni tudása.

Az, hogy egy feleség az alsóbb társadalmi réteg tagjaként élt, nem jelentette, hogy semmilyen műveltséggel nem rendelkezett. Az írás-olvasás ismeretének hiánya nem volt egyenlő a műveletlenséggel. A 16-17. század a legnagyobb hangsúlyt a személyes kegyesség gyakorlására és megélésére tette. A legtöbb ember vagy család esetében ez nem igényelte az iskolás műveltséget. A kor kívánalma szerint – s ez minden társadalmi rétegre vonatkozott – a nő elsődleges feladatai a feleség, az anya, a háziasszony szerepe körül körvonalazódtak. Az más dolog, hogy az erre való felkészülés tekintetében a lehetőségek disztinválódtak. E tekintetben azonban az alsóbb társadalmi réteg leányait is igyekeztek a szülők megfelelő nevelésben részesíteni. S talán több feleség esetében e korban még nem beszélhetünk írni-olvasni tudásról, de biztos állíthatjuk, hogy kivétel nélkül kegyes és művelt asszonyok voltak.

Összefoglalás

E téma kutatásának nehézsége abban rejlett, hogy kevés forrás maradt fenn. Azok is, melyek elérhetőek, rendkívül kevés információval szolgáltak. Célunk az volt, hogy a 16-17. századi lelkészfeleségek műveltségébe adjunk némi betekintést. A műveltség elsajátításának lehetősége hosszú időn keresztül csak a felsőbb társadalmi réteg kiváltsága volt. Ennek ellenére ismert, hogy a 16. században még sok nemes asszony és úr nem tudott írni. A 17. századra ezt a hiányosságot a legtöbb nemesi családban pótolták, mi több, ekkorra már a polgári réteg is igyekezett jelentősen felzárkózni a művelődés terén, ami az ő esetükben szintén magában foglalta az írás és olvasás elsajátítását is. Az alsóbb társadalmi réteg leányai elsősorban a családban, főként anyjuk mellett készültek fel arra, hogy a későbbiekben jó feleségek, háziasszonyok és jó anyák legyenek.

A források szűkszavúsága miatt a legtöbb esetben a prédikátor feleségének nevének kívül mást nem tudtunk meg. Szerencsések azok az esetek, melyekből fény derülhetett a származásra, a társadalmi helyzetre, a szülők foglalkozására, illetve arra is, hogy a kiválasztott hajadon vagy özvegyasszony volt. A származás, társadalmi helyzet, illetve a szülők foglalkozása némi támpontot adott témánk tárgyalásában. A források több esetben is egyértelmű híradással voltak az adott feleség műveltségét illetően, míg más esetekben csupán a következtetésekre hagyatkozhattunk. Ugyanakkor, ahol tárgyalt témánkra vonatkozóan híjával voltunk az információnak, kevés kivételtől eltekintve, elmondhatjuk,

hogy ha iskolás műveltséggel nem is rendelkeztek, de művelt asszonyok voltak. Annál is inkább, mert a 16-17. században a protestáns lelképásztorok választásában leendő feleségüknek elsősorban nem iskolás műveltsége játszott a legfontosabb szerepet, hanem a bölcsesség, az élettapasztalat, a kegyesség, emellett pedig a háziasszonyi, az anyai és a jó feleséghez szükséges erények. S ha mindezeket még más jellegű ismeretek is kibővítették, az nemcsak férje, de gyermekeik és környezetük számára is többletet jelentett.

Felhasznált irodalom

- ACIDALIUS, Valens (1595): *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse*.
- BAVINCK, H. (1923): *A keresztyén pedagógia alapelve*. Ford. Marton János. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és nyomdai Rt.
- BORNEMISZA Péter (1980) [1584]: Egykötetes prédikációskönyv, In: Nemeskürty István (vál.): *Heltai Gáspár és Bornemissza Péter művei*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- COMENIUS, A. J. (1999): Az anyanyelvi iskola, vagyis népiskola eszméje, a Didactica Magna XXIX. Fejezete. Ford. Dezső Lajos, In: Ködöböcz József (szerk.): *Bibliotheca Comeniana*, 8. köt. Sárospatak, Magyar Comenius Társaság.
- CSÁSZÁR Károly (1911): Budapest, Medgyesi Pál élete és működése.
- DIENES Dénes (2000): Minthogy immár schola mestert tartanak... református iskolák Felső-Magyarországon 1596–1672. Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Sárospatak.
- (2001): Kisfaludi Orbán református prédikátor végrendelete, In: Dienes Dénes (főszerk.): *Sárospataki Füzetek* 2001/1. Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia.
- (2011): Tolnai Dali János könyvtárának töredéke Sárospatakon? In: Imre Mihály–Oláh Szabolcs–Fazakas Gergely Tamás–SzáraZ Orsolya (szerk.): *Eruditio virtus et Constantia II.: tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.
- HEREPEI János (1965): Adatok Keserői Dajka János életéhez, In: Keserői Bálint (szerk.): *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében. Herepei János cikkei I.* Budapest – Szeged.
- KOVÁCS Sándor Iván (1968): *Szepsi Csombor Márton összes művei*. Budapest.
- MAKKAI László (1952): *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MAKLÁRI PAP Lajos (ford.) (1865): Borsodi kánonok, In: Erdélyi János (szerk.): *Sárospataki Füzetek*, Protestáns Tudományos Folyóirat. Sárospatak.

- MEDGYESI Pál (1940): *Lelki Ábécé*. Királyi Magyar Egyetemi nyomda.
- MÉSZÁROS István (1972): *Népoktatásunk 1553–1777 között*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- MISÁK Marianna (2019): „Minden iskolába járó leány gyermektül...” református nőnevelés a 16–19. századi Felső-Magyarországon. Sárospatak, Hernád Kiadó.
- MONOK István (2014): A női könyvtulajdonos, a női olvasó a 16-17. században, In: Papp Júlia (szerk.): *A zoltártól a rózsaszín regényig*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum.
- NEMESKÜRTY István (1958): Bornemisza Péter származása, In: *Irodalomtörténeti Közlemények*. 62, 4. 503–506.
- NAGY Iván (1860): *Magyarország családai czimerekkel és nemzedékrendi táblákkal*, 7. köt. Budapest, Ráth Mór.
- ŐSZ Sándor Előd (2011): Ismeretlen lelkészi könyvtár a 17. század végéről, In: *Református Szemle*. 104, 6. 659–684.
- PÉTER Katalin (2012): *Magánélet a régi Magyarországon*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.
- (1995): *Papok és nemesek*. Ráday Gyűjtemény, Budapest.
- PUKÁNSZKY Béla – NÉMETH András (1996): *Neveléstörténet*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- R. VÁRKONYI ÁGNES (2000): „Felemeljük szemeinket az nagy hegyekre...”, In: Tamás Edit (szerk.): *Erdély és Patak Fejedelemszöny Lorántffy Zsuzsanna*. Sárospatak, Sárospataki Rákóczi Múzeum.
- RITOÓK ZSIGMONDNÉ (ford.) (1962): Miskolczi Csulyak István, In: Klaniczay Tibor–Stoll Béla (szerk.): *Régi magyar költők tára, XVII. század*, 2. köt. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- ROHOSKA József (1901): *Erasmus és a reformáció Luther előtt*. Sárospatak.
- SCHULEK Tibor (1965): Eltemetett Bornemisza adatok, In: *Irodalomtörténeti Közlemények*. 69, 4.
- SZENCI MOLNÁR Albert (1621): *Imádságos könyveczke, melyben szép hálaadásoc és áhítatos könyörgésec vadnac: kinec-kinec akarmelley renden, mindenemű állapattyában és szükségében, naponkint elmondásra hasznosoc és alkalmasoc*. Heidelberg.
- TAMÁS Edit (szerk.) (2000): *Lorántffy Zsuzsanna album*. Sárospatak.
- TARNÓC Márton (vál.) (1987): *Pázmány Péter prédikációi*. Budapest.
- TÓTH István György (1996): *Mivelhogy magad írást nem tudsz...: az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon*. Budapest, MTA Történettudományi Intézete.
- V. LÁSZLÓ Zsófia (2014): Nőoktatás és könyves műveltség a 17-18. században, In: Papp Júlia (szerk.): *A zoltártól a rózsaszín regényig*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum.
- VASZKÓ Mihály (1954): *Komenszky Amos János világnézete és pedagógiája*. Budapest.

Internetes források

- ÁGOSTON István (2005): Miskolci Csulyak Gáspár az első magyar nyelvű állattankönyv író, In: *Collegium Doctorum*. I, 1. 143–158.
<http://dc.reformatus.hu/data/2014/03/12/dc2005.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.02.04.).
- BARTÓK István: Emberek-e a nők vagy sem? Egy 16. századi vita és utóélete, In: *Kaleidoscope*. 2012. 3, 5. http://epa.oszk.hu/02300/02316/00005/pdf/EPA02316_kaleidoscope_2012_5_369-377.pdf
- ERDÉLYI Gabriella (2018): „Nem leszen mostoha anya...” Érzelmi gyakorlatok egy 17. századi református lelkész mostohacsaládjában, In: *Történelmi szemle*. 2018/2.
http://real.mtak.hu/92226/1/erdelyi_gabriella_Alb.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2020.01.21.).
- FARAGÓ Bálint (1909): Szegedi Kis István, In: *Protestáns Szemle*. http://leporollak.hu/egyhtori/cikkek/PS09_421.HTM (utolsó megtekintés dátuma: 2020.09.02.).
- FITZ József (1959): *A magyar nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története*, 2.
<http://real-eod.mtak.hu/1318/2/03276.pdf>. (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.22.).
- SZABÓ András (2014): Női művelődés a 16. századi Magyarországon, In: Papp Júlia (szerk.): *A zsolnártól a rózsaszín regényig: fejezetek a magyar női művelődés történetéből*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum. http://real.mtak.hu/25844/1/noi_muvelodes.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2020.11.26.).

*HOLLÓ László*¹:

The Ratification of the 1932 Accord Relating to the Interpretation of Section 9 of the Concordat Concluded between the Holy See and the Romanian Government on 10 May 1927

Abstract.

Following the Treaty of Trianon, the situation of the Catholic Church operating on the territory of the Kingdom of Romania was regularized within a concordat agreement concluded in 1927 between the Romanian Government and the Holy See as interested parties.

Since due to the compromises Section 9 of the Concordat, addressing the legal situation of the church, became meaningful — a development that parties opposing the Concordat exploited —, the contracting parties agreed on a detailed explanation under an accord drafted in the early 1930s.

Our study presents the thriller-like antecedents and aftermath of the Accord, signed on 30 May 1932 between the contracting parties, relating to the interpretation of Section 9 of the Concordat concluded between the Holy See and the Romanian Government on 10 May 1927. The successive, short-lived Romanian governments could not give effect to the agreement due to the nationalist propaganda heavily present in the media. Abuses arising from the various interpretations eventually led to the appearance of the Accord in the form a decree-law on 2 May 1940.

Keywords: concordat, accord, Holy See, Romanian Government, Roman Catholic Status of Transylvania

¹ University Professor at Babeş-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology, Department of Didactic Roman Catholic Theology, e-mail: hollo_laszlo@ubbcluj.ro.

The paper at hand – meant as a tribute to the 60th birthday of fellow Professor Béla Visky – was originally written in a more simplified form in 2014 in the context of clarifying the ownership of the Roman Catholic Status of Transylvania. A shorter version of the present study was published in Hungarian language in the journal *Studia Theologica Transsylvaniensia*, issue 17/2.²

Following the Treaty of Trianon (“peace by dictation”), the situation of the Catholic Church operating on the territory of the Kingdom of Romania was intended to be settled within a concordat. After lengthy negotiations, this agreement was ultimately signed between the Holy See and the Romanian Government in the city of Rome on 10 May 1927.³ As a result of the negotiating parties’ mutual willingness to compromise, the bilateral agreement was reached subsequent to a highly complicated series of negotiations.⁴ The issue of the church institutions’ legal personality was clarified by Section 9.⁵ The clear and unambiguous establishment of the legal situation of the Roman Catholic Status of Transylvania fell victim to the compromises, which would later give rise to an interminable stream of problems facing the Status and its successor, the Alba Iulia Roman

² HOLLÓ László (2014): A Szenszék és a Román Kormány között 1927. május 10-én kötött konkordátum IX. szakaszának értelmezésére vonatkozó 1932. május 30-ai egyezmény elő- és utótörténetéről. In: *Studia Theologica Transsylvaniensia*. 17, 2. 163–180.

³ Sollemnis Conventio inter Sanctam Sedem et Romaniae Regnum, Vatican, 10 Mai 1927, In: *Acta Apostolicae Sedis*. XXI, 9(15 July 1929). 441–451. <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-21-1929-ocr.pdf> (last accessed: 27 July 2021); publ. in Romanian transl. in: *Monitorul Oficial*, Partea I-a, nr. 126, 12 June 1929. 4479–4486.

⁴ Cf. MARTON József (2014): *A Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegye a 20. században*. Miercurea Ciuc, Pro Print. 57–70; NÓDA Mózes (2008): *Biserica Romano-Catolică din Transilvania în perioada interbelică*. Cluj-Napoca, Studium. 47–81; GOJINESCU, Cristian (2009): Concordatul din 1929 și organizarea cultului catolic în România. In: *Etnosfera*. 1. 25–37.

⁵ “The state recognizes the Catholic Church represented by its hierarchical authorities as a legal person, in accordance with its constitution. Consequently, parishes, chief deaconries, cloisters, chaplaincies, provostries, monasteries, bishoprics, archbishoprics, and other units formed in accordance with canon law are considered legal persons, and the right of ownership to any kind of goods is guaranteed by the state in accordance with the constitution of the monarchy, for the benefit of the Catholic Church as represented by its legal hierarchical authorities.” Sollemnis Conventio, Section 9. [Author’s transl. – All non-English quotations in the paper at hand are translations performed by the author.]

Catholic Diocesan Council of Latin Rite as well as the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania.⁶

1. Antecedents and Conclusion of the 1932 Rome Agreement – The Accord

Following the enumeration of the church institutions with legal personality in Section 9 of the Concordat, the provision that “the other canonically and legally established organizations are legal personalities” must have been a reassuring factor for representatives of the Holy See, but its interpretation in accordance with the contracting parties’ intention encountered insurmountable obstacles in what followed. Although the Romanian Government too assumed that the enumeration of the church institutions included in Section 9 was not restrictive but illustrative, which was thus extended to “further canonically and legally established organizations”,⁷ the provision was not considered relevant – especially by circles associated with the name of a certain university professor in Cluj, Onisifor Ghibu – for Status.⁸ Its activity had such a powerful impact

⁶ The Accord changed the name of the ancient institution, the Roman Catholic Status of Transylvania, to Alba Iulia Roman Catholic Diocesan Council of Latin Rite. Subsequent to its 1948 suspension and the social changes of 1989/90, the Diocesan Council was re-established in 2005 as a charitable foundation under the name Roman Catholic Status Foundation of Transylvania. Cf. HOLLÓ László (2016): Az Erdélyi Római Katolikus Státus tegnap, ma és holnap. In: Holló László (ed.): *Gyárfás Elemér a „civil püspök”. A Gyárfás Elemér halálának 70. évfordulója alkalmából tartott emlékkonferencia előadásai*. Budapest–Cluj-Napoca, Szent István Társulat–Verbum. 26–62, here: 51–55.

⁷ Cf. A Román Külügyminisztérium Jogi Bizottságának 1931. október 30-ai 144. számú jegyzőkönyve. Publ. in: POP, Valeriu (1934): *Acordul dela Roma*. Cluj, Imprimeria Fondul Cărților Funduare. 9–23, here: 18–20.

⁸ Onisifor Ghibu started his fight against the Hungarian churches and religious orders in the early 1920s already, his associated activities being intensified after signing the Concordat. With regard to Status, he called into question its canonicity, inter alia – with some justification, in his view. The canonical foundation of Status was not clear and unequivocal – at least for him – because it had gained its institutional form based on customary law instead of the provisions of the Code of Canon Law. Cf. HOLLÓ László (2009): *A világiak által „vezetett” egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége*. Vol. I. Cluj-Napoca, Egyetemi Kiadó. 120–127.

on public opinion that the short-lived governments between the two world wars were forced to take it into account. Further negotiations became necessary with a view to clarifying the situation. Therefore, by Decree no. 52.202/30 April 1930 of the Ministry of Public Education and Culture, Prime Minister Nicolae Iorga set up a “Committee on Legal History [under Ghibu’s chairmanship] charged with investigating the issue of the Roman Catholic State of Transylvania (!)”.⁹ The Committee concluded that the Romanian state “can issue a ministerial decree to take over the properties that have been owned illegally by the Roman Catholic State of Transylvania (!) for several decades”. Then, subsequent to the takeover, a panel of experts would put forward a proposal for using these properties for the benefit of “the canonically and legally established institutions of the Catholic Church, the University of Cluj, and the Romanian state”.¹⁰

The otherwise well-balanced Prime Minister was also carried away by Ghibu’s enthusiasm since he sent him to Rome on 15 July as his special envoy to “inform the Holy See and elaborate on our views and give them to understand that a difference of opinion in this vital question for Romania could have consequences that we would like to avoid at all costs”.¹¹ Ghibu returned empty-handed from Rome. He suggested that the Committee on Legal Affairs of the Foreign Ministry should be consulted with regard to the international legal aspects of the matter. The Committee drafted a detailed resolution, wherein it was very critical of the conclusions drawn by the Committee on Legal History. It was of the view that the implementation of proposals should be “necessarily

⁹ GHIBU, Onisifor (1934): *Acțiunea catolicismului unguresc și a Sfântului Scaun în România întregită*. Raport confidențial înaintat M. S. Regelui Carol II cu CLXXVII + 45 de acte și documente. Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul”, 1.

Concerning the elucidation of the concept of the Roman Catholic Status of Transylvania, we must consider the deliberately manipulative Romanian translation of the Roman Catholic *Status* of Transylvania (Ro: *Statusul Romano-Catolic din Transilvania*) as Roman Catholic *State* of Transylvania (Ro: *Statul Romano-Catolic din Transilvania*) to be a malicious attempt at misinterpretation that can be traced back to Onisifor Ghibu’s initiative and that he used in various studies and articles – this must be especially the case since no one had used before the term “State” given that an essential conceptual difference is lying between the two designations. Cf. HOLLÓ László (2009), 56–57.

¹⁰ GHIBU 1934, 1–14; here: 13–14.

¹¹ Ordinance No. 42.362 of 18 July 1931 of the Romanian Ministry of Foreign Affairs. Publ. in: GHIBU (1934), 16.

preceded by a prior consultation with the Holy See as the latter could otherwise contend that the Romanian state has violated the Concordat”.¹²

While Prime Minister Iorga had been oriented so far – especially under Ghibu’s influence – rather towards a unilateral solution to the issue of the Status, inasmuch as he was ready to put a ban on the Status meeting to be held on 19 November 1931,¹³ he would thenceforward turn towards open discussions conducted with the Holy See as the right solution. However, Ghibu was not the one to be tasked with conducting these discussions.¹⁴ He ordered Foreign Minister Dimitrie I. Ghica to withdraw the assignment from Ghibu “due to lack of tact shown towards the superiors” and “to have the next Cabinet meeting entrust someone else with the delicate mission to Rome, someone who has a different kind of approach to hierarchy and to the most elementary attitude of politeness”.¹⁵ With his Ordinance No. 66.172¹⁶ issued on 27 November 1931, Foreign Minister Ghica withdrew the assignment from Ghibu, and reassigned the task to Minister of Justice Valeriu Pop through Ordinance No. 73.676 of 22 December.¹⁷

¹² Protocol No. 144 of 30 October 1931 of the Foreign Ministry’s Committee on Legal Affairs.

¹³ Foreign Minister Dimitrie I. Ghica and Latin Archbishop of Bucharest Alexandru Cisar interceded with Iorga – presumably at Gyárfás’s request –, subsequent upon which the Ministry of the Interior lifted the ban in the last moment and allowed the Status meeting to be held. Cf. IORGA, Nicolae (1939): *Memorii. Încercarea guvernării peste partide (1931–2)*, Vol. VI. Bucharest: Tiparul Așezământul Tipografic „Datina Românească” Vălenii de Munte, 232–233.

¹⁴ The fact that he has come to know Ghibu’s exaltation fuelled by nationalism is reflected by one of his references made during his speech at the Senate on 12 February 1932, when he formulated his opinion with a subtle touch of elegance and politeness: “Mr Ghibu is a highly enthusiastic, learned man, who has almost mystical deep convictions, but who – although dealing with history – has no *sense* of history that would prompt him to look at things from several perspectives at the same time. He is a man who attacks and fights, and he wrote a book that we can all benefit from.” *Az Erdélyi Katholikus Státus a Szenátus előtt. Gyárfás Elemér világi elnök beszéde és N. Iorga miniszterelnök válasza a Szenátus 1932. február 12-iki ülésén*. Cluj/Kolozsvár. Különlenyomat az „Erdélyi Tudósító” 5. számából, 1932, 26. Offprint from *Erdélyi Tudósító* 1932/5, 26.

¹⁵ Prime Minister Nicolae Iorga’s letter to Foreign Minister Dimitrie I. Ghica, dated 18 November. Publ. in: POP 1934, 26.

¹⁶ Dimitrie I. Ghica’s Ordinance No. 66.172 of 27 November 1931 addressed to Onisifor Ghibu. Publ. in: POP 1934, 27.

¹⁷ Cf. POP 1934, 28.

Negotiations commenced in Bucharest. On behalf of the apostolic nuncio, besides Bishop Gusztáv Károly Majláth, the official position of the Executive Board of Status was represented by Elemér Gyárfás, the secular Chairman of Status, and András Balázs, the rapporteur of Status. Conciliation negotiations ended on 7 May 1932 with a seven-part agreement that was mutually signed by the parties.¹⁸

It has repeatedly been confirmed – as so many times since then – that the word of politicians should not be accepted without reservations. Indeed, during the negotiations in Rome, Minister of the Interior Valeriu Pop, normally viewed by Status as “a man with a sense of justice and a Catholic mindset”, abandoned the Bucharest agreement signed by himself and reopened the negotiations on an entirely new footing. Gyárfás must have been expecting that because on 14 May, before travelling from Bozieș to Bucharest, he wrote Bishop Majláth that: “in any event, I am leaving here ready to continue my travel to Rome in case of emergency”.¹⁹ Indeed, he had to travel all the way to Rome so that he can give effect there to the position of Status represented during the Bucharest negotiations.

Cardinal Eugenio Pacelli and Minister of Justice Valeriu Pop concluded the Accord in Rome on 30 May 1932.²⁰ This deprived the institution of Status of its autonomous nature and in spirit of canons no. 1520–21 of the 1917 Code of Canon Law transformed it into Diocesan Council. With respect to its assets, Section 2 stated that the property rights of Status should be placed under the administration of the Alba Iulia ordinary, while Section 5 declared that all assets under the ownership and management of Status as at 1 January 1932 were “ecclesiastical goods”, and, applying the principles

¹⁸ Archives of the Roman Catholic Status of Transylvania (hereinafter as: ERKSL [Hu]), IV/4 h. box 6, bundle of 1932: *Az 1932. május 7-ei hét pont.*

¹⁹ ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: *Gyárfás 1932. május 14-én Majláth püspökhöz intézett levele.*

²⁰ Accord concernant l'interprétation de l'art. IX du concordat du 10 mai 1927 entre le Saint-Siège et le Gouvernement roumain. In: *Acta Apostolicae Sedis*, Annus XXIV – Vol. XXIV. Num. 7, 1 Iulii 1932, 209–218; at: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-24-1932-ocr.pdf> (last accessed on: 24 July 2021).

On the events of the final days of negotiations towards concluding the Accord, see: CSUCSUJA István (2012): Gyárfás Elemér az 1932. évi római tárgyalásokon. In: CSUCSUJA István: *Sokarcú örökség. Tanulmányok, laudációk, gyászbeszédek.* Kolozsvár, Kriterion. 63–69.

of the document of establishment, it guaranteed proprietorship for the benefit of the funds, which it enumerated.²¹

In his book *Acordul de la Roma*, Valeriu Pop explains the rationale behind the choice of formulation. In his opinion, the ecclesiastical nature of the properties cannot be called in question. That being the case, the Holy See would never agree on their nationalization. This wording, however, provides the opportunity that, based on a potential subsequent search for and examination of the charters (Maria Theresa's charters) not yet available at the time of the signature, in case those would confirm that the queen had founded them for more general Catholic or educational purposes instead of strictly for serving the Roman Catholic Church, then they could be seized and taken over – with the prior consent hereby given by the Holy See – by the Greek Catholic Church, the Romanian state's Ministry of Education, or perhaps to serve further purposes.²²

The Accord required painful compromises on the part of Status. The more than three centuries old institution of Status, solicitously guarding its independence throughout the history against both the state and the bishop, was now transformed into a consultative body. It waived its permanent residential right to the sacristan's apartment pertaining to the University Church managed by the Piarists in Cluj and handed it over to *Regele Ferdinand al României University*. At the same place, in the name of "fraternal solidarity", the Accord allowed a Greek Catholic liturgy to be held on Sundays as well as on church and public holidays, where the Greek Catholic Ordinary of Cluj–Gherla appointed the priest but the Alba Iulia Ordinary of Latin Rite paid for the services. Despite the inevitable compromises, signing the Accord was of paramount importance for Status since the attacks on the institution prior to signing it might have been unstoppable.

2. How the 1932 Rome Accord Came to Be Enforced

One might think that by signing the Accord the case of the Roman Catholic Status of Transylvania and of the institution transformed into the Council of the Alba Iulia Roman Catholic Diocese of Latin Rite found a point of equilibrium. But this situation did not exist at all.

²¹ For a description of the funds, see: HOLLÓ 2016, 26–62; here: 60–61.

²² Cf. POP 1934, 135–143.

In the two legal actions of Status brought against the Romanian state's Ministry of Agriculture starting from the early 30s, the Ministry assisted by Ghibu successfully went on – despite having signed the Accord – with its “campaign” of bringing arguments aiming to question the legal personality of Status.²³

The Accord was obviously not a satisfactory solution for Ghibu – it only reinforced his attacks. He did and could carry on with his dealings, all the more so because his propaganda campaign run for several years in the “interest” of the state, against the Transylvanian Roman Catholic Church of Latin Rite, put him in a position that at his proposal the Ministry of Culture had the authority to transfer the properties of the church, especially of Status and of the religious orders (the Premonstratensians, the Minorites), one after another in the land register – without consideration of the land register practice. In the first round, properties were transferred in the land register to the name of the University of Cluj.²⁴ Acting in the spirit of a culture of compliance, Status sought to enforce its rights before the court and appealed against all illegal measures. Elemér Gyárfás, the secular Chairman of the Diocesan Council, acted in his capacity as a lawyer before the various courts as well as a senator in the parliament and made use of his connections in his selfless, heroic efforts and perseverance to defend on every forum the properties of both the Diocesan Council and the religious orders.

²³ The basis of the lawsuit was that Status leased out an area of its Kolozsmonostor (Ro: Cluj-Mănăştur) estate to the Academy of Agriculture (of Cluj) for 30 years starting from 1897. Following the Treaty of Trianon (“peace by dictation”), this lease agreement came to be inherited by the Romanian state. Up until the enactment of the Land Act, it paid for the lease on a regular basis; however, it stopped paying altogether from that point on. This was the reason why Status launched a lawsuit, against which Ghibu – as a self-proclaimed representative – took upon himself the tasks of data collecting, forging, making misstatements, etc., which is repeatedly and clearly demonstrated in Pop Valeriu’s book entitled *Acordul de la Roma*. Cf. also: MÉSZÁROS Cirill (1932–1933): Kritikai csevegések O. Ghibu Róm. Kath. tárgyú adatairól I–XIII. In: *Erdélyi Tudósító*. XV, issues: 11–14, 17, 19, 21, 23–24 and *Erdélyi Tudósító* XVI, issues: 2, 4, 6, 10; BALÁZS Sándor (2005): *Onisifor Ghibu – alarc nélkül*. Cluj-Napoca, Komp-Press. 129–147.

²⁴ GHIBU 1934, XXXV–XXXVI.

2.1 The Four-Member Committee Established for Settling the Affairs of the Catholic Church

In the 1930s, acting under pressure from Greek Catholic bishops seeking to clarify the unfortunate situation and manage the distribution of assets under Status ownership, several initiatives were launched by the apostolic nuncio on the one hand and by the government on the other, such as the ad hoc idea of setting up a six-, three-, or four-member committee.

By reason of the Hungarians in Transylvania joining the National Renaissance Front, Minister for Minorities Silviu Dragomir invited Bishop Áron Márton to a meeting on 7 January 1939 along with two Protestant bishops and two leading Hungarian politicians. In exchange for joining the Party, he promised “the fulfilling of several important requests put forward by the Hungarian minority, inter alia, settling the matters of Status, the issue of the 1932 Vatican Accord and of the religious orders, all within a period of three-four weeks”.²⁵

The idea was to have a four-member committee of lawyers – with two members appointed by the government and two members by the church – work out a unanimously adopted or at least a bridging, compromise solution. After the representatives of Status agreed to the proposal for solution, a political agreement was reached on 17 January with regard to the Hungarians in Transylvania joining the National Renaissance Front. According to Gyárfás’s report, “this proposal was one of the main reasons why the leading personalities of the Hungarian Catholics in Transylvania, acting contrary to their principles, accepted to take on a role in the so-called Romanian front”.²⁶ At the Board meeting held on 11 February 1939, Gyárfás presented the plan of establishing a four-member Conciliation Committee. The Board of Directors suggested the bishop to appoint secular Chairman Elemér Gyárfás and Board member Ignác Bartha to the Committee on the part of the church.²⁷ Their appointments were announced both to Apostolic Nuncio Andrea Cassulo and to Minister for Minorities Silviu Dragomir.

²⁵ Archdiocesan Archives of Alba Iulia (hereinafter as: GyÉL [Hu]), 586/4–1939: Áron 1939. március 18-iki levele Andrea Cassulo nunciusnak. Publ. in: Marton József (ed.): *Márton Áron hagyatéka 14. kötet. Márton Áron. Egyházi belső ügyek*. Miercurea Ciuc, Pro-Print. 40–46.

²⁶ ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS Elemér: *A megoldásra váró erdélyi katolikus egyházi kérdések ügyében kiküldendő négyes bizottságra vonatkozó újabb fejlemények*, 1–2.

²⁷ ERKSL 4/a, vol. 89: *Az igazgatótanács 1939. február 11-ei jegyzőkönyve*, 114.

The commencement of the four-member committee's operation came up against an unexpected complication since the nuncio intended to name the members of the committee on the part of the church all by himself and insisted that one of the two Catholic members of the committee should be a Romanian Greek Catholic, as "Romanian Greek Catholics also have some requests to be met with respect to the disputed ecclesiastical properties".²⁸ On 17 February, the Minister for Minorities passed the blame onto the Holy See for the delay in fulfilling the obligation undertaken in the Accord. Urged by the government, the apostolic nuncio appointed Greek Catholic Bishop Iuliu Hossu and Latin Catholic Bishop Áron Márton to the committee. Áron Márton summarized his position on his appointment in three points and made it known to the nuncio as well as the Minister for Minorities. First, he did not consider the bishops' commissioning as a viable solution since they lack the necessary expertise for solving complex legal issues; second, he was of the view that a Greek Catholic cannot be named to the committee; finally, he insisted on his own candidates, otherwise he could not accept participation in the committee on the Latin side.²⁹ Embracing Bishop Áron Márton's position, Minister for Minorities Silviu Dragomir informed the nuncio that the government could not accept the appointments due to the above reasons. In his response given in the second half of March, the nuncio named Gyárfás and, as a representative of the Greek Catholic interests, Greek Catholic University Professor Camil Negrea.³⁰ Minister for Minorities Dragomir placed this document *ad acta*, and on 18 April told Elemér Gyárfás that the opinion set forth by the expert committee of lawyers was meant to facilitate the peaceful settlement of contentious issues. However, including the representation of Romanian Greek Catholic interests had put him in an awkward position

²⁸ ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS: *A megoldásra váró*, 1

²⁹ ERKSL 4/a, vol. 89: *Az igazgatótanács 1939. március 14-ei jegyzőkönyve*, 151.

³⁰ On the Roman Catholic side, one could hardly expect Negrea Camil's assistance in clarifying the legal status of the properties since Negrea, as the Rector of the University of Cluj, initiated in the University Senate the takeover by the state of some of the Status properties, such as the University of Cluj and the Piarist Church, as early as 1924. Indeed, the transfer in the land register took place. Cf. GHIBU 1934, 233. What is more, in one of the ongoing lawsuits, he represented at a court hearing the opposing litigant party of Status, Onisifor Ghibu. Cf. ERKSL, 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS: *A megoldásra váró*, 4.

since his competence as a Minister for Minorities no longer existed now, and the case was going beyond the powers conferred upon him.³¹

On 29 March, the nuncio informed Bishop Áron Márton too about the appointments. Although the bishop represented his previously expressed position and protested against the decision, he eventually yielded to the nuncio's pressure and agreed to ask Elemér Gyárfás to get in touch with university Professor Negrea Camil so as to listen to his arguments concerning the Greek Catholics' requests. Given that, as per the minutes of the Board of Directors meeting held on 12 April, "an in-depth discussion – commensurate with the importance of the question – began", and the Board "expressed its greatest concern over this plan", the bishop asked to have the justification for his procedure recorded in the minutes. He considered it important to make a concession to the nuncio without jeopardizing their cause. He chose to do so because, on the one hand, the nuncio – due to a series of intentional misinformation – believes that the Board of Directors acts based on political considerations and not in the spirit of the church, and this misconception must be corrected. On the other hand, as a result of the nuncio's conduct, Status would eventually need to turn directly to Rome with a view to defending its rights against the Greek Catholics, and then they can claim to have already taken this road in obedience to the nuncio. To address all concerns expressed, he stressed that "1./ his position on the contentious issues is that he would not give up on a single brick or furrow constituting their rightful property; 2./ without the Board's knowledge, he would take no action at all that might substantially affect their cause". With touching honesty and in an almost solemn-like tone evoked by times of hardship, he reassured the Board as follows: "Any assumption implying that our public interests (of the Status members) must be defended against the bishop is offensive to the bishop's person and viewpoint. Everyone should know that the bishop is just as Catholic and Hungarian as any other person. The principles and aspects of divine law and truth guide all my actions, wherefore I kindly ask you to openly raise any possible concern, because I would not allow myself to have the Board cover for the bishop, should the occasion arise, against its better judgment."³² At the bishop's request, Gyárfás contacted Negrea by way of a letter written on the very same day, mentioning the nuncio's request conveyed

³¹ Cf. ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS: *A megoldásra váró*, 4.

³² ERKSL 4/a, vol. 89: *Az igazgatótanács 1939. április 12-ei jegyzőkönyve*, 171.

through the bishop. In his response sent on 20 April, Negrea made it clear that no preparations had been made regarding the assignment and that the nuncio had appointed him as a negotiating partner without prior request. "As I have not been commissioned by anyone so far to look into certain issues of interest to the Catholic churches, I deem it inopportune to take part in the relevant discussions already. Should I be assigned by any competent entity, I will notify you immediately so that we can start the discussions, within the limits of the assignment, of course."³³

Minister for Minorities Dragomir did not see it befitting to refuse in writing the nuncio's second appointment as well, which is why he asked him in person to change his position based on the previous arguments. In the meantime, Bishop Áron Márton visited Greek Catholic Bishop of Cluj Iuliu Hossu and told him that he had been extremely embarrassed by the Greek Catholics' interference. Bishop Hossu argued that it was still better if the Greek Catholics obtained the assets than letting the schismatics get hold of them and that they, as born Romanians, could perform an invaluable service in protecting those assets. And their participation in the Committee would also nicely document Catholic solidarity. However, in response to Bishop Áron's decided manner, he made a promise to suspend their claims until the Latin Catholics' dispute with the state is not fully settled.³⁴

As the nuncio's pro-Greek Catholic stance had become evident, Elemér Gyárfás headed for Rome on 15 May to make inquiries and provide information about the pending matters of Status at the Vatican Secretariat of State. He had the opportunity to meet the rapporteur of the cases at issue as well as the Cardinal Secretary of State and his Deputy. Based on the negotiations conducted, he could establish that the Greek Catholics had made use of their connections to create barriers to the unreserved recognition and strong representation of Status's rights on the part of the Holy See. Although their benevolence seeking the protection of Status's interests had remained unchanged, they still considered that concluding an agreement with the Greek Catholics, even through sacrifice, would be the easiest way to settle the case.³⁵

³³ Negrea's letter qtd. in: ERKSL 4/a, vol. 89: *Az igazgatótanács 1939. május 9-ei jegyzőkönyve*, 199.

³⁴ ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS: *A megoldásra váró*, 5

³⁵ ERKSL 4/a, vol. 89: *Az igazgatótanács 1939. május 9-ei jegyzőkönyve*, 199.

On 16 June, Bishop Áron Márton accompanied by Elemér Gyárfás paid a visit to the nuncio, who made them known that the Greek Catholic bishops yielded to his persuasion and resigned themselves to the idea of not having any Greek Catholic in the four-member committee. Given the fact that the nuncio had previously committed himself far too much before the government to defending the Greek Catholic interests, they agreed that he would appoint Prelate Anton Durcovici, Latin Vicar-General of Bucharest. This measure may have seemed as if, instead of a second secular lawyer, a canonist were appointed to aid Gyárfás.

All the same, the nuncio had not entirely given up on representing the Greek Catholic position. He asked them to yield – while retaining ownership – the Piarist, i.e. the University Church to the Greek Catholic Bishop of Cluj. Gyárfás explained the moral impossibility of fulfilling the request considering that the building at issue is exactly Status's church, underneath which the most prominent personalities of Status are entombed in the crypt. Bishop Áron Márton meant to convey that in case they need further churches, they should make sacrifices and build for themselves. The Latin Catholics had already yielded two churches: the Minorites' Church and the Kolozsmonostor [Ro: Cluj-Mănăştur] Abbey. Finally, he added that "handing over the church building would create such an unrest among members of the congregation that he cannot take responsibility for the consequences, and so he asked for setting aside the attempt and the plan altogether".³⁶

2.2 The Activity of the Four-Member Committee

Once the representatives of the Diocese of Transylvania had accepted the appointment of Prelate Anton Durcovici, the final hurdle was crossed, and the four-member committee could embark on its mission. The constituent meeting took place on 7 October 1939, and conciliation work lasted until 10 February 1940 in the framework of a total of 11 meetings. Since no official minutes were kept of the conciliation process despite Gyárfás's repeated urgings, he would keep "records" of each meeting – commensurate with the seriousness of the case –, which have thus become extremely valuable

³⁶ ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS Elemér: *Jegyzőkönyv a négyes bizottság ügyében június 16-án folytatott megbeszélésről* (17 June 1939), 2–3.

sources of the work performed by the four-member committee. In what follows, these records will form the basis of summarizing the course of negotiations.³⁷

Roman Catholic interests were thus represented by secular Chairman Elemér Gyárfás and Vicar-General Anton Durcovici, Prelate of Bucharest, while the state delegated presidents of chamber Lucian Borcea and Ioan Garoiu from Sibiu and Braşov respectively. Ministries interested in the legal dispute also represented themselves: the Ministry of Education, the Ministry of Public Health, the Ministry of Culture, and the Ministry of Agriculture delegated Titus Dragoş, Slave Avramescu, Nicolae Russo-Cruţescu, and Constantin Bălăcescu respectively, while the Ministry for Minorities was represented by lawyer Corneliu Rudescu. One might conclude that ambassadors of the Roman Catholic interests did not find themselves in an easy position in this scenario. They were tasked with defending Status and the cause of the Catholic Church in the face of overwhelming odds embodied by seven well-prepared lawyers. Besides that, the nuncio instructed them regarding the code of conduct they need to follow as members of the committee, according to which they should carry on negotiations in the most considerate manner, in the spirit of understanding and conciliation, while – pursuant to the explicit instructions of the Holy See – they should not make the slightest concession in matters concerning the validity of the Accord and the religious orders' legal personality under public law. It may also be noted that Gyárfás had an unquestionable position of advantage over the government's lawyers. As its secular Chairman and a lawyer, he had been representing Status as well as the case of the religious orders' real estates in countless proceedings for almost twenty years, which made him the absolute expert of the subject.

Minister for Minorities Silviu Dragomir opened the constituent meeting by stating that the government hoped to resolve the legal disputes that had arisen with the Catholic Church in the spirit of understanding and conciliation shown towards the minorities. He would welcome a unanimous solution delivered by the Committee, but where this is not a possible option, they should at least seek bridging solutions.

³⁷ ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS Elemér: *Feljegyzések a katolikus egyházi testületek és szervezetek jogvitáinak rendezése céljából alkotott négyes bizottság 1939. október 7-e és 1940 február 10-e között tartott 11 üléséről* (hereinafter as: *Feljegyzések I–XI* [Hu], with indication of the meeting's date).

When discussing the procedures that the Committee should follow throughout its work, President of Chamber Borcea suggested obtaining at first the certified copies of the land register extracts in respect of all properties at issue as well as the laws, royal charters, and government decrees that had been regulating the legal status of these immovable properties over the centuries. Gyárfás expressed his opposition to this proposal, considering the acquisition of the above-listed documents an unjustifiable move. He argued that the Law on Cults had not only repealed the laws opposing it but had also provided that “by virtue of this law, all laws, regulations, statutes, decrees, and provisions of any nature in force prior to the promulgation of the present law shall be hereby repealed”.³⁸ He did not recommend asking for the land registers, nor drawing up a list of pending lawsuits because “he has all data collected on the lawsuits and legal disputes of over a hundred in number, yet this list is not complete as new notifications are received on a daily basis”.³⁹ As an expert on the subject, he pointed out that the numerous lawsuits and legal disputes are based on a few contentious issues. In case the Committee takes a stand on these fundamental points of principle, a significant part of the concrete legal disputes would be resolved. Based on the proposal, the Committee agreed to address the matters of principle before looking into the particular legal disputes. It is indicative of Gyárfás’s competence that he immediately handed over the written list of the eight issues of principle to be solved in the ongoing cases of the Catholic Church. These are as follows: (1) Can legally binding land registrations be modified without consideration of the land register practice? (2) Is the Accord regulating the legal personality of Status valid and binding? (3) Do religious orders have legal personality, and, if they do, is it of public or private in nature? (4) How should Section 15 of the Concordat⁴⁰ be

³⁸ Legea pentru regimul general al cultelor, Art. 49. In: *Monitorul Oficial al României*, Partea a I-a, no. 84, 12 April 1928.

³⁹ *Feljegyzések* I, 3.

⁴⁰ “Patronage rights and obligations of any nature shall be abrogated without any compensation. Sacred buildings, parish houses and their accessories, and other goods donated to the church by the patron a) shall remain entirely in the property of the legal persons indicated in Section 9 if registered in their name in the land registry, or b) shall remain in the property of the church, made available for the use of the parishes, if registered in the name of the patrons. In case a parish ceases to exist canonically as well as legally, then the former patron – provided that it is the State or a state institution – shall have entire disposal of the properties; and in case this is a private party, then the above-indicated buildings and properties shall remain in the ownership and use of the Church” (Sollemnis Conventio, Art. XV).

interpreted with regard to the properties held by an ecclesiastical body at the time of its conclusion, although not being the owner according to the land register? (5) Is the diocesan bishop entitled to proceed in matters concerning the assets belonging to ecclesiastical bodies and foundations on the territory of his diocese? (6) Are transfer agreements concluded between the churches and the Hungarian state valid with regard to school buildings? (7) Does the Minister of Education have the right to prescribe denominational schools' language of instruction in the sense of Section 19, paragraph 3⁴¹ of the Concordat? (8) Does the Minister of Education have the right to prescribe the language of religious education in the sense of Section 20, Article 1⁴² of the Concordat?

The fundamental points of principle brought forward make it obvious even for a layperson why the establishment of a committee was necessary in order to settle the legal disputes of the Catholic Church bodies and organizations. Contemporary state institutions denied Catholic Church institutions (Status, religious orders, parishes) the right to property and did not implement the various articles – favouring church institutions – of the Concordat and of the laws.

Members of the Committee agreed on giving priority to two specific questions, i.e. the validity of the Accord and the legal personality of the religious orders. On Borcea's further proposal, they did ask the land registers from Gyárfás after all, along with documents and studies that church institutions had published in print in defence of their case, and they also asked for the compilation of a list including the specific legal disputes.⁴³

At the next meeting, held on 7 November, Gyárfás – at the Committee's request – outlined the background of the conclusion of the Accord. He presented document no. 12.052 issued by the Ministry of Foreign Affairs – as a forum entitled to interpret international treaties – to Status on 31 June 1933, in which it declared the Accord to be final, of legal force, and binding. Likewise, he presented document no. 87.058 issued along similar lines by the Ministry of the Interior on 6 November 1933 to Transylvanian

⁴¹ "All schools of the religious orders and congregations shall be placed under the authority of the competent bishop while retaining the right to establish the language of instruction" (*Sollemnis Conventio*, Art. XIX, 3. §.).

⁴² "The Catholic Church has the right to provide religious education to the Catholic children of all public (state) and private schools in the Kingdom; this religious education shall be provided to them in their mother tongue" (*Sollemnis Conventio*, Art. XXX, 1. §.).

⁴³ *Feljegyzések* I (7 October 1939), 3–6.

courts, at the same time pointing out that the courts had not accepted it nonetheless in the course of the hearings, and they had arbitrarily declared the Accord invalid in the absence of ratification by the parliament.⁴⁴

He went on to explain that – as indicated by its title: *Commentarium Officiale Accord concernant l'interprétation de l'art. IX du concordat du 10 mai 1927 entre le Saint-Siège et le Gouvernement roumain* – it deals with the interpretation of Section 9 of the Concordat. The contracting parties agreed under Section 22 that “all difficulties and contentious issues that may arise in relation to the interpretation of the present Concordat will be resolved by mutual agreement between the Holy See and the Government”,⁴⁵ wherefore it needs no separate ratification by the parliament. On the strength of the above arguments and the presented documents, the Committee – provided that their original draft as well as the document including the Ministry of Foreign Affairs’ decision to publish the text of the Accord in the Official Gazette can be found in the Archives of the Ministry of Foreign Affairs – unanimously accepted the Accord as valid. Lawyer Rudescu was tasked with the job of obtaining the documents.⁴⁶

At the third meeting, held on 10 November, Rudescu reported that the Ministry of Foreign Affairs had sent the text of the Accord to the Official Gazette under document no. 40.831 of 30 July 1932 but asked for its publication in the non-official part of the Gazette. Therefore, the Committee, in a bid to forestall all objections that may be raised in the future, suggested its publication in the form of a new decree-law.

Over the course of the subsequent sessions, an agreement could be reached with respect to the legal personality of religious orders only after lengthy negotiations. However, making a decision as to whether this legal personality is of public or private nature was postponed until the next meeting that was to be held on 23 November.⁴⁷

In his memorandum attached to the notes on conciliatory meetings number 4 and 5 held on 23 and 24 November respectively, Gyárfás pointed out that the discussions conducted during the last two meetings had not brought them any closer to the solution, and negotiations had begun to lose momentum. He believes the reason behind

⁴⁴ *Feljegyzések* II (7 November 1939), 1.

⁴⁵ *Sollemnis Conventio*, Art. XXII.

⁴⁶ *Feljegyzések* II (7 November 1939), 3–6.

⁴⁷ *Feljegyzések* III (10 November 1939), 1–3.

this could be that, due to the recent change of government, the representatives of the various ministries refrain from taking a position that might be contrary to the intention of their future superiors. In his view, the greatest difficulty lies in the fact that no commonly accepted minutes were drafted during the negotiations so far. At his proposal, Rudescu undertook to make use of his notes and draw up the minutes.⁴⁸

Despite the promises, the minutes were never completed. Therefore, within the framework of meeting no. 6 held on 7 December, specifications were provided about the format and method of notation of the minutes. Its form should be that of a so-called “journal” kept in chronological order, which should be completed by a legally accurate resolution on the particular legal positions.⁴⁹ This meeting as well as the following one, meeting no. 7 held on 8 December, revisited the point discussing the legal personality of religious orders. The main driver behind the difficult conciliation agreement was best illuminated by Rudescu’s statement, who – also relying on Minister for Minorities Dragomir’s viewpoint – was of the opinion that “we should be seeking a solution so that a certain portion of the disputed assets can fall to the share of the state, because he believes that in the general atmosphere created by Ghibu this is the only way for the government to justify in the Romanian’s public’s eye the large concessions made for the religious orders”. In the context of seeking a compromise solution, Borcea and Rudescu suggested “to cede the Cluj, the so-called University Church to the university and the Greek Catholic Church”.⁵⁰ Gyárfás outlined the legal situation of the church, which in his view was beyond dispute since Status clearly retained ownership of the church at the time of selling the university’s land to the Hungarian state. Also, he pointed out that cession is not an option from a moral standpoint either because Status has deep ties to the church considering that its prominent personalities are entombed in the crypt located underneath the church building.

Just how important the properties of the religious orders were for the state was also demonstrated by the lengthy, exhausting debate that took place at meeting no. 8 held on 20 December, in the course of which the government’s lawyers continued to push through their interests in this respect. Lawyer Avramescu consistently held that

⁴⁸ ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: *Gyárfás Elemér 1939. december 2-i levele az igazgatótanácsnak.*

⁴⁹ *Feljegyzések* VI (7 December 1939), 2.

⁵⁰ *Feljegyzések* VII (8 December 1939), 5.

since the Premonstratensians lack legal personality, “the Ministry of Public Health definitely lays claim to Băile Felix [thermal spa resort] and is not willing to give up on it”.⁵¹ Gyárfás demonstrated his heroic patience and perseverance and practically encouraged himself when he remarked in his letter attached to the notes on the meeting that “the situation on the ground does not engender excessive optimism, but perhaps there is not sufficient justification at the present time for adopting an inflexible approach either that would spoil everything; we should instead make repeated attempts at the favourable conclusion of the negotiations during the meeting to be held on 26 January”.⁵²

Concerning the legal status of the religious orders, government representatives insisted on reaching a compromise solution that would consider three categories of orders: (1) orders whose legal personality would be recognized under certain preconditions, and so they may have ownership of real estate; (2) orders whose legal personality cannot be recognized due to the low number of their members or the lack of public interest activities; (3) orders whose activity is not considered desirable by the state, wherefore they can no longer operate.⁵³ The categorization of religious orders would be performed by the state, whereby it goes without saying that the real properties of the orders falling in the latter two categories would be automatically subject to nationalization.

In Cluj on 7 January 1940, Minister for Minorities Silviu Dragomir put forward an “out-of-court” proposal for settling the legal situation of the religious orders. He requested that the church should willingly cede the buildings of the Piarist Gymnasium in Sighetu Marmăției, the Minorites’ Gymnasium in Șimleu Silvaniei, and the Premonstratensian Gymnasium in Oradea. After consultation with the superiors of the religious orders and the Board of Directors, Gyárfás paid a visit to Dragomir and informed him that the orders could not give up on any immovable property without causing serious moral damages in the public opinion of the congregations concerned. Looking for solutions through compromise, he saw as the only option if the state – when settling the legal personality of the orders – had guaranteed the ownership of those properties alone that were de facto in their possession when the Concordat was ratified. This way, the buildings of the Minorites’ Gymnasium in Șimleu Silvaniei and the Piarist Gymnasium

⁵¹ *Feljegyzések* VIII (20 December 1939), 7.

⁵² ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: Gyárfás Elemér 1939. december 9-i levele az igazgatótanácsnak.

⁵³ *Feljegyzések* VIII (20 December 1939), 8.

in Sighetu Marmației – the former was expropriated by the Romanian state on 19 July 1919 while the latter in September 1920 –⁵⁴ would not be included in the settlement agreement and could be retained for the benefit of the state.⁵⁵

At meeting no. 9 held on 26 January 1940, the Committee continued to discuss the issue of the religious orders' legal personality. After the presentation of several dissenting opinions, lawyer Avramescu spoke out the truth when he explained that the issue of legal personality could not be decided based on reasons of principle, but the financial consequences of recognition should also be taken into account – because if the legal personality of a particular religious order is recognized, then “it can also retain its possessions, and the state will be deprived of its right of claiming them, in addition to which it might even be forced to return whatever it had taken from it, and that would be completely inadmissible. He cautions the Committee that assets in the range of 100 million [lei] are at stake here.”⁵⁶ Hence, the Committee failed once again to find a common ground.

Negotiations resumed the following day, on 27 January, but this time things moved ahead rapidly. Regarding the legal situation of properties resulting from patronage relationships, they reached an agreement without undue delay. Accordingly, they drew up a bill containing five paragraphs providing for the settlement of the matter, and pursuant to its point 5): “In case there is lack of documentary evidence supporting the legal relationship with respect to the patronage, then 40 years of commonly acknowledged, undisturbed, and continuous possession shall constitute legal protection for the legal relationship of patronage until evidence to the contrary is found.”⁵⁷ On the subject of arbitrarily and unilaterally, incorrectly entered land registry items, they also came to an agreement: if the denominational character of a school can be proven, then it shall remain in the property of the church. However, the Committee could not achieve a consensus in the question of the bishop's right to the representation of Catholic organizations, institutions,

⁵⁴ Cf. SZABÓ M. Attila (2015): *Magyar oktatási intézmények a Magura aljában. A szilágyosmlyói gimnázium története*. Odorheiu Secuiesc [no publ.], 71; VICZIÁN János (2003): *Máramarosszigeti Piarista Gimnázium* (entry), In: Viczián János (ed.): *Magyar Katolikus Lexikon*. Vol. VIII. Budapest, Szent István Társulat. 597.

⁵⁵ *Feljegyzések* IX (26 January 1940), 1.

⁵⁶ Op. cit. 6.

⁵⁷ *Feljegyzések* X (27 January 1940), 8.

and foundations before the law, while it did not consider itself competent to deal with the issues related to prescribing the language of (religious) education.⁵⁸ The meeting was concluded with lawyer Rudescu being tasked with compiling a briefly reasoned summary of the work carried out by the Committee and of the crystallized positions, which would be signed in the framework of a final meeting to be held on 1 February.

Subsequent to the meeting, Durcovici and Gyárfás informed Minister for Minorities Dragomir that they would not be able to appear for the *prima vista* signing of the forthcoming document on 1 February. They need a few days to study the document. Therefore, 10 February was set as the new date for signing. Meanwhile, given that the four-member committee could not reach a consensus on certain issues, Gyárfás submitted on his own and on Durcovici's behalf a minority report that went against the position taken by most of the Committee members. Therein he maintained their stance on Status's legal personality under public law, bringing forward the similar example of the legal personality under public law ensured for the Bucovina Orthodox religious fund, and stood by their view on the religious orders' legal personality under public law pursuant to sections 9 and 17 of the Concordat as well as sections 11 and 36 of the Law on Cults. They also stated their views on issues left unresolved by the four-member committee by virtue of time constraints, absence of consensus, or incompetence. The following principles were proposed for adoption and possibly enactment by the government: based on his authority guaranteed by the Code of Canon Law as well as pursuant to sections 8, 9, and 14 of the Concordat, the diocesan bishop is entitled to proceed on behalf of institutions located on the territory of his diocese but lacking legal personality; in view of the fact that determining the language of instruction of a particular school is the education financier's exclusive right, public authorities should refrain from prescribing or modifying it; since para (1), Section 20 of the Concordat guarantees the right of children to receive religious education in their mother tongue, government institutions should respect this right. They requested that legal disputes be settled in consideration of these fundamental principles.⁵⁹

⁵⁸ Op. cit. 9.

⁵⁹ Op. cit. 10–13.

Durcovici and Gyárfás gave an account of the developments to Nuncio Cassulo as well. Although at previous meetings the government's lawyers requested that the University Church be ceded to the Greek Catholics, and they would have called this cession a provocation, the nuncio returned to the idea that settling the Greek Catholics' claims will constitute a separate task that needs to be taken care of within the church, following the settlement of legal disputes with the state. At the Board of Directors meeting held on 14 February, Board member Bar. Béla Szentkereszty also reported that during his visit paid to the nuncio, the latter asked him, too, to do his best and take a supportive attitude towards the permanent cession of the University Church of Cluj to the Greek Catholics in order to preserve peace. Bishop Áron Márton made a serious statement in this regard during the meeting, when he declared that "should this issue consistently and forcibly stay on top of the agenda, then, as a last resort, he is determined to put his job at the disposal of the Holy See"⁶⁰ rather than cede the church to the Greek Catholics.

Gyárfás kept detailed notes also on the thriller-like process in the course of which it was not until 8 February, 6:45 PM that – in response to his repeated urging and following a series of interventions – he finally managed to obtain the document drafted by Rudescu that was to be signed on 10 February. Going through the 18-page long summary, he immediately found that it was unacceptable for the representatives of the Holy See. On the one hand, the government's lawyers invited to the meetings of the four-member committee were treated in the document as full members of the Committee when it came to building a majority in deciding on the contentious issues, while, on the other hand, it put statements into the mouths of the Holy See's representatives that they had never really made, this way indicating certain positions as adopted with the unanimous approval of the Committee that they had actually never given their consent to. That being the case, in agreement with Prelate Durcovici, they concluded on 9 February that the text drawn up in this form could not even be considered for discussion.

During further negotiations, Minister for Minorities Silviu Dragomir also confirmed that indeed a four-member committee was appointed and the government's lawyers had access to the meetings exclusively on the basis of observer and consultant status.

⁶⁰ ERKSL 4/a, vol. 90: *Az igazgatótanács 1940. február 14-ei jegyzőkönyve*. 88. p.

Thereafter, Gyárfás – considering Rudescu’s busy schedule – took it upon himself to compile the text for the meeting convened for the following day and would make it available for Rudescu to have it typed in the following morning. The next day, in Rudescu’s absence – who called in sick and did not show up in the office –, the secretaries refused to type the 15-page long document. Thus, Gyárfás had to have it typed in a private typing office.

At the meeting held on 10 February, at 17 PM, the four-member committee accepted the text prepared by Gyárfás, making only minor modifications to it. Subsequently, however, an extremely awkward discussion took place prior to the signing procedure. Lawyer Dragoș, the representative of the Ministry of Public Education, repeatedly criticized that delegates of the various ministries were not regarded as full members of the Committee. In the heat of the ensuing debate, Russo-Cruțescu adopted the most moderate and benevolent attitude, and Garoiu pointed out that he had also been informed of a four-member committee. Since the government’s lawyers were not willing to sign the document, Rudescu and Borcea considered that the Committee’s work was worthless without the consent of the ministries’ representatives.

Gyárfás put the situation down to the fact that, as the Ministry of Public Education would have lost the anticipated immovable properties by way of the agreement, it deliberately resorted to such a provocation in order to overturn this agreement. Such an outcome may have also resulted from the resentment harboured – as Gyárfás opined – “and expressed so many times by Minister of Public Education Andrei and his general staff against Minister for Minorities Dragomir, whose action should succeed, would make it impossible for the Ministry of Public Education to carry on its established anti-minority practices”.⁶¹

3. Closing Remarks

Following further discussions, the 15-page long document compiled as a result of the four-member committee’s negotiations⁶² was finally signed by all four members of the Committee on 18 February. The letter of gratitude written by the Board of Directors

⁶¹ *Feljegyzések* XI (10 February 1940), 5.

⁶² ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: *Încheierea finală a Comisiunii Mixte pentru aplanarea litigiilor dintre stat și organizațiile Bisericii Romano-Catolice din țară.*

on 10 April 1940 and addressed to Minister for Minorities Dragomir informs us that once again it was due to his intercession that the signing could eventually take place. Subsequently, based on the signed document and with a view to settling the legal disputes between the state and the Catholic Church, the Romanian government issued two decree-laws. Accordingly, Decree-Law no. 659⁶³ was published in the Official Gazette on 2 May 1940, ratifying *The Accord relating to the Interpretation of Section 9 of the Concordat Concluded between the Holy See and the Romanian Government on 10 May 1927*. As could be seen above, the Accord was already published – following its signing in Rome on 30 May 1932 – in the official gazette of the Holy See, i.e. *Acta Apostolicae Sedis*, as well as in the Official Gazette of Romania, and it did not require ratification. All the same, it has now been issued once again in the form of a decree-law to avoid further objections and disputes. Further, Decree-Law no. 688 issued on 3 May 1940 provided for the amendment of the 1928 Law on Cults, more specifically its Section 36 on the legal situation of the religious orders and Section 39 on the church properties and goods resulting from patronage relationships. The publication of the two documents seemed to resolve all legal disputes. At their meeting held on 13 March 1940, the Board of Directors of Status acknowledged the introduction of the Decree-Law, stating that “the implementation will show to what extent the modification will work out in practice and whether it will satisfy all requirements that called for the modification”.⁶⁴

The Board of Directors – knowing by past experience the peculiar conduct of the Romanian judicial system – displayed prudence without excessive rejoicing over the developments. Indeed, their prudence proved to be reasonable since, although Bishop Majláth had Status’s properties registered in the Land Registry for the benefit of the church (based on the Accord issued in Decree-Law no. 659), following the Law on the Restitution of Property published after the 1948 nationalization as well as the 1989/90 regime change, institutions of the Romanian judicial system have consistently questioned its validity up to the present day. This is how we have arrived at the situation where the Special Return Committee on property restitution (Ro: *Comisia Specială de Retrocedare*) having disregarded the Accord and thus having denied both the Alba Iulia

⁶³ Decret regal 659: Decret lege pentru ratificarea acordului între Sf. Scaun și Guvernul Român. In: *Monitorul Oficial*, Partea I-a, nr. 52, 2 May 1940.

⁶⁴ ERKSL 4/a, vol. 90: *Az igazgatótanács 1940. március 13-ai jegyzőkönyve*. 101.

Ordinary of Latin Rite and the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia their right to reclaim the former church properties, the church – acting in the spirit of a culture of compliance – is once again seeking justice from the court. Given the precedents and the Romanian authorities' rejective action, it is only the involvement of the competent authorities of the Vatican that could provide substantive assistance today, just as before, in outlining a legitimate solution.

References

A. Primary Sources

ACCORD concernant l'interprétation de l'art. IX du concordat du 10 mai 1927 entre le Saint-Siège et le Gouvernement roumain. In: *Acta Apostolicae Sedis*, Annus XXIV - Vol. XXIV. Num. 7, 1 Iulii 1932, 209–218, in: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-24-1932-ocr.pdf> (last accessed: 21 July 2021).

ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: *Gyárfás 1932. május 14-én Majláth püspökhöz intézett levele.*

ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: *Gyárfás Elemér 1939. december 2-i levele az igazgatótanácsnak.*

ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: *Gyárfás Elemér 1939. december 9-i levele az igazgatótanácsnak.*

ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS Elemér: *A megoldásra váró erdélyi katolikus egyházi kérdések ügyében kiküldendő négyes bizottságra vonatkozó újabb fejlemények.*

ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS Elemér: *Feljegyzések a katolikus egyházi testületek és szervezetek jogvitáinak rendezése céljából alkotott négyes bizottság 1939. október 7-e és 1940 február 10-e között tartott 11 üléséről.*

ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: GYÁRFÁS Elemér: *Jegyzőkönyv a négyes bizottság ügyében június 16-án folytatott megbeszélésről* (17 June 1939).

ERKSL 255. d. 1940/1904 cs.: *Înceierea finală a Comisiunii Mixte pentru aplanarea litigiilor dintre stat și organizațiile Bisericii Romano-Catolice din țară.*

ERKSL 4/a, 89. kötet: *Az igazgatótanács 1939. április 12-ei jegyzőkönyve.*

ERKSL 4/a, 89. kötet: *Az igazgatótanács 1939. február 11-ei jegyzőkönyve.*

ERKSL 4/a, 89. kötet: *Az igazgatótanács 1939. május 9-ei jegyzőkönyve.*

ERKSL 4/a, 89. kötet: *Az igazgatótanács 1939. március 14-ei jegyzőkönyve.*

ERKSL 4/a, 90. kötet: *Az igazgatótanács 1940. február 14-ei jegyzőkönyve.*

ERKSL 4/a, 90. kötet: *Az igazgatótanács 1940. március 13-ai jegyzőkönyve.*

ERKSL IV/4 h. 6. doboz, 1932 csomag: *Az 1932. május 7-ei hét pont.*

- GYÉL 586/4–1939: Márton Áron 1939. március 18-iki levele Andrea Cassulo nunciusnak.
MONITORUL Oficial, Partea a I-a, nr. 126, 12 June 1929.
MONITORUL Oficial, Partea a I-a, nr. 52, 2 May 1940.
- SOLLEMNIS Conventio inter Sanctam Sedem et Romaniae Regnum, Vatican, 10 Mai 1927. In:
Acta Apostolicae Sedis, Annus XXI – Vol. XXI. Num. 9, 15 Iulii 1929, 441–451, In:
<https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-21-1929-ocr.pdf> (last accessed: 24 July 2021).

B. Secondary Bibliography

- AZ ERDÉLYI Katolikus Státus a Szenátus előtt. Gyárfás Elemér világi elnök beszéde és N. Iorga miniszterelnök válasza a Szenátus 1932 február 12-iki ülésén. Cluj/Kolozsvár. Különlenyomat az „Erdélyi Tudósító” 5. számából, 1932.
- BALÁZS Sándor (2005): *Onisifor Ghibu – álarc nélkül*. Kolozsvár, Komp-Press.
- GHIBU, Onisifor (1934): *Acțiunea catolicismului unguresc și a Sfântului Scaun în România între-gită*. Raport confidențial înaintat M. S. Regelui Carol II cu CLXXVII + 45 de acte și documente. Cluj, Institutul de arte grafice „Ardealul”.
- GOJINESCU, Cristian (2009): Concordatul din 1929 și organizarea cultului catolic în România. In: *Etnosfera*, 1.
- HOLLO László (2009): *A világiak által „vezetett” egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége*. Vol. I. Cluj-Napoca, Egyetemi Kiadó.
- (2016): Az Erdélyi Római Katolikus Státus tegnap, ma és holnap. In: Holló László (ed.): *Gyárfás Elemér a „civil püspök”. A Gyárfás Elemér halálának 70. évfordulója alkalmából tartott emlékkonferencia előadásai*. Budapest–Cluj-Napoca, Szent István Társulat – Verbum.
- IORGA, Nicolae (1939): *Memorii. Încercarea guvernării peste partide (1931–1932)*. Vol. VI. Bucharest: Tiparul Așezământul Tipografic „Datina Românească” Vălenii de Munte.
- LEGEA pentru regimul general al cultelor, In: *Monitorul Oficial al României*, Partea a I-a, nr. 84, 12 April 1928.
- MARTON József (2014): *A Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegye a 20. században*. Miercurea Ciuc, Pro Print.
- MÉSZÁROS Cirill (1932–1933): Kritikai csevegések O. Ghibu Róm. Kath. tárgyú adatairól I–XIII. In: *Erdélyi Tudósító* XV (1932), issues: 11–14; 17; 19; 21; 23–24; *Erdélyi Tudósító* XVI (1933), issues: 2; 4; 6; 10.
- POP, Valeriu (1934): *Acordul dela Roma*. Cluj, Imprimeria Fondul Cărților Funduare.

- SZABÓ M. Attila (2015): *Magyar oktatási intézmények a Magura aljában. A szilágysomlyói gimnázium története*. Odorheiu Secuiesc [publisher missing].
- VICZIÁN János (2003): *Máramarosszigeti Piarista Gimnázium* (entry), In: Viczián János (ed.): *Magyar Katolikus Lexikon*. Vol. VIII. Budapest, Szent István Társulat. 597.

*PÉTER István*¹:

A Piteşti-i Református Egyházközség első tíz évének demográfiai adatsorai a halálozási anyakönyvek tükrében

Abstract. Demographic Data of the First Ten Years of Existence of the Piteşti Reformed Church in the Light of the Official Death Registries.

In the last three centuries, many Hungarians in Transylvania went to work and live in the southern part of the Carpathians. At first, they went just for seasonal work, but later they become permanent migrants. They founded new Reformed parishes and schools in the new locations.

We have data on the population of Piteşti from 1844, when Sándor Ürmösy² described the ethnic and confessional composition of the town for the first time, and he mentions 1,500 Hungarians in Piteşti. As result of the Reformed missionary work, the first Reformed churches were established in the most important towns of old Romania in the mid-19th century. The documents of those times reveal to us data on the demographic, confessional, and ethnic composition of the population.

In this study, I attempted to find the most important data on the first ten years in the life of the Piteşti Reformed community linked to its members' age of death, cause of the death, and occupation.

Keywords: mission, Piteşti, Reformed Church, old Romania, official death registries

¹ Egyetemi adjunktus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, e-mail: istvan.peter@ubbcluj.ro.

² Unitárius lelkész, folklórgyűjtő, utazó, aki ó-Romániát is meglátogatta, és jelentős feljegyzéseket készített utazásáról. Lásd pl.: Szakál Anna: A „lankadatlan fürge szorgalmú” Ürmösi Sándortól a „szegény, szerencsétlen” Ürmösi Sándorig. – Kriza János legkorábbi ismert gyűjtőjének életpályája I., In: *Egyháztörténeti Szemle*. XVIII. 2. <https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/szakalanna-1.pdf>.

Az ó-romániai kivándorlások történelmi előzményei

A református egyház létét általában sajátosan a Kárpátok nyugati peremétől kezdődően tekintjük jellemzőnek, tekintettel arra, hogy a reformáció kezdetétől a helvét irány, amelyből a református egyház kialakult, zömében a magyarok körében terjedt el tájainkon.

Tudjuk, hogy a dél-erdélyi részeken korábban is történtek olyan próbálkozások, amelyek a helvét irányú reformációt hívatottak meghonosítani a románok között³, de ezek a próbálkozások nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket hosszú távon, így a románság nem tért át/nem maradt meg a reformáció bűvöletében.⁴

Sokszor emlegeti a szájhagyomány, hogy a nyugat-európai kultúrának ott van vége, ahol véget ér keleten a gótikus építkezés, ám esetenként ez a kijelentés felülvizsgálatra szorul. Főleg azokban a helyzetekben, amikor a szokott tendenciákkal ellentétben nem nyugat irányába, hanem kelet felé intézményesül az erdélyi magyarok migrációja, és ez a migráció jelentős számú protestáns egyháztagot kényszerít a Kárpátokon túli területeken való hosszú távú életvitelre.

Már a 15. század végétől átjártak a peremvidéken lakók a különböző szezonmunkákra az erdélyi részekről különböző moldvai birtokokra, majd az összegyűjtött keresettel hazatértek télidőre. Ám a folyamatos jövedelem igénye előbb-utóbb arra kényszerítette őket, hogy a mezőgazdasági szempontból holt időnek tekintett téli időszakban másféle munkákat – iparos munka, építkezések, fuvarozás stb. – is vállaljanak, amelyek többnyire az új hazához kötötték őket. Így a hazalátogatások száma és időtartama egyre csökkent, míg nem véglegesen lehorgonyoztak valamelyik településen, amely megélhetést, esetenként új család alapításának a lehetőségét is biztosította.⁵

Előbb a Habsburg-kormányzat új parasztkatonaság-szervezési kísérlete és a brutális visszaélések, fenyegetések⁶ kényszerítik a székelyeket arra, hogy átmeneküljenek a Kárpátokon.

³ LUKÁCS Olga: Adalékok az erdélyi románok reformációjához, in: *Teológiai Fórum*, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara és a Calvin J. Teológiai Akadémia, Komárom, 2016/2. Komárom, 98–113.

⁴ Rákóczi György és Lorántffy Zsuzsanna román anyanyelvű iskolákat alapított, és román nyelvű vallásos irodalommal látta el a románságot, hogy a reformáció terjedését körükben segíthesse. Lásd Hátszeg, Fogaras, Szászváros stb.

⁵ CSUPOR Tibor (1987): *Mikor Csíkból elindultam*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó. 59. kk.

⁶ IMREH István (1979): *Erdélyi hétköznapiak*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó. 14–15.

A madéfalvi veszedelmet⁷ követő időszakban egyre többen vállalkoznak erre. Emellett az 1848-49-es leverett szabadságharcban részt vevő, később menekülésre kényszerülő egykori harcosok is többnyire a kelet irányába való migrációra kényszerültek: nyugaton az osztrák császárság fenyegető keze veszélyesebben elérte a menekülőket, önkéntes száműzetésbe kényszerültek. Ennek következtében ezrével menekültek dél és kelet irányába, Moldva és Havasalföld településeire, amelyek ekkor még különálló közigazgatási régiókként léteztek orosz, illetve török fennhatóság alatt, míg 1859-ben közös fejedelemsválasztással egy entitásba szerveződtek, és 1877-ben orosz segítséggel függetlenedtek a török birodalomtól.

Az első ó-romániai egyházközségek

Ezidőben már minden fontosabb településen megtapadtak az erdélyi magyar menekültek, akik a számkivetettségben előbb-utóbb igényelték a saját vallás, saját kultúra ápolásának igényét is. Így a bukaresti egyház kezdeményezése alapján a legtöbb településen megalakultak a református egyházközségek, és az egyre növekvő gyermeklétszám iskolázási igényeinek kiszolgálására sok helyen a protestáns szokásnak megfelelően iskolát is alapítottak az egyházközség gondozásában.⁸

A bukaresti egyház felhívására érkező Czelder Márton misszionárius lelkész feladatává válik többek között a pitești-i református egyház megszervezése. A vásárosnaményi származású lelkész, aki korábbi szolgálati helyét, a losonczyi lelkézséget/tanárságot váltja fel ó-romániai szolgálati helyével, hatalmas lendülettel vág bele a munka sűrűjébe.⁹ Tettvágyánál néhol csak becsvágya nagyobb. De hatalmas munkát végez, tevékenységével átfogja és átszővi majdnem az egész ó-romániai területeket, Ploiești, Pitești mellett és után le Galați-ig, Brăiláig, Călarăși-ig.¹⁰

⁷ 1764-ben a székelyek meg akarták őrizni évszázados katonáskodási hagyományukat, kiváltságaikat, és ellenálltak Mária Terézia erőszakos sorozásának. Emiatt a kivezényelt Bukow generális a székelyek közé lövetett, és mintegy kétszáz személyt – gyermekeket, nőket, férfiakat – mérszároltak le. Lásd bővebben: *Látom az életem nem igen gyönyörű. A mádéfalvi veszedelem tanúkihallgatási jegyzőkönyve 1764.* Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közlést Imreh István. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó Bukarest, 1994.

⁸ LUKÁCS Olga: Early Protestant Missionarism in Romania in the Decades Following the Revolution of 1848-1849, in: *Transylvanian Review*, Nr. 2, 2006, 111–122.

⁹ MAKKAI Béla (2021): *Magyarok temetője ó-Románia*. Budapest, Magyarágkutató Intézet. 20. o.

¹⁰ Lásd bővebben: *Czelder Márton működése Romániában 1861–69, Emlék-irat.* Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházi Főtanács megbízásából hivatalos okmányok nyomán összeállítva Kolozsvárt, 1870.

1861-ben kezdi el lelkészi missziói szolgálatát Pitești-en. Az első fennmaradt születési, halotti anyakönyvek, presbiteri és közgyűlési jegyzőkönyvek elindítása, vezetése az ő nevéhez fűződik.¹¹

A pitești-i református egyház

A pitești-i reformátusok számáról először Ürmösy Sándor útleírásában¹² kapunk híradást, aki 1841-ben utazza be a Kárpátoktól délre eső országrészt, akkori nevén Oláhországot, és a feljegyzéseiben arról tudósít, hogy Pitești városában a sok magyar ház már utcákba szerveződve alkot összefüggő városrészeket, és a helyiektől kapott adatok alapján mintegy ezeröttszázra becsüli a helybeli magyarok számát. Azt is hozzáteszi, hogy a magukat még magyarnak vallók igen magasra becsülik a már beolvadtak számát. Feljegyzése szerint a város magyar lakossága már két leánykekléziába szerveződve él: létezik egy népes református és egy katolikus egyház. A katolikusokról azt írja, hogy sokkal szervezettebbek, mert nemcsak templomuk, hanem papjuk is van. Ugyancsak ő említi ugyanott, hogy a városban egy tehetős magyar gyógyszerész, Székely Károly, is lakik, akik bő adományokkal segíti a református egyházat.¹³

Másodjára Dimény József jelentése alapján kapunk hírt, aki 1850-től kezdődően lesz a bukaresti reformátusok lelkipásztora. Az ő jelzései alapján kerül be az adat a később kiadott egyházkerületi dokumentumba, amely az ó-romániai misszióban történtek összefoglalásával próbált meg áttekinthető képet adni a különböző lelkészek tevékenységéről. Közlése szerint 1850 körül Pitești-en 30–40 reformátust jegyeznek,¹⁴ akik az egyház-községgel valamiféle kapcsolatot ápolnak. Ugyanő Székely Károlyt név szerint is megemlíti,

¹¹ Napjainkban a Ploiești-i Református Egyházközség levéltárában található meg egyes anyagok részlegesen, amelyek a történelmi viharokat átvészelték. Így a *Halottak anyakönyve* is, levéltári jelzet nélkül, „Oláhországban a Pitești Helvét Hitvallású, ev. Reformata anya egyház halotti Anyakönyve, az 1861. esztendőől kezdve február 1861-ik esztendőben Czelder Márton reform. lelkipásztor” felirattal. (Továbbiakban *Pitești-i Halotti Anyakönyv*, rövidítve *PHA*).

¹² ÜRMÖSY Sándor (1844): Az elbujdosott magyarok Oláhországban. Utazása után írta Ürmösy Sándor Kolozsvárt az Ev. ref. főiskola könyv- és könyomó intézetében 1844. Tilsch és Fia Bizománya. 81–82.

¹³ Uo.

¹⁴ *Emlék-irat* (1870), 11.

mint aki már a Sükei Imre¹⁵ lelkészségének idejében telket adományozott templomépítés céljából a gyülekezetnek, valamint arról is említést tesz, hogy volt egy Udvarhelyről származó diák, aki valamiféle lelkészi szolgálatot végzett rövidebb ideig – amíg az Osztrák Császári Agencia el nem tiltotta – a gyülekezetben, de sem nevét, sem szolgálatának idejét nem pontosítja.

Később a lelkigondozásukat, alkalmanként istentiszteleti szolgálatokat, temetéseket a bukaresti lutheránus lelkész végezte, néha meg a katolikus pap. Legtöbbször közülük csak a nagyobb életsemények – keresztesítés, konfirmáció, esketés, temetés – alkalmával kerültek kapcsolatba az (valamelyik) egyházzal. Az első pontosabb adatot ugyancsak az Emlékiratban találjuk,¹⁶ amelyben megemlítik, hogy Koós Ferenc 1855-től kezdődő bukaresti papságának első évében egyezséget köt az ugyancsak bukaresti lutheránus lelkészszel, Neumeisterrel, hogy évente négyszer Pitești-en és Ploiești-en egymás híveit is pásztorolva felváltva végeznek istentiszteleti szolgálatot úrvacsoraosztással egybekötve. Ezen alkalmakkor többször is a Ploiești-i katolikus pap, Pongrácz Bódog baráti, szolgatársi szeretettel fogadta be őket éjszakára a plébániára.

Azt is tudjuk Koós Ferenc feljegyzéseiből, hogy a Székely Károlytól kapott bőséges adományból és más források kiegészítésével a gyülekezet már korábban iskolaépületet és parókiát épített, majd 1861-ben, Czelder Márton szolgálatba állásának kezdetén már templomépítésbe fogtak, ami hamarosan el is készült.¹⁷

Lehet, hogy hatalmasnak tűnik az eltérés a két adatközlő – Ürmösy és Dimény – adatai között, bár ezt feloldani látszik Diménynek az a közlése, hogy a Bukarestben élő mintegy 800 magyarból is mindössze 50-60 személy van, aki rendszeresen templomadót fizet, így az egyháznak valóban tagja.¹⁸ Ebből is látszik, hogy a hatalmas számú kívándorlók közül csupán töredéknyi az, akik intézményes formában is igényelték az egyházhoz való tartozást.

¹⁵ Sükei Imre (sz. Szőkefalva, 1780 k. – mh. Bukarest, 1848) református lelkész, aki 1815-ben megalapította a bukaresti magyar református egyházat.

¹⁶ I. m. 17.

¹⁷ KOÓS Ferenc (1890): *Életem és emlékeim 1828–1890*. Brassó, Alexi Könyvnyomdája. II. köt., 73., 182–184.

¹⁸ *Emlék-irat* (1870), 11.

*A halotti anyakönyvek előkerülésének körülményei és
az adatok feldolgozásának módszere*

Az egyházközség tulajdonában lévő anyakönyvek első kötete az általunk vizsgált, amelybe 1861. februártól, az egyházközség hivatalos megalakulásának idejétől kezdődően 1925 novemberéig rögzítették az elhunytak adatait. Itt látható módon megszakadnak az adatsorok, mert a korábbi gyakorlattól eltérően hiányzik az év végi lezárás, illetve az esetleges esperesi/püspöki vizitáció láttamozási bejegyzése.

Az egyháztagok feltételezései szerint a levéltári anyag jelentős része a második világháború eseményeikor sérült meg, pusztult el.

Korábban ebben a témakörben ismereteink szerint nem történtek kutatások, a pitești-i református egyház anyakönyvei – tudomásunk szerint – mindeddig még nem kerültek feldolgozásra, nem találtam ehhez kapcsolódó publikált anyagot sem.

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem egyéni kutatási tervet támogató programjának keretében jutottam el Ploieşti-re, ugyanis a Piteşti-i Református Egyházközség irattári anyagát itt őrzik közösen a Ploieşti-i levéltári anyaggal. Mindkét város Bukarest II. Egyházközség szórványa. Előbbinek a legutóbbi lélekszámjelentés szerint 29, utóbbinak 15 nyilvántartott egyháztagja van.¹⁹ Ugyanitt a hivatalos állami népszámlálási adatok legutóbbi, 2011-es kimutatása szerint Ploieşti-en 47, Piteşti-en pedig 38 református személy élt.²⁰

A lelkész saját bevallása szerint nem tud mindenkit egyházi nyilvántartásba venni, a város nagysága és a személyek szétszórtsága miatt is, de annak köszönhetően sem, hogy a reformátusok nagyobb része vegyes házasságban él, a nők a román férjük nevét viselik, de sok esetben a férfiak neve is a környezeti nyomásnak megfelelően románosított formában kerül kiírásra a lépcsőházak listáira, ajtókra. A legtöbben csak akkor jelentkeznek, ha valamiféle egyházi szertartásra van igény a család részéről.

Fontosnak tartottam a dokumentumok tartalmi bemutatását és ugyanakkor a bennük rejlő adatok statisztikai feldolgozását is. Az adatokat egyszerű statisztikai adatfeldolgozási módszerrel próbáltam értékelni az SPSS program segítségével.

¹⁹ <https://reformatus.ro/cimtar/egyhazi-kozsegek/bukarest-ii> (2021. nov. 11.).

²⁰ <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/> – Tam 13. (2021. nov. 11.).

Az anyakönyv a kezdeti évben az alábbi adatokat rögzítette: a halálozás ideje, az elhunyt szüleinek s az elhunytak a neve, (családi) állapota, életkora, vallása, a betegség, amelyben meghalt, mikor és hol temették el, a temető lelkész neve és esetleges megjegyzések.

Ez az adatsor 1864-től kezdődően valamelyest bővült a tartózkodási hely feltüntetésével, azonban nem mindig kerültek be az adatok a megfelelő adatsorokba. Például nincs vezetve, csak sporadikusan, a családi állapot, de a foglalkozásokat is csupán töredékesen és csak 1867-től kezdik el beírni a személyek adatsoraiba.

A fogalomjelölés sem egységes még a betegség esetében, vagy a helynevek jelölése esetében sem. Emiatt a különböző változók attribútumait próbáltam a mai kornak megfelelően összevonni az értékelhetőség érdekében. Így például a különböző betegségek régi neveit is a mai fogalomhasználatnak megfelelően átírtam és egységesítettem. Ennek megfelelően azonos csoport lett a szárazbetegség, az aszkór és a görvély, amelyeket a tüdőbaj gyűjtőnév alá vontam össze. Ugyanígy a hagymáz is (kiütéses tifusz) bekerült a többi tifuszbetegség besorolásába. A kiütés név alatt jegyzett betegségeket besoroltam a himlő alatt jelzett esetek közé. A többiekét meghagytam az eredeti írásmód szerint, hiszen ma is ismeretes és használatos a megnevezésük ebben a formában is.

Az anyakönyvben szereplő Magyarhon és Magyarország, valamint az Oláhhon és Oláhország megnevezéseket is egybevettem, mivel ugyanazt az országot jelölik.

Az elhunytak életkorát azért írtam tizedes értékkel be az adatbázisba, hogy a korai gyermekkorban bekövetkezett halálesetknél látni lehessen a születés után nagyon rövid időn belül meghalt gyermekek idejét. Ezekben az esetekben az anyakönyvi bejegyzésnek megfelelően 1 (egy) alatti tizedes értékkel jelöltem a csak hónapokat megélt gyermekek életkorát. Például az egy hónap alatti időt élő gyermek esetében ez az érték 0,01 lett, míg a megélt hónapok tizedes értéket kaptak: pl. 0,1 = egy hónapos, 0,5 = öt hónapos, 0,11 = 11 hónapos, stb.

A dokumentum leírása

A halotti anyakönyv címe szerint még a korábban használatos megnevezéssel illeti a Kárpátoktól délre fekvő románok lakta országrészt: Oláhországban – az akkoriban önmagát Valahiaként meghatározó provincia területén – megalakult a helvét hitvallású ev(angéliumi) reformata egyház, és a feljegyzés szerint 1861 februárjától kezdődően kerültek bele a Pitești-en elhunytak adatai.

Bár címében kimondottan a református egyház dokumentumának tekinthető a halotti anyakönyv, ennek ellenére nem csupán a református egyházhoz tartozó személyek adatai kerültek bele, hanem más felekezetűek, sőt nemzetiségűek is. Eszerint az ott élő, nem ortodox vallású személyek számára a református egyház lett a végső tisztességet biztosító egyházi intézmény, így az elhunytak adatait is a református egyház őrizte meg a nyilvántartásában.

A címlapon látható pecsét magyar feliratú – A PITEȘTI REFORM. EGYHÁZ PECSÉTJE 1861 – annak ellenére, hogy egy idegen nyelvű ország területén működő egyházközség hivatalos pecsétnyomója. A pecsét belső terében nyitott könyv felirata: HIT, REMÉNY, SZERETET. Felette stilizáltan az Istent jelölő háromszög, körülötte leveles (olajfa?) ág.

1. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatsorai – év: 1861*

sz.	Év	Nem	Élet-kor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1861	nő	31	evang.	n. a.	Pitești	n. a.	vízkórság
2	1861	nő	16	ref.	Bodok	Pitești	n. a.	gutaütés
3	1861	n. a.	n. a.	n. a.	n. a.	Pitești	n. a.	halva született
4	1861	férfi	26	nem tudni	n. a.	Pitești	n. a.	szárazbetegség
5	1861	nő	69	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	gutaütés

Az anyakönyv első bejegyzései szerint az első nyilvántartott esztendőben öt személyt temettek el, de az első bejegyzett halott nem református, hanem egy bukaresti gyógyszerész család evangélikus leszármazottja, aki csak férjhez ment Pitești-re.

A második személy esetében feljegyezték az apa születési helyét is: Háromszék, Bodok.

A halva született gyermek nemét sem tüntették fel az anyakönyvben, csupán anyyi került be a megjegyzések rovatába, hogy mivel nem volt megkeresztelve, emiatt egyházi szolgálat nélkül, csupán a hívek éneklése mellett temettetett el.

2. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatai – év: 1862*

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1862	férfi	0,6	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	fulladás
2	1862	férfi	14	kat.	n. a.	Pitești	lakatosinas	vízkórság
3	1862	férfi	19	ref.	Bikfalva	Pitești	n. a.	tífusz
4	1862	férfi	4	unit.	Háromszék	Pitești	n. a.	aszakórság

A következő esztendő halottjai mindannyian gyermekek vagy fiatal fiúk.

Csak a második halottat temette a gyülekezeti lelkész, az első szolgálatot végző személy neve kiolvashatatlan (lehet Csönki/Erődi Balázs?), míg az utolsó kettő esetében „itt nem létem alatt...” – ti. a lelkészé – (szerző megj.) csupán „a református közösség” jelenlétében került sor a temetésre.

3. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatai – év: 1863*

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1863	férfi	55	ágost.	n. a.	Pitești	n. a.	aszakó
2	1863	férfi	84 napos	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	görcs
3	1863	férfi	58	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	aszakó
4	1863	férfi	14	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	aszakó
5	1863	férfi	1	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	aszakó
6	1863	nő	45	ágost.	n. a.	Pitești	n. a.	tífusz
7	1863	nő	33	ágost.	n. a.	Pitești	n. a.	gyermekszülés
8	1863	nő	3 nap	ágost.	n. a.	Pitești	n. a.	idétlen
9	1863	nő	3 hét	ágost.	n. a.	Pitești	n. a.	kiütés
10	1863	nő	2	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	görcs
11	1863	férfi	45	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	vízkórság
12	1863	nő	4	evang.	n. a.	Pitești	n. a.	himlő
13	1863	férfi	2	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	himlő
14	1863	férfi	50	ref.	n. a.	Pitești	n. a.	erőszakos fejsérülés

Az 1863-as esztendő 14 halottjából hat ágostai hitvallású/evangélika: a lutheránusok esetében külön megnevezéssel jelzik a magyar, illetve a szász nemzetiségű személyek hovatartozását. Az új lelkész, Nagy József végezte a szolgálatokat.

A hetes és nyolcas bejegyzés szerint egy 33 éves fiatal anya halt bele a szülésbe, vele együtt temették el háromnapos leánygyermekét is. Ez a bejegyzés azért érdekes, mert tudomásunk szerint ebben az időben Pitești-en sem ágostai hitvallás szerinti evangélikus egyház, sem ilyen felekezethez tartozó lelkész nincs. Eszerint a keresztlést végző lelkész a szülők vallásának megfelelő felekezetűnek anyakönyvelte a frissen született gyermeket.

A 12-es és 13-as bejegyzésben két gyermek van, akik mindketten ugyanaznap himlőben haltak meg, másnap együtt temették őket: egyikük négy éves „evangelica” kislány, apja neve szerint német származású. A másik egy kétéves református fiúgyermek.

A sort egy 50 éves református férfi zárja abban az esztendőben, aki erőszakos halál miatt – fejsértés – halt meg, így a bejegyzés szerint „orvosilag felboncoltatott”.²¹

A történethez hozzátartozik, hogy ebben az évben végig Nagy József lelkész végezte a temetési szolgálatokat, akit Czelder állított missziói szolgálatba, hogy ő közben a többi nagyvárosban is megszervezze a református egyházközségeket. Czelder csak annyi bejegyzést tesz az anyakönyvbe az esztendő végén, hogy „Ezen anyakönyvet megvizsgálván vitelét kellő rendben találta Oláhországban Piteșten febr 1. 1864. Czelder Márton hittérítő, s a Moldva Oláhországi egyházaknak s a piteștinek is felügyelő szervező lelkipásztora.”²²

4. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatsorai – év: 1864*

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1864	nő	9	evang.	Pitești	Pitești	n. a.	tífusz
2	1864	férfi	1,4	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	hagymáz
3	1864	férfi	6	ref.	Marosújvár	Pitești	n. a.	hagymáz
4	1864	nő	1,6	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	hagymáz
5	1864	férfi	23	evang.	Bistritz	Pitești	n. a.	hagymáz
6	1864	nő	60	ref.	Bikfalva	Pitești	n. a.	hidegláz

²¹ PHA, 5 lap.

²² Uo. Ugyanakkor tudni kell, hogy nem sokkal a pitești-i szolgálatba állását követően beindította a missziói munkát a többi nagyvárosban is, és nem titkolt szándéka volt, hogy az általa megszervezett és korábban létező református egyházak püspökének választassa meg és ismertesse el magát. Itt már mint „nem hivatalos fölöttes hatóság” ellenőrzi és írja alá az anyakönyvet. Lásd bővebben: KOÓS (1890), 187 kk.

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
7	1864	férfi	2	unitárius/ref.	Batzon Erdővidék	Pitești	n. a.	hagymáz
8	1864	férfi	35	kat.	Kálósemény Szabolcs megye	Pitești	n. a.	test elgyengülés
9	1864	férfi	16	ágost.	Brassó	Pitești	n. a.	tüdőlob

Az 1864-es esztendő kilenc halottjából csupán három volt felnőttkorú. Itt már néhol bejegyzik a születési helyet is: Marosújvár, Beszterce, Bikfalva és „Káló-Semény, Szabolcs megye Magyarhon”.²³

A hetedik bejegyzés esetében nem világos a vallási hovatartozás, mert a megfelelő rovatban az szerepel, hogy „unitárius református”.²⁴

Mindannyiuknak a tartózkodási helye a megjegyzések szerint Pitești volt.

5. táblázat: A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatai – év: 1865

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1865	nő	10 hónap	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
2	1865	férfi	45	róm. kat.	Szkutecs Csehország	Pitești	n. a.	tüdőlob
3	1865	nő	6 hetes	helvét	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
4	1865	férfi	20	helvét	Uzon	Pitești	n. a.	tüdőlob
5	1865	férfi	6 hónap	helvét	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
6	1865	férfi	86	ágost.	Brassó	Pitești	n. a.	gyengeség
7	1865	nő	5	helvét	Pitești	Pitești	n. a.	patécs
8	1865	nő	15 hét	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
9	1865	férfi	65	ágost.	Breslau von Neumark	Pitești	n. a.	öregségi elgyengülés
10	1865	nő	3 hét	helvét	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség

²³ PHA, 7.

²⁴ Uo.

Az 1865-ös év sem volt kegyesebb a gyermekekhez, mert az elhunytak között mindössze négy felnőtt van és csupán két személy, aki idős kort ért meg.

A származási helyek között van pár érdekesség is a sorban: Uzon és Brassó mellett Csehország/Szkutecs²⁵ és „Poroszhonban, Breslau von Neumark”.²⁶

Mindenik gyermek, akit abban az évben temettek el, már Pitești-en született.

Az 1865-ös év utolsó halottját 1866. januárban temették, mégis az előző évhez anyakönyvelték. Ez a keleti és nyugati egyházak által használt eltérő naptárnak köszönhető: a református egyház az „új haza” naptára szerint élt, de a sajátja szerint adminisztrált.

6. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatai – év: 1866*

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1866	nő	25	helvét	Héjjasfalva	Pitești	n. a.	tífusz
2	1866	nő	26 nap	róm. Kat.	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
3	1866	férfi	53	ref.	Körös/ Háromszék	Pitești	n. a.	tífusz
4	1866	nő	42	ágost.	Brassó	Pitești	n. a.	tífusz
5	1866	férfi	20	ref.	Csíkzentmihály	Pitești	n. a.	tífusz
6	1866	férfi	65	ágost.	Winsheim Württemberg	Pitești	n. a.	öregség
7	1866	nő	6 hét	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
8	1866	férfi	1,5 év	ágost.	Pitești	Pitești	n. a.	elgyengülés
9	1866	férfi	0,8	unit.	Pitești	Pitești	n. a.	elgyengülés
10	1866	férfi	20	ref.	Lengyelország	Pitești	n. a.	tüdőlob
11	1866	férfi	55	ref.	Arad	Pitești	n. a.	tífusz
12	1866	férfi	2,6	ágost.	Pitești	Pitești	n. a.	tífusz
13	1866	nő	1	ágost.	Pitești	Pitești	n. a.	tüdőlob
14	1866	nő	6	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	tüdőlob
15	1866	férfi	4	róm. Kat.	Pitești	Pitești	n. a.	tífusz

²⁵ Nem sikerült földrajzilag beazonosítani, sem az esetleges helyes nevét megtalálni (szerző megj.).

²⁶ Ma már ilyen néven nem találunk német várost, viszont tudjuk, hogy a második világháború után Poroszország bizonyos részeit Lengyelországhoz csatolták, így Breslau/Wrocławot is.

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
16	1866	férfi	26	görög nem egyesült	Bikfalva	Pitești	n. a.	rögtöni halállal
17	1866	férfi	0,9	róm. Kat.	Pitești	Pitești	n. a.	tífusz
18	1866	nő	0,10	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	himlő
19	1866	férfi	1,2	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	himlő
20	1866	férfi	60	evang.	Nagyszeben	Pitești	n. a.	vízkór
21	1866	férfi	70	ref.	Vízakna	Pitești	n. a.	tífusz

Ebben az esztendőben a legfőbb halálokozó a tífusz: Nagy József bejegyzései alapján közel fele (kilenc esetben); nemcsak gyermekek haltak meg emiatt.

A származási helységeket tekintve van héjjasfalvi, körösi,²⁷ brassói, csíkszentmihályi református,²⁸ aradi,²⁹ vízaknai, uzoni, bikfalvi származású, de van olyan református is, aki lengyel származású és „francia alattvaló”,³⁰ illetve van, aki „Winsheim-Würtembergben”³¹ született.

Titokzatos tévedésnek tűnik a 16. sorszámú bejegyzés, amely előbb egy uzoni származású református fiatalembert jelöl, akinek a bejegyzését áthúzták, majd az ott szereplő adatokat – életkor (29 év), halálok („rögtöni halállal”), halál és temetés dátuma – átírták egy 29 éves „görög nem egyesült vallású” bikfalvi (Háromszék) születésű legényember neve mellé a következő bejegyzésbe.

Az utolsó halott dátumának bejegyzésekor a halál és a temetés dátumát kettős keltezéssel jegyezte be a lelkész: a halálozás ideje „1867-dik év január 9 (ó-szerint 1866-dik év december 28-án)”, míg a temetés időpontja „1867-dik év január 11 (ó-szerint 1866-dik

²⁷ Csomakörös, Kovászna megye.

²⁸ Többségében róm. katolikus település; a 2011-es népszámláláskor a településnek mindössze 0,3 százaléka volt református. <http://statistikak.erdelystat.ro/adatlapok/csikszentmihaly/1428> (2021. okt. 23.).

²⁹ A lelkész bejegyzésének megfelelően: Arad, Magyarország. *PHA*, 11.

³⁰ Uo.

³¹ Ma Bad Windsheim a neve, Bajorországhoz tartozik.

év december 30)”. Ennek fényében érthetővé válik, hogy a korábbi évben miért került januári temetés az év utolsó bejegyzett eseményének. Érdekességként áll előttünk, hogy az ortodoxia keleti időszámítási rendszerében a nyugati naptárt használó református egyház kettős időszámítás-rendszerben kényszerül élni a mindennapjait, így különválnak a hivatalos állami időszámítás a másik hivatalos egyházi időszámítástól, amely a saját felettes hatóságaihoz köti. Ugyanakkor kérdés, hogy a korábbi anyakönyvi adatokat a saját egyházi vagy a hivatalos állami időszámítás szerint vezették-e?

Ettől kezdve 1873-ig Nagy József mindkét keltezéssel iktatta a haláleseteket, sőt sok esetben még a halál óráját is feljegyezte. Ez a gyakorlat az új lelkész – Simó Géza – érkezésével változott meg, aki egy év múlva más táblázati rendszert vezetett be az adatok nyilvántartására.

7. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatsorai – év: 1867*

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1867	férfi	55	róm. kat.	Stuttgart	Pitești	n. a.	gutaütés
2	1867	nő	3	ref.	Tigveni	Pitești	n. a.	tífusz
3	1867	férfi	0,3	róm. kat.	Craiova	Pitești	n. a.	kanyaró
4	1867	nő	50	ref.	Vízakna	Pitești	n. a.	vízkórság
5	1867	férfi	19	ágost.	Brassó	Pitești	n. a.	tífusz
6	1867	férfi	1,3	ref.	Hídvég	Pitești	n. a.	elgyengülés
7	1867	nő	68	ref.	Csíkzsentsimon	Pitești	n. a.	vérfolyás
8	1867	nő	28	ref.	Kézdivásárhely	Pitești	n. a.	szülés
9	1867	férfi	14 nap	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	himlő
10	1867	férfi	30	ref.	Szamosújvár	Pitești	n. a.	kanyaró
11	1867	férfi	71	evang.	Tartlau	Pitești	földműves	agykori gyengeség
12	1867	nő	25	róm. kat.	n. a.	Pitești	szolgálo	himlő

A „Tigvén³² – Oláhbonban”, a Craiován és a Hídvégen (Háromszék) született gyermekek esetében feltételezhetjük, hogy a szülők nemrég költöztek Pitești-re, mert a gyermekek még máshol születtek.

³² Tigveni, Argeș megye ma (szerző).

A születési helyet illetően a felnőtteknél van stuttgarti (Württemberg), vízaknai, brassói szentsimoni,³³ kézdivásárhelyi, szamosújvári és „Tartlauban,³⁴ Erdély” született.

A halálokok ebben az évben széles palettán helyezkednek el, de a tifusz, himlő, kanyaró – mint fertőző betegségek – okozzák a legtöbb halálesetet.

Két esetben a foglalkozást is feljegyezte a lelkész: ez ebben az évben történt meg először.

8. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatsorai – év: 1868*

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1868	férfi	29	ref.	Szentbenedeg	Pitești	kézmíves	himlő
2	1868	nő	0,2	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
3	1868	nő	2 hét	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
4	1868	férfi	67	ref.	Csík-szent-mihály	Pitești	kézműves	bélgyulladás
5	1868	nő	30	ref.	Bikfalva	Pitești	szolgáló	vízkórság
6	1868	férfi	26	ref.	Felsőcser-náton	Pitești	kézműves	n. a. (felboncoltatott)
7	1868	nő	38	evang.	Kolozsvár	Pitești	krotmüllernő	tüdőlob
8	1868	férfi	1	ref.	Csernáton	Pitești	n. a.	idegláz
9	1868	férfi	32	ref.	Lisznyó	Pitești	n. a.	idegláz
10	1868	férfi	48	ágost.	Szeben	Pitești	tímár	tífusz
11	1868	férfi	20	ref.	Erdély	Pitești	csizmadia	égés
12	1868	nő	53	ref.	Dálya	Pitești	magánzó	vízkórság
13	1868	férfi	45	ágost.	Meklenberg	Pitești	szabó	aszkór
14	1868	n. a.	30	n. a.	n. a.	n. a.	n. a.	n. a.

Az 1868-as esztendő tizennégy halottja között mindössze három gyermek van.

³³ „Csíkban, Erdély” írja Nagy József – így biztos, hogy Csíkszentsimon.

³⁴ Prázsmár, Brassó megye.

A halotti anyakönyvbe tett bejegyzés szerint a Csernátonban született gyermek temetése alkalmával szentelték fel az új sírkertet (temetőt).³⁵ A többiek a következő településekről származnak: „Szt. Benedeg”³⁶ Nagy Enyedi egyház község”, Csíkszentmihály, Bikfalva, Felsőcsernáton, Kolozsvár, Lisznyó, Szeben és „Meklenburg”.³⁷

A foglalkozások sorában találunk egy rejtélyeset: a „krottmüller” szakmát nem sikerült megfejtenem (szerző megj.).

Az év utolsó halottjáról mindössze annyit tudhatunk meg, hogy „mintegy 30 éves” volt, egy ismeretlen, akit a mezőn találtak meg, így vallási hovatartozása, születési helye is ismeretlen. „Felbontatván rendes halállal kimúltnak találtatott.”³⁸ December 22-én temették el... Karácsony közeledett...

9. táblázat: *A Pitești-i Halotti Anyakönyv adatai – év: 1869*

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1869	nő	5 nap	evang.	Pitești	Pitești	n. a.	tífusz
2	1869	férfi	56	ref.	Arad	Pitești	kézműves	tífusz
3	1869	férfi	33	ref.	Fogaras	Pitești	molnár	tüdőlob
4	1869	nő	68	róm. kat.	Csíkszentmihály	Pitești	magányzó	tüdőlob
5	1869	férfi	0,1	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	tüdőlob
6	1869	férfi	32	ref.	Csíkszentmihály	Pitești	tímár	fekély
7	1869	férfi	0,2	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	gyengeség
8	1869	férfi	1 nap	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	koraszülött
9	1869	férfi	66	róm. kat.	Arad	Pitești	kalaposmester	elgyengülés

Az 1869-es esztendőben az esetek közel fele – négy személy – kiskorú, leginkább csecsemő. Mindannyian már Pitești-en születtek.

³⁵ PHA, 17.

³⁶ Magyarszentbenedek, Nagyenyed mellett.

³⁷ Mecklenburg-Vorpommern ma, német tartomány, a helységnevet nem írták be az anyakönyvbe.

³⁸ PHA, 17.

A halálokok között leggyakoribb a tüdőlob (az esetek egyharmada), illetve a gyengeség (koraszülöttség) és a tífusz.

Az adatok szerint már kalaposmester, molnár és tímár is megélhetéshez jutott az új hazában.

10. táblázat: A Pitești-i Halotti Anyakönyv *adatsorai* – év: 1870

Sz.	Év	Nem	Életkor	Vallás	Születési helye	Halálozás helye	Foglalkozás	A halál oka
1	1870	férfi	53	ref.	Vízakna	Pitești	tímár	vízkórság
2	1870	nő	0,5	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	elgyengülés
3	1870	férfi	2 nap	róm. kat.	Pitești	Pitești	n. a.	elgyengülés
4	1870	férfi	0,1	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	elgyengülés
5	1870	férfi	26	ref.	Dálya	Pitești	kőműves	tüdőlob
6	1870	férfi	0,11	ref.	Pitești	Pitești	n. a.	elgyengülés
7	1870	férfi	2	ref.	Piatra	Mavrodin	n. a.	idegláz

Az általunk vizsgált utolsó, az 1870-es esztendő hét halottjából hat férfi és egy nő. Közülük öt gyermek, a legidősebb kétéves. Legtöbbjük életképtelennek bizonyult nem-sokára a születés után. Az egyik felnőtt is nagyon fiatalon halt meg tüdőgyulladásban. A két felnőtt vízaknai és dályai³⁹ születésű református volt. A gyermekek már mind Pitești-en születtek.

A római katolikus gyermek mindössze két napot élt. Őt a bejegyzés szerint „a Róm. katolikus pap nem akarván eltemetni, általam eltemettetett, miután az atya egy kérvényben felkért”.⁴⁰

Az utolsó gyermek anyakönyvi adatai is figyelemre méltók: ő Piatrán született, és Mavrodinban halt meg kétéves és két hónapos korában. Református keresztségben részesült, „ideglázban” halt meg. A község temettette el a mavrodini temetőben, a pitești-i anyakönyvbe csak bejegyezték, mert sem a születési helyén, sem a lakhelyén nem volt református egyház.

³⁹ Székelydálya, Hargita megye.

⁴⁰ PHA, 20.

Összegzés

Az adatsorok összeségének vizsgálata tíz év távlatában az alábbi következtetésekre ad lehetőséget:

Az életkori adatok az alábbi megoszlást mutatják:

11. táblázat: *Az elhunytak életkor szerinti megoszlását összesítő táblázat*

Elhunyt életkora		Gyakoriság	Százalék	Érvényes százalék	Összegző százalék
Érvényes	0,00	1	1,0	1,0	1,0
	0,01	10	9,5	9,6	10,6
	0,02	4	3,8	3,8	14,4
	0,03	1	1,0	1,0	15,4
	0,09	1	1,0	1,0	16,3
	0,10	3	2,9	2,9	19,2
	0,11	1	1,0	1,0	20,2
	0,30	1	1,0	1,0	21,2
	0,40	2	1,9	1,9	23,1
	0,60	3	2,9	2,9	26,0
	0,80	1	1,0	1,0	26,9
	1,00	3	2,9	2,9	29,8
	1,20	1	1,0	1,0	30,8
	1,30	1	1,0	1,0	31,7
	1,40	1	1,0	1,0	32,7
	1,60	1	1,0	1,0	33,7
	2,00	3	2,9	2,9	36,5
	2,20	1	1,0	1,0	37,5
	2,60	1	1,0	1,0	38,5
	3,00	1	1,0	1,0	39,4
	4,00	2	1,9	1,9	41,3
	4,70	1	1,0	1,0	42,3
	5,00	1	1,0	1,0	43,3
	6,00	2	1,9	1,9	45,2
	9,00	1	1,0	1,0	46,2
	14,00	2	1,9	1,9	48,1
	16,00	2	1,9	1,9	50,0

Elhunyt életkora	Gyakoriság	Százalék	Érvényes százalék	Összegző százalék
19,00	2	1,9	1,9	51,9
20,00	4	3,8	3,8	55,8
23,00	1	1,0	1,0	56,7
25,00	2	1,9	1,9	58,7
26,00	4	3,8	3,8	62,5
29,00	2	1,9	1,9	64,4
30,00	2	1,9	1,9	66,3
31,00	1	1,0	1,0	67,3
32,00	2	1,9	1,9	69,2
33,00	2	1,9	1,9	71,2
35,00	1	1,0	1,0	72,1
38,00	1	1,0	1,0	73,1
42,00	1	1,0	1,0	74,0
45,00	4	3,8	3,8	77,9
48,00	1	1,0	1,0	78,8
50,00	2	1,9	1,9	80,8
53,00	2	1,9	1,9	82,7
55,00	3	2,9	2,9	85,6
56,00	2	1,9	1,9	87,5
58,00	1	1,0	1,0	88,5
60,00	2	1,9	1,9	90,4
65,00	2	1,9	1,9	92,3
66,00	1	1,0	1,0	93,3
67,00	1	1,0	1,0	94,2
68,00	2	1,9	1,9	96,2
69,00	1	1,0	1,0	97,1
70,00	1	1,0	1,0	98,1
71,00	1	1,0	1,0	99,0
86,00	1	1,0	1,0	100,0
Összes	104	99,0	100,0	
Hiányzik	Rendszer	1	1,0	
Összesen		105	100,0	

Megdöbbszentően magas a gyermekhalandóság. Évente majdnem az esetek 1/3-át jelenti, néhány évben pedig még súlyosabb is: a kor fertőző betegségei megtizedelték a gyermekpopulációt.

Ugyanúgy kiemelkedően magasak a fiatalok és középkorúak halálozási számai. A bejegyzések szerint őket sem kímélték a járványos betegségek. Számuk megközelíti a gyermekek esetében tapasztalt számokat.

Ami megdöbbszentő, hogy ebben az időszakban az elhunytak között alig van olyan személy, aki magas életkort – 70 év feletti életkorra gondolunk – ért volna meg. Elképzelhető, hogy a kivándorlással járó megpróbáltatások, nélkülözések, stresszes állapotok jelentősen megrövidítették az egyes személyek életét, bár nincs adatunk arra vonatkozóan – így viszonyítási alapunk sem –, hogy a román lakosság körében mit mutatnak a számadatok, halálokok.

Eszerint a gyermekek közel 27 százaléka nem érte meg az egyéves kort, 42 százaléka meghalt ötéves kora előtt és 46 százaléka mielőtt tízéves lett volna.

A felnőttek 66 százaléka meghalt 30 éves kora előtt és 80 százaléka ötvenéves korát megelőzően.

Mindössze két százaléuk érte meg a hetven feletti életkort.

A származási országot illetően az alábbi adatsorokat olvashattuk ki az anyakönyvből:

12. táblázat: *Az elhunytak származási országára vonatkozó adatok*

Melyik országban született	Gyakoriság	Százalék	Érvényes százalék	Összegző százalék
Csehország	2	1,9	1,9	1,9
Erdély	39	37,1	37,1	39,0
Lengyelország	1	1,0	1,0	40,0
Magyarhon	4	3,8	3,8	43,8
na	21	20,0	20,0	63,8
Német	2	1,9	1,9	65,7
Oláhhon	34	32,4	32,4	98,1
Poroszhon	1	1,0	1,0	99,0
Württemberg	1	1,0	1,0	100,0
Összesen	105	100,0	100,0	

A pitești-i gyülekezet elhunyt tagjainak 37 százaléka ebben az időben Erdélyből származott, de majdnem ugyanannyian, 34 százalékuk, már ott született. Ez egyrészt már jelentős tartósan ott tartózkodó populációt feltételez, másrészt viszont azt láthatjuk, hogy a magas gyermekhalálzási arány magas gyermekszületési arányt is feltételez, aminek a premisszája a fiatal telepes szülők ottléte.

Sok esetben – főleg a kezdeti években – nem írták be a származási országot, települést, így nem tudjuk, hogy az illető személyek honnan kerültek Pitești-re.

Ugyanakkor nem hagyták temetetlenül a más országokból származó, legtöbbször más felekezethez tartozó személyeket sem; így találunk német, cseh, lengyel stb. nyilván-tartottakat is. (Itt meg kell jegyeznünk, hogy az ortodoxok a más vallásúakat és felekezetűeket sok esetben nem tekintették keresztyénnek, így vagy nem temették el, vagy hatalmas pénzüsszeget kértek a szolgálatokért. Még így is előfordult, hogy a lelkész távollétében csupán a gyülekezet éneklése mellett temették el a halottakat mindenféle liturgiális szolgálat nélkül.)

Az elhunytak vallási hovatartozása az alábbi adatsor szerint oszlik meg:

13. táblázat: *Az elhunytak vallási hovatartozásának megoszlása*

Elhunyt vallása	Gyakoriság	Százalék	Érvényes százalék	Összegző százalék
református, ev. ref.	55	52,4	52,9	52.9
magyar lutheránus	10	9,5	9,6	62.5
szász lutheránus	14	13,3	13,5	76.0
római katolikus	19	18,1	18,3	94.2
unitárius	2	1,9	1,9	96.2
nem lehet tudni	2	1,9	1,9	98.1
nem volt megkeresztelve	1	1,0	1,0	99.0
görög nem egyesült	1	1,0	1,0	100.0
Összesen	104	99,0	100,0	
Hiányzik	1	1,0		
Összesen	105	100,0		

Az első tíz esztendőben a pitești-i egyházban eltemetetteknek csupán fele tartozott a saját felekezethez. Amint láthatjuk, az eltemetettek közel negyede magyar vagy szász lutheránus volt és közel 20 százaléka római katolikus.

Az anyakönyvek beszámolója szerint olyan személyeket is eltemettek felebaráti szeretetből, akiknek senki hozzátartozójuk nem volt – pl. a mezőn találták meg a felismerhetetlen személyt –, akiknek még a nemi hovatartozását sem lehetett anyakönyvelni, vagy más esetben sem a teljes neve, sem szülőföldje, sem vallási hovatartozása nem volt ismert az elhunytaknak, s így feltételezhetően nem volt, aki stólat adjon a szolgálatért.

A származást illetően a Pitești-en elhunytak jelentős többsége – közel fele – Székelyföldről, leginkább Háromszékről, Csíkból és Brassó környékéről származik. A többiek megoszlának Erdély egész területéről: Aradtól Marosvásárhelyig, Besztercétől Fogarasig, Kolozsvárig. Majdnem öt százalék más országokból került a Kárpátoktól délre fekvő román fejedelemség területére.

A halálokok az alábbi rend szerint oszlanak meg:

14. táblázat: *Az elhunytak elhalálozásának okait összesítő táblázat*

Elhalálozás oka	Gyakoriság	Százalék	Érvényes százalék	Összegző százalék
bélgyulladás	1	1,0	1,0	1,0
megégés	1	1,0	1,0	1,9
erőszakos fejsértés	1	1,0	1,0	2,9
fekély	1	1,0	1,0	3,8
fulladás	1	1,0	1,0	4,8
gutaütés	3	2,9	2,9	7,6
gyengeség	7	6,7	6,7	14,3
gyermekszülés	2	1,9	1,9	16,2
halva született	1	1,0	1,0	17,1
hidegláz	1	1,0	1,0	18,1
himlő	8	7,6	7,6	25,7
idegláz	3	2,9	2,9	28,6
kanyaró	2	1,9	1,9	30,5
koraszülött	2	1,9	1,9	32,4
nincs adat	2	1,9	1,9	34,3
öregkori elgyengülés	3	2,9	2,9	37,1
patécs/skarlát	1	1,0	1,0	38,1
rendes halál	1	1,0	1,0	39,0
rögtöni halállal	1	1,0	1,0	40,0
testi elgyengülés	1	1,0	1,0	41,0

Elhalálozás oka	Gyakoriság	Százalék	Érvényes százalék	Összegző százalék
tífusz	22	21,0	21,0	61,9
tüdőbaj	21	20,0	20,0	81,9
tüdőlob	11	10,5	10,5	92,4
vérfolyás	1	1,0	1,0	93,3
vízkórság	7	6,7	6,7	100,0
Összesen	105	100,0	100,0	

A táblázat tanúsága szerint a kor leggyilkosabb betegsége a tífusz és a tüdőbaj volt. Mindkettő közel 20 százalékos aránnyal. A tüdőgyulladás és a himlő szintén 10 százalék közeli értékekkel követik őket. Eszerint a négy betegség jelentette a halálokok 60 százalékát.

A „vízkórság” (vesebaj, ödéma) és a „gyengeség” (fejletlenség, alultápláltság) jelentett még lényeges problémát: mindkettő hét százalék körüli áldozatszedéssel.

A gyülekezetben elhunytak közel kétharmada férfi volt.

A magas gyermekhalandóság és az adatok késői feltüntetése miatt kevés adatot találtunk a foglalkoztatottságot illetően, de az adatok tükrében látható, hogy mindenféle mesterségű személy megélhetést találhatott magának az idegen földön.

Tudomásunk szerint a pitești-i (születési, esketési stb.) halotti anyakönyvek vezetésének elindítása előtt már számottevő magyar és református közösség élt a városban és a környező településeken is. Hogy a korábban elhunyt (született stb.) személyek adatait valaha valahová feljegyezték-e, azt egyelőre nem tudjuk. Így is öröm, hogy legalább a hivatalos gyülekezetszervezési időből fennmaradtak a most feldolgozandó anyagok. Ezekből kezdeti ízelítő a mostani, az első tíz évet áttekintő anyag.

Amint láthatjuk, a *Pitești-i halotti anyakönyv*be nemcsak a gyülekezethez tartozó református hívek kerültek be, hanem minden más felekezet tagjai is, akik idegen földön haltak meg.

A betegségek nevei még ma is használatosak a népi kultúrában.⁴¹ Az orvostudomány akkori fejlettségi állapota nyilván nem adott lehetőséget, hogy a betegségek zömét valóságosan diagnosztizálják, a megfelelő megnevezéssel jelöljék és így helyesen kerülhessenek be az anyakönyvbe.

⁴¹ Idegláz: lázzal járó idegbaj; vízkórság: ödéma, vesebaj; gutaütés: agyvérzés; szárazbetegség: tüdőbaj, TBC; aszkór: tüdőbaj, elgyengülés; görvély: tuberkulózis; idétlenség: koraszülött; hagymáz: kiütéses tífusz; hidegláz: malária, lázas betegség; tüdőlob: tüdőgyulladás; patécs: skarlát; himlő: variola; kiütés: himlő.

Végezetül azt tartom fontosnak, hogy az anyakönyv tanúsága alapján a végtiszteséget mindenkinek igyekeztek megadni, ismert és ismeretlen személynek, egyháztagnak és egyházon kívülinek, a felekezethez tartozónak és más felekezetűnek egyaránt.

Akinek hazája nincs, legalább sírja legyen...

Felhasznált irodalom

Levéltári anyag

Halottak anyakönyve. Levéltári jelzet nélkül, „Oláhországban a Pitești Helvét Hitvallású, ev. Reformata anya egyház halotti Anyakönyve, az 1861. esztendőől kezdve február 1861-ik esztendőben Czelder Márton reform. lelkipásztor” felirattal. Ploiești, Református Egyházközség levéltára.

CSUPOR Tibor (1987): *Mikor Csíkból elindultam.* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.

IMREH István (1979): *Erdélyi hétköznapiak.* Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.

KOÓS Ferenc (1890): *Életem és emlékeim 1828–1890*, II. kötet. Brassó, Alexi Könyvnyomdája.

LUKÁCS Olga: Adalékok az erdélyi románok reformációjához, in: *Teológiai Fórum*, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara és a Calvin J. Teológiai Akadémia, Komárom, 2016/2. Komárom, 98–113.

LUKÁCS Olga: Early Protestant Missionarism in Romania in the Decades Following the Revolution of 1848-1849, in: *Transylvanian Review*, Nr. 2, 2006, 111–122.

MAKKAI Béla (2021): *Magyarok temetője ó-Románia.* Budapest, Magyarságkutató Intézet.

ÜRMÖSY Sándor (1844): *Az elbujdosott magyarok Oláhországban.* Utazása után írta Ürmösy Sándor Kolozsvárt Az ev. ref. főiskola könyv- és könyvnyomó intézetében, 1844. Tilsch és Fia Bizománya.

*** *Czelder Márton működése Romániában 1861–69, Emlék-irat.* Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházi Főtanács megbízásából hivatalos okmányok nyomán összeállítva Kolozsvárt, 1870.

*** *Látom az életem nem igen gyönyörű.* A mádэфalvi veszedelem tanúkihallgatási jegyzőkönyve 1764. Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közléteszi Imreh István. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó. 1994.

*** <https://reformatus.ro/cimtar/egyhazkozsegek/bukarest-ii> (2021. nov. 11.).

*** <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/> – Tam 13. (2021. nov. 11.).

*** <https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/szakalanna-1.pdf> (2021. dec. 11.).

*TÖMÖSKÖZI Ferenc*¹:

A református elemi iskolák helyzete a Komáromi Református Egyházmegyében, az 1920–30-as években²

*Abstract. The situation of the Reformed elementary schools in
the Reformed Diocese of Komárom in the 1920s–1930s.*

The present study provides an insight into the history of the Reformed church schools of the Reformed Diocese of Komárom in the territory of Czechoslovakia between the two world wars. Following geopolitical changes after 1920, the church school network had to be reorganized, which posed completely new challenges to the minority Reformed Church. Subsequent to presentation of the major school laws, the development of the diocesan school network is discussed. After the reorganization, teachers had to face a lot of grievances from state officials, which had a direct and indirect impact on both teachers and the educational policy of the Reformed Church. After outlining the problems of textbooks for use in schools, the diocesan schooling of the two decades under review is summarized.

Keywords: Reformed Church, schools, school network, teacher, textbook

¹ Egyetemi adjunktus, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, e-mail: tomoskozif@uj.sk.

² A tanulmány a VEGA 1/0083/20 számú, *A Református Keresztény Egyház Szlovákiában, a szocializmus éveiben (1948–1989)* c. kutatási projekt eredménye.

A csehszlovák állam fontosabb oktatásügyi törvényei és rendeletei

Az egyházmegyei egyházi iskolák helyzetének felvázolása előtt fontos bemutatni a csehszlovák állami oktatási rendszert, még ha nem is a teljesség igényével, mert csak így lehet megérteni az egyházi iskolák körül kialakult helyzetet. Csak azokkal a törvényekkel foglalkozunk, amelyek relevánsak a református iskolaügy szempontjából.³ A református egyháznak 1920 után lényegében csak népiskolái maradtak, a Rimaszombati Egyesült Protestáns Gimnáziumot 1923-ban államosították, és Rimaszombati Csehszlovák Állami Magyar Reál Gimnázium néven működött tovább.

Az iskolaügyi törvények a népiskoláknak két fokozatát különböztették meg. Voltak az elemi iskolák és a polgári iskolák. Az 1868.⁴ és 1891.⁵ évi oktatásügyi törvények alapján a tankötelezettség 6-tól 12 éves korig tartott, és így az elemi iskolák hatosztályosak voltak. Az elemi iskola hatodik osztályának befejezése után a tanulók két éven keresztül még ún. ismétlő tagozatba jártak, hetente rendszerint egy napot. Csehszlovákia létrejötté után Szlovákiában és Kárpátalján továbbra is ezek a törvények maradtak életben. Cseh- és Morvaországban az osztrák oktatási rendszerben lévő nyolcosztályos elemi iskolák voltak.

Az újonnan megalakult állam Szlovákiában a magyar nyelvű iskolahálózat leépítését és a csehszlovák nyelvű iskolák terjesztését tette meg egyik fő feladatának. Szlovákiában a

³ Részletesebb leírást a két világháború közötti szlovákiai magyar oktatásügyről lásd: POPÉLY Gyula (1998): A magyar iskolaügy kálváriája (Cseh)Szlovákiában 1918–1945, In: Tóth László – Filep Tamás Gusztáv (szerk.): *A (cseh)szlovákiai magyar művelődés története 1918–1998. II. Oktatásügy, közművelődés, sajtó, rádió, televízió*. Budapest, Ister Kiadó. 5–93.

⁴ 1868. évi XXXVIII. törvénycikk a népiskolai közoktatás tárgyában. I. FEJEZET: „A tanítás kötelezettsége és szabadsága. 1. § »Minden szülő vagy gyám, ide értve azokat is, kiknek házában gyermekek mint mestertanítványok vagy házi szolgák tartatnak, kötelesek gyermekeiket vagy gyámlottaikat (ha nevelésökről a háznál vagy magán tanintézetben nem gondoskodtak) nyilvános iskolába járatni, életidejük 6-ik évének betöltésétől egész a 12-ik, illetőleg 15-ik év betöltéséig.«” <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=86800038.TV&targetdate=&printTitle=1868.+%C3%A9vi+XXXVIII.+tr%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).

⁵ 1891. évi XV. törvénycikk. A kisdédóvásról. <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=89100015.TV&targetdate=&printTitle=1891.+%C3%A9vi+XV.+tr%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).

Szlovákiai Teljhatalmú Minisztérium Iskolaügyi és Nemzetművelődési Referátusa⁶ végezte ezt a feladatot, amely először a Šrobár-féle Szlovákiai Teljhatalmú Minisztérium, majd a prágai Iskolaügyi és Népművelési Minisztérium részeként működött.⁷ A teljhatalmú miniszter, Anton Štefánek szó szerint vette át a teljhatalmat, és sorra szüntette meg, szlovákosította el a magyar iskolákat.⁸ 1918. december 10-én hozott 64. számú törvény 2. §-a⁹ értelmében a kormányservek megkapták azt a jogot, hogy az állami vagy egyházi tanítót, tanárt elbocsáthassak. Már ez a törvény alapjaiban sértette az egyházak autonóm jogait, hiszen a tanítóválasztás és -elbocsátás egyházi hatáskörbe tartozott.

A református egyházat érintő első oktatásügyi rendeleteket a Nemzetművelődési Minisztérium a 42.85/1919 és 52.420/1919 szám alatt adta ki. A két rendelet olyan formán érintette az egyházat, hogy míg az egyik azt mondta ki, hogy a vallásoktatás nem kötelező tantárgy, és ott lehet bevezetni, ahol ezt legalább 20 tanuló kéri, a másik rendelet kimondta, hogy a hittanoktatás nyelvének az iskola oktatási nyelvével kell azonosnak lennie. Az első rendelet azért volt az egyház számára elfogadhatatlan, mert a missziós és szórványgyülekezetekben nem volt olyan magas a tanulói létszám, amennyit a rendelet előírt, így az addig ott működő iskolák elvesztették ezt a jogukat. A másik rendelkezés előírta, hogy azokban a községekben ahol csak szlovák állami iskolák voltak, a református tanulókat szlovák nyelven kell oktatni. Ez több oldalról is problémát jelentett, mert egyrészt az egyház nem rendelkezett olyan oktatói gárdával, akik megfelelő szinten ismerték volna a szlovák nyelvet, másrészt a református tanulók, néhány északi missziós és szórvány, valamint zempléni gyülekezetet leszámítva magyar anyanyelvűek voltak. Harmadrészt pedig az egyházban az egyházközség presbitériumának a hatásköre az ott használt tanítási nyelv

⁶ Referát školtstva a národnej osvety Ministerstva s plnou mocou pre správou Slovenska. A pozsonyi Iskolaügyi Referátus határozatai és döntései megfellebbezhetetlenek voltak, azok ellen csakis a prágai Legfelsőbb Közigazgatási Bíróságnál lehetett panasszal élni. POPÉLY (1998), 30.

⁷ POPÉLY Gyula (1993): A felvidéki magyar oktatásügy helyzete 1918–1945, In: *Kalligram*. II., 12. <http://www.kalligram.eu/Kalligram/Archivum/1993/II.-evf.-1993.-december/A-felvideki-magyar-oktatasesgy-helyzete-1918-1945>. (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).

⁸ POPÉLY (1998), 5–6.

⁹ „A volt Magyar Királyság összes állami-, önkormányzati és egyházi funkcionáriusai, hivatalnokai és alkalmazottai egyelőre az eddigi járandóságokkal a hivatalaikban meghagyatnak, ha a Csehszlovák köztársaság iránti engedelmességi fogadalmat leteszik és ha a kormány meghatalmazottjai úgy találja, hogy egyébként is megfelelnek feladataiknak.”

megállapítása. Az ebből adódó problémák a keleti egyházmegyékre voltak jellemzőek, ám a 30-as években már a komáromi egyházmegyében is jelentkeztek.¹⁰

1919. április 3-án hozták meg a „népiskolákról és a magán tan- és nevelő intézetekről” szóló 189. törvénycikket. E törvénycikk 1. §-a kimondja, hogy „nyilvános elemi népiskola minden olyan községben szervezhető, amelyben három évi átlag szerint 40 tanköteles gyermek van, ha az iskolaközségben nincsen olyan tanítási nyelvű iskola, mint amilyen ezen gyermekek anyanyelve. Ily népiskola tannyelvének az illető gyermekek anyanyelvével azonosnak kell lennie.”

Ugyanennek a törvénycikknek a 15. §-a viszont azt mondja ki, hogy „ezen törvény csak Csehországban, Morvaországban és Sziléziában a kihirdetés napján lép hatályba. Rendeleti úton határoztatik meg, hogy Szlovákországban mikor lép hatályba.” A szlovákiai magyarság – és ezzel a református egyház – számára is jelentős törvény sohasem volt alkalmazva, köszönhetően Anton Štefánek működésének. Amennyiben Szlovákiában is bevezetésre került volna, a magyarság visszakövetelhetne volna a bezárt iskolákat, és továbbiakat nyithatott volna meg.¹¹

A csehszlovák állam oktatáspolitikájának egyik fontos mozzanata volt a szlovák nyelv kötelező tanítása. Az alkotmány 131. §-a kötelezővé tette a szlovák nyelv oktatását a nemzeti kisebbségi iskolákban. A pozsonyi Iskolaügyi Referátus ennek jegyében 1921. január 27-én a 2698/I. sz. határozatában az 1921/22-es tanévre kötelezővé tette a szlovák nyelv oktatását, hivatkozva az 1879/XVIII. tc. 4. §-ára.¹² Így a kisebbségi iskolákra

¹⁰ SOMOGYI Alfréd (2006): *Törvénykezések és iskoláztatás a Szlovenszkói és Kárpátaljai Egyetemes Református Egyházban*. Diplomadolgozat. Komárom, Selye János Egyetem. 21. o.

¹¹ POPÉLY (1998), 6–7.

¹² „1879. évi XVIII. törvénycikk a magyar nyelv tanításáról a népoktatási tanintézetekben. »4. § A magyar nyelv az összes bárminemű nyilvános népiskolákban a köteles tantárgyak közé ezennel felvételik.

Azonban mindaddig, míg a magyar nyelv tanítására alkalmas kellő számú tanító fog rendelkezésre állani, ezen törvény fennebbi rendelete csak fokozatosan, következőleg léptethető életbe: minden oly elemi népiskolában, melyek tannyelve nem a magyar, de oly tanító van alkalmazva, ki annak tanítására képes, a magyar nyelv, mint köteles tantárgy, már a jelen törvény hatályba léptét követő tanévben; azon elemi népiskolákban pedig, a melynél ily tanító alkalmazva nincs, míhelyt a 2-ik és 3-ik §-ok értelmében, a magyar nyelv tanításra képes tanító alkalmazva leendő, azonnal tanítandó.»

ugyanazt a törvényt alkalmazták, amely ellen olyannyira ágáltak a dualizmus korában. A tanfelügyelők minden igyekezete ellenére felemásra vagy egyáltalán nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, mert a tanítói kar nagyobb hányada semmilyen szlovák nyelvi ismerettel nem rendelkezett.¹³

Az egész tanügyi rendszer reformjának egyik célja a felekezeti iskolák megszüntetése, államosítása, valamint a vallásoktatás háttérbe szorítása volt. Erre szolgált a 226/1922. számú törvény, amelyet kis iskolatörvénynek hívtak. Ennek a törvénynek több paragrafusa is közvetlenül érintette a református iskolákat.¹⁴

A magyar nyelv ezen köteles tanítását az összes községi népiskolákban a vallás- és közoktatási miniszter külön rendeletben szabályozza. – E szabályrendeletet, az óraszámra nézve, a népiskolai tantervek megállapításánál, az összes felekezeti és egyéb iskolai hatóságok is kötelesek szem előtt tartani.” <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=87900018.TV&targetdate=&printTitle=1879.+%C3%A9vi+XVIII.+t%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).

¹³ GABODA Béla (2003): Kisebbségi iskolaügy Kárpátalján a Csehszlovák Köztársaság idején (1919–1938), In: *Fórum Társadalomtudományi Szemle*. 1. 28–29.

¹⁴ A törvény 3. §-a a következőket mondta ki: „1. A hittannak az elemi és polgári iskolákban való tanítása és a felette való felügyelet az egyházi hatóságokat (a zsidó hitközségi elöljáróságokat) illeti, az 1920. ápril. 9.-i 292. gy. sz. törvény 1. §.-a értelmében az államot megillető legfőbb felügyeleti és igazgatási jog fenntartásával. 2. A hittan minden osztályban heti két-két órában tanítandó. A hittani anyag terjedelme és az egyes osztályfokokra való elosztása az egyházi hatóságok által állapíttatik meg 3. A hitoktatók, az egyházi hatóságok és a hitfelekezeti egyesületek kötelesek a törvényeket és a törvények keretén belül az iskolaügyi hatóságok által kibocsátott rendelkezéseket követni. 4. Az egyházi hatóságoknak a hittantanítására és a vallási gyakorlatokra vonatkozó rendelkezései az iskola vezetőjének a megyei iskolaügyi tanácsok által (az átmeneti időben a járási iskolaügyi hatóságok és Szlovákországban a tanfelügyelő által) tudomásra adandók. Az oly rendelkezések, melyek az általános iskolai renddel össze nem egyeztetethetők, nem adandók tudomásul. 5. A felekezetnélküli tanulók vagy az állam által el nem ismert hitfelekezetű tanulók általában nem kötelesek hittantanításon részt venni. Az egyéb felekezetű tanulók a járási iskolai hatóság által, Szlovákországban és a kisebbségi iskolákban az illetékes járási (kerületi) tanfelügyelő által mentesítendő ezen kötelezettség alól, ha szüleik vagy helyetteseik azt írásban vagy jegyzőkönyvbe mondvá kérik.

Az illető iskola tanulóinak különböző hitfelekezetekhez való tartozandóságára tekintettel a hittanítás ideje az órarendben úgy állapítandó meg, hogy ezáltal a többi tanítás összefüggősége ne háboríttassék.” Lásd még: *Református Egyház és Iskola*. 4(1926), 26. 3.

Ugyanezen törvény 5. §-ának 1. bekezdése módosította az elemi népiskolák osztályonkénti létszámát is. Az 1922/23–1926/27-es tanévben 80 főt engedélyezett. Az 1927/28–1931/32-es tanévvel 70, majd 60 főt. Az egytantermes iskolákban 65 fő lehetett, majd ezt a számot az 1932/33-as tanévben 50-re kellett csökkenteni.¹⁵ A törvény egyik leglényegesebb pontja kimondta az egész országra vonatkozó nyolcéves általános tankötelezettséget, valamint azt, hogy a hatosztályos elemi népiskolákat nyolc évfolyamos iskolákká kell bővíteni. Ennek a határidejét ötéves türelmi idővel kitolták az 1927/28-as tanévre.

Az 1922/251. sz. törvény 4. cikkelye a vallástanítás díját határozta meg, mégpedig olyan formában, hogy az a nem egyházi fenntartású iskolákban, polgári iskolákban 6,80 korona, elemi iskolákban 5,70 korona volt. Továbbá a hitoktató rendes lakóhelyétől legalább 15 km-nyi távon belül kilométerenként az oda-vissza megtett útért 2 korona támogatás járt.¹⁶ A református egyház minden tőle telhetőt megtett, hogy megvédje az iskoláit, ám az általános elszegényedés, amelyet egyrészt a világgazdasági válság okozott, másrészt a földreform kiforgatta az iskolafenntartókat a birtokaikból, azt eredményezte, hogy nem voltak képesek mindenhol anyagilag fenntartani az iskolákat. A legtöbb helyen az új tantermek felépítése és berendezési tárgyait a beszerzése okozott problémát. Ezenfelül a pozsonyi tartományi iskolaügyi referátus berkein belül egy magyar képviselő sem volt, de még olyan szlovák sem, aki valamelyest megértő lett volna a magyar iskolákkal szemben. Így a tanfelügyelők – ha akartak – mindig találtak egy jogi passzust, hogy bezárjanak egy iskolát, vagy megbüntessenek egy iskolafenntartót vagy tanítót.¹⁷

A református egyház és az iskolaügy

Szinte az egész két világháború közötti iskolaügyi története az egyház és az állam konfliktusáról szól, a gyülekezetek, egyházmegyék, egyházkerületek és a konvent harcáról a tanügyi referátussal és annak személyi állományával.

¹⁵ GABZDILOVÁ, Soňa (2014): *Školský systém na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike (1918–1938)*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 26. https://www.upjs.sk/public/media/5596/Skolsky_system_na_Slovensku_Gabzdilova.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).

¹⁶ SOMOGYI (2006), 21–22.

¹⁷ GABODA (2003), 23–24.

Amint azt olvashattuk az előzőekben, a csehszlovák államapparátus a kezdetektől igyekezett az egyházi iskolák felett hatalmat gyakorolni, hivatkozva az alkotmányban megfogalmazott jogokra. Az egyház és az állam konfrontációja egyrészt abból adódik, hogy az állam ragaszkodott az alkotmányában és törvényeiben lefektetett jogaihoz, az egyház pedig a saját törvényeit kívánta a továbbiakban is alkalmazni. Az állam állami tanfelügyelet címen beleavatkozott az egyházak iskolafenntartási jogaiba. A tanfelügyelőség határozta meg a tantervet, tankönyveket, szünnapokat.¹⁸ Az oktatással kapcsolatos kormányrendeleteket nem az egyházi főhatóság útján közölték az iskolaszékekkel, hanem a tanfelügyelőség útján; olykor ezt is megkerülve egyenesen a tanítókkal közölték az egyházakat is érintő törvényeket.¹⁹ Az egyházmegye területén lévő, a református egyház által fenntartott iskolák irányítása öt állami tanfelügyelőség kezébe került. A színmagyar iskolák terhére meg kellett rendelni a *Zprávy* című teljesen szlovák nyelvű pedagógiai szaklapot.²⁰ Az ebben a lapban megjelenő rendeletek betartását az iskolai segély megvonásának terhe mellett követelték meg, miközben az iskolafenntartó gyülekezet egy szót sem értett a szlovák rendeletekből, ráadásul ezeket magyarul nem is közölték le.²¹

A tankönyvi ellátottság is gyors ütemben csökkent. Az addig használt magyar tankönyvek kifogyóban voltak, mivel a magyar nyelvű könyvek behozatalát erőteljesen korlátozták. Ennek okán felhívták a tanítók figyelmét, hogy a megfelelő vallási könyvek hiányában fektessenek nagyobb hangsúlyt a keresztyén érzületre és a keresztyén etikára. Ugyanekkor a tanügyi hivatal új, magyar nyelvű tankönyveket adott ki a 2–3. és a 4–6. osztálynak, s az utóbbi a *Csehszlovák Köztársaság Honismerete* címet viselte. Ezek használatát kötelezővé tette a magyar nyelvű iskolákban, ám Patay Károly, mint püspökhelyettes,

¹⁸ A jegyzőkönyv egy konkrét példát említ, amint egy tanfelügyelő a tananyagbeosztást azért nem hagyta jóvá, és törölte az egész tananyagbeosztást, mert a zsoltárokat római számjegyekkel írták. Azzal az indoklással vetette el, hogy csak ismert énekdarabokat lehet tanítani. VARGHA Sándor (1923): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye 1920. október 26-án, 1921. január 26-án és 1921. november 29-én tartott gyűléseiről*. Komárom [k. n.]. 48. o.

¹⁹ CSOMÁR Zoltán (1940): *A Csehszlovák Államkeretbe Kényszerített Magyar Református Keresztyén Egyház Húszéves Története 1918–1938*. Ungvár [k. n.]. 120–121.

²⁰ A 20-as évek második felétől már tartalmazta magyar nyelven a rendeleteket. Viszont így feleslegesnek tartották megrendelni az egész lapot, amely csak szlovák nyelven jelent meg. Senki sem olvasta, mert nem értették. VARGHA (1923), 47–48.

²¹ I. m. 9.

megkereste az illetékes minisztériumot, hogy az egyházi ügyek rendezéséig mentse fel ezirányú kötelessége alól a református egyház által fenntartott iskolákat.

A két egyházkerület a rimaszombati memorandumban külön kiemelte az egyházi iskolák helyzetének áldatlan állapotát. Mint azt a memorandumban megfogalmazták, az iskolák csak névleg voltak a kezükben, gyakorlatilag az állami tanfelügyelőség kezében voltak. Az állami hivatalok az egyházi oktatógárdával mint állami alkalmazottakkal rendelkeztek, amely gyakran összeütközésbe került az egyháznak tett esküvel.²²

Mivel az egyháznak nem voltak polgári iskolái, így csak arról vannak kimutatások, hogy az egyházmegye területéhez tartozó nem református elemi és polgári, állami elemi és felsőbb iskolákban mennyi diák vett részt a hitoktatásban. A kimutatás csak a 20-as évek végéig ad tájékoztatást. Összehasonlításként a háború előtti utolsó adatsor 1912-ből származik, amelyben 74 olyan állami intézmény szerepel, ahol református hitoktatásra jártak. Az érsekújvári három iskolába 20, a két galgóciba 11, a hőlakiba 2, a kilenc komáromiba 828, a modoriba 5, a két nagybicskeibe 5, a három nagykeszibe 51, a két nagytopolcsányiba 4, az öt nyitraiba 5, a két ruttkáiba 26, a két privigyeibe 6, a két trencsénibe 5, a két turócszentmártoniba 8, a két zsolnaiba 11, a somorjaiba 11, a 25 pozsonyiba 269 és a három trencsénibe 8 diák járt hitoktatásra. Szinte bizonyos, hogy a jegyzőkönyvekben található táblázatok nem teljesek, mert nincs olyan egymást követő év, amely felsorolná ugyanazokat az intézményeket.²³ A 20-as évek végére a felére csökken azon intézmények száma, ahol református és nagy valószínűséggel magyar anyanyelvű diákok tanultak. A megmaradt intézmények csak a magyarult, illetve a nyelvhatáron lévő iskolák voltak. Az még egyelőre rejtély, hogy az itt tanuló reformátusokból mennyi volt magyar anyanyelvű. Sedivy László missziós lelkész többször panaszolta, hogy az általa gondozott missziós gyülekezetekben egyre kevesebb gyerek érti meg a magyar nyelvű hittanórákat. A tanfelügyelőség pedig elvárta tőle, hogy a szlovák nyelvű iskolába íratott tanulóknak a magyar nyelv helyett szlovákul tartsa meg a hittanórákat. Hasonló helyzet volt a kismányai gyülekezethez tartozó Nagyvalkházán is, ahol az érsekújvári tanfelügyelő leállította a szlovák állami elemi

²² CSOMÁR (1940), 122.

²³ A tanulmány keretei nem tették lehetővé, hogy a 20 oldalnyi táblázat itt közlésre kerüljön. Minden egyes egyházmegyei jegyzőkönyvben szerepel, hogy melyik város, melyik iskolájában van hitoktatás és mekkora a diáklétszám. Ezeknek az adatoknak a csökkenéséből tudni, hogy folyamatosan csökkent a diáklétszám, majd többet nem szerepelt az intézmény neve, tehát ott már megszűnt a református hitoktatás.

iskolába járó magyar nyelvű református tanulók magyar nyelvű hittantanítását. A helybeli tanítót pedig arra utasította, hogy ne engedje a tanulókat magyar nyelvű református hittanra járni. A tanfelügyelő indoka az volt, hogy a református tanulók a lelkésztől fognak megtanulni magyarul, miközben a tanfelügyelő tudta – a lelkész leírása szerint az ottani tanító mondta a tanfelügyelőnek –, hogy a tanulók anyanyelve magyar.²⁴ Ez azért is volt számára érthetetlen, mert Léván 4 éven keresztül az összes szlovák fiú- és leánygimnáziumban, polgári és elemi iskolában magyar nyelven tartotta a református hittant, még akkor is, mikor a nyelvtörvény még nem létezett. A gimnáziumi igazgató, aki cseh anyanyelvű volt, sohasem kérte, hogy a diákokat szlovák nyelven oktassa.²⁵

A Komáromi Egyházmegye református elemi iskoláinak tankerületenkénti beosztása

A tankerületeket a háromlépcsős politikai közigazgatástól függetlenül hozták létre. Ezek a tankerületek közvetlenül az Iskolai és Nemzetművelődésügyi Minisztérium alá tartoztak. A szlovákiai magyar iskolákat – így a református elemi iskolákat is – 22 tankerületbe osztották be.²⁶ Csicsay Alajos a kárpátaljai iskolákat 5 tankerületbe osztotta be:²⁷

²⁴ Kálnay Károly levele Gyalókay Lászlónak, 1928. március 19. Szlovákiai Református Kereszténység Egyház Zsinati Irodája mellett működő Központi Levéltár (SZRKE KL), Komárom. Komáromi Egyházmegyei Levéltár (KEL), esperesi levelezés (e.l.). 147/1928.

²⁵ Uo.

²⁶ A tankerületi beosztást lásd az *I. mellékletben*.

²⁷ A felosztás pontatlan, ám azért került közlésre, mert ez a beosztás tartalmazza a tankerületenkénti református elemi iskolákat. Gabóda Béla tanulmányában a következő tanfelügyelőségek és tanfelügyelők szerepelnek: Beregszász, tanfelügyelő: 1920-tól Husznaj Gyula, 1930-tól Ivaskovics Mihály; Huszt, tanfelügyelő: 1922-től Guljanics Mihály, 1930-tól Kiricsenko Szemen; Ilosva, tanfelügyelő: 1934-ig Luták László, 1935-től Petrasko András; Munkács, tanfelügyelő: 1926-ig Markovics Emanuel, 1926-tól Vaskó Iván; Rahó, tanfelügyelő: 1934-ig Skerpisek Vladimir, 1935-től Kohán Vaszil; Oroszveg (ma Munkácshoz tartozik), tanfelügyelő: 1934-ig Antalovszki Vaszil, 1934-től Barcsij Vaszil; Nagyszőlős, tanfelügyelő: Bartos Adolf; Szolyva, tanfelügyelő: 1928-tól Pallag Iván, 1936-tól Mikita Mihály; Técső, tanfelügyelő: 1933-ig Márkus Sándor, 1933-tól Maskarinec Vaszil; Ungvár, tanfelügyelő: 1937-ig Fedor Stepán, 1937-től Luták Ferenc; Nagy-Berezna, tanfelügyelő: 1935-ig Ondrej Vladimir, 1935-től Tóth Ondrej; Ökörmező, tanfelügyelő: 1934-ig Pazuhánics György, 1934-től Surmai Stefán. GABÓDA (2003), 23–24. 36.

Egy másik beosztás is létezett, amely a *Csehszlovákiai Magyar Tanítók Almanachja* című munkában jelent meg. A beosztás nem teljes, ugyanis több község egyházi iskolája nem szerepel benne, mint például Alsószőlős, Hetény vagy Komárom. A beosztásból látható, hogy az egyházmegye iskolái öt tanfelügyelőség alá kerültek.²⁸

Az is megfigyelhető, hogy több, egymással szomszédos egyházközség külön tanfelügyelőség alá került; ezáltal az esperesi hivatalnak is öt különböző tanfelügyelővel kellett az ügyeit intézni. Az egyházmegyei gyűléseken rengeteg probléma adódott abból, hogy míg az egyik tanfelügyelő engedékenyebb volt, a másik fizetéselvontást helyezett kilátásba, és nem értették, hogy valakit ugyanazért az ügyért elmarasztaltak, más esetben pedig szemet hunytak felette.

Egyházmegyei iskolakörök és körfelügyelők

Az állami tankerületek beosztásán kívül az egyháznak is megvolt a maga felügyelői hálózata. Ezt a hálózatot még a monarchiabeli időkből örökölte, illetve az új államban újraalakította. Az 1918 utáni első iskolakör és körfelügyelői átalakítás 1923-ban történt meg, amelyet Fekets Sándor hajtott végre.²⁹ Körfelügyelőknek a következőket választották meg az 1923-as évben: I. kör: Vargha Károly, Czirók Dezső. II. Kóczán Mór, Boda Domokos. III. Galambos János, Pázmány Dénes. IV. Cziike János, Pethes Béla V. Tóth Kálmán, Mészáros Dénes VI. Sándor Benő, Kovács Alajos. VII. Rác Elemér, Kurucz István. VIII. Puskás Lajos, Beke Gyula. IX. Csekes Béla, Zsemlye Péter. X. Soós Károly, Nagy Lajos.³⁰ Az újabb egyházmegyei közgyűlés a tíz körbe beosztott elemi iskolákat körfelügyelői lelkészek és tanítók között osztotta el, és az ezzel járó napi, vasúti és fuvar-költségeket az iskolafenntartó egyházak pénztárára terhelte.³¹ 1924-ben Sándor Benő egyházmegyei tanácsbíró, lelkész beterjesztését, amely az iskolakörök hatékonyabb beosztását és az iskolafelügyelők befolyását kizárni volt hivatott, elfogadták, és 12 körbe csoportosították az egyházmegye iskoláit.³²

²⁸ A tankerületi beosztást lásd a 2. mellékletben.

²⁹ Fekets Sándor felosztását lásd a 3. mellékletben.

³⁰ Vargha, Sándor (1923): 54.

³¹ GYALÓKAY László (1922): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1922. évi augusztus hó 24-ik napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Galánta [k. n.]. 40.

³² Sándor Benő felosztását lásd a 4. mellékletben.

Az itt megválasztott tanügyi bizottság mandátuma 1933-ban lejárt. Az eddig 12 körbe beosztott iskolákat ekkor 13 körbe osztották be, és új körfelügyelőket is választottak a következő 10 évre.³³ 1934-ben összeférhetetlennek tartották, hogy egyes körfelügyelők a saját egyházközségük iskoláját vizsgálják felül.³⁴ 1936-ban célszerűségből átcsoportosították a köröket, a 13 körből nyolcat hoztak létre.³⁵ 1938-ban Lelkes Ferenc és Schmidt Tivadar körfelügyelőket áthelyezték a IV. körzetbe, akik ezáltal Kalitza Lászlóval és Nagy Lajossal cseréltek körzetet, a VIII. körzet körlelkészévé pedig Kelemen Kálmánt választották.³⁶

A tanügyi bizottság adataiból jól kirajzolódnak az egyházmegye iskoláinak problémái, amelyek a 20-as, 30-as éveket jellemezték. Az adatok néhol hiányosak, így nem lehetett pontos képet adni az iskolák állapotáról, ugyanis több helyről vagy nem érkeztek be időben az adatok, vagy, amint az Komáromcsehiben történt, a református tanulók semmilyen oktatásban nem részesültek, mert sem katolikus, sem református tanító nem volt. A gyülekezet pedig nem volt hajlandó kifizetni a kéthetenkénti útiköltséget a lelkészükhöz.³⁷ Ennek ellenére következtetni lehet, hogy egyes adatok miként alakultak. A 7. és 8. évfolyam felállítása lassan ment végbe, a 7. osztályt 1922-ben csak 9 iskolában tudták megnyitni.³⁸

A kötelező 7. és 8. osztály felállítása a harmincas években mindenhol végbement, valamint az iskolák felszereltsége is fokozatosan javult. Ám az okleveles tanítók száma egyre csak csökkent. Voltak, akik önként távoztak az országból, voltak, akiket az állami szervek utasítottak ki, vagy pedig nyugdíjba vonultak. Az így kialakult tanítóhiányt nem lehetett folyamatosan pótolni, ugyanis a református egyháznak csupán a 30-as évek végétől volt saját tanítóképzője.

³³ Az 1933. évi beosztást lásd az 5. mellékletben.

³⁴ A tanügyi bizottság körbeosztási javaslatát lásd a 6. mellékletben.

³⁵ Az 1936. évi felosztást lásd a 7. mellékletben.

³⁶ CSEKES Béla (1938): *A Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1938 december 21-én tartott rendes közgyűléséről*. Komáromi egyházmegye, Komárom [k. n.]. 36–37.

³⁷ SOÓS (1924), 17.

³⁸ VARGHA (1923), 49.

1. táblázat: A komáromi ref. egyházmegye iskolai tantermeinek és tanítóinak száma

Tanév	Törvénynek megfelelő tanterem	Nem megfelelő tanterem	Teljesen felszerelt tanterem	Hiányosan felszerelt tanterem	Rendes tanító	Ideiglenes tanító
1925/ 1926	59	18	40	37	71	6
1926/ 1927	64	14	45	33	69	9
1927/ 1928	55	14	44	25	60	7
1928/ 1929	64	22	64	22	77	10
1929/ 1930	74	15	60	20	72	20
1930/ 1931 ³⁹						
1931/ 1932	79	16	60	35	80	15
1932/ 1933	89	8	51	46	83	16
1933/ 1934	89	8			88	13
1934/ 1935	83	5	18	25		

Ahogyan a táblázat is mutatja, a törvényeknek megfelelő tantermek száma tíz év alatt megszorodott, az ugrásszerű növekedés a 30-as évek első felében volt érzékelhető. A törvényszerű tanterem annyit jelentett, hogy a tanfelügyelő megfelelőnek találta a tanterem méreteit, az ablakok számát és annak méreteit, a fűthetőségét, a talaj burkolatának anyagát és egyéb, elsősorban higiéniai feltételeket. Látható, hogy az iskolafenntartó egyház- és községek igyekeztek a kis iskolatörvényben megadott határidőket betartani. A fő probléma, amelyet a táblázatból is érzékelni lehet, hogy az egyes tantermek felszereltsége nem érte el a tanfelügyelőség által megkívánt szintet. A tankönyv és tanszerhiány rendszeres témája volt az egyházmegyei közgyűléseknek. Ráadásul ott volt az iskolaügyi Referatus 61721/I –

³⁹ Ebből az évből nem maradtak fenn adatok.

k – 1924. sz. rendelete, melynek alapján kötelezték az iskolák fenntartóit, hogy az iskolákat a rendeletben leírt feltételek szerint alakítsák ki legkésőbb az 1926/1927-es tanév elejéig.⁴⁰ Azoknak a gyülekezeteknek, amelyek sikeresen fel tudták állítani a kötelezővé tett két osztályt, már nem maradt annyi gazdasági ereje, hogy a megfelelő szinten tudják tartani a tantermek felszereltségét. Az ideiglenes tanítók számának emelkedése azt mutatja, hogy az égető tanítóhiányt több helyen tanítóképzőt nem végzettekkel pótolták.

Tankönyvek, tantervek

A legelső tankönyv, amely megjelent a komáromi egyházmegyében és valószínűleg az éppen önmagát létrehozni kívánó szlovenszkói református egyházban is, egy egyháztörténeti tankönyv volt. Az egyetemes konvent 1921-ben eldöntötte, hogy minél hamarabb írni kell egy hittankönyvet mind az elemi, mind a polgári iskolások számára. Amíg ez elkészül, addig Magyarországról behozott tankönyveket ajánlottak használatra.⁴¹ Martsa György a református népiskolák számára írta, hogy megismerjék a keresztyén egyház történetét, különösképpen a reformáció történetét. Az egyszerűsége törekedve mind a történetírói, mind a teológiai eszközök hiányoznak, de, mint azt írja, tudatosan tette, mert azt tapasztalta, hogy a fiatalok számára a „vallástani könyvek nagy

⁴⁰ SOÓS Károly (1925): *Jegyzőkönyv a komáromi ref. Egyházmegye 1925 augusztus 25-én tartott rendes évi közgyűléséről*. Komárom [k. n.]. 11.

⁴¹ A következő könyveket ajánlották az elemi iskolákba: RÉZ László (1916): *Vezérkönyv az elemi népiskola református vallás-oktatásához az I. és II. osztályban*. Sárospatak, Főiskolai Könyvnyomda. RADÁCSI György (1894): *Ó- és újtestamentomi szent történetek. Népiskolák számára*. Sárospatak. RADÁCSI György: *A szentírténetek rövid foglalata és a ker. egyház története*. TUDÓS István (1905): *Keresztyén hit- és erkölcsstan*. Középiskolákba: KOVÁCSY Sándor (1901): *Bibliai vallástan*. Sárospatak, Sárospataki Irodalmi Kör. KOVÁCSY Sándor: *Keresztyén vallástan* (1893): Sárospatak, Főiskolai Könyvnyomda. S. SZABÓ József (1903–1904): *A keresztyén egyház története. A középiskolák V. VI. oszt. számára*. Debrecen. SZÖTS Farkas (1905): *Református keresztyén hit- és erkölcsstan a középiskolák VII. osztálya számára*. Budapest. JÁRMY József (1910): *A Magyar Protestáns Egyház története. A középiskolák VIII. osztálya számára*. Sárospatak, Sárospataki Irodalmi Kör. A Szlovenszkói református egyház konventjének jegyzőkönyve 1921/11. Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára (DREL): Felvidéki Református Egyház iratai (1920–1938).

részének fontoskodása vagy nagyképszerűsödése miatt terhére van”.⁴² Több kritika is érte a könyvet, ezért írt magyarázatot az esperesnek. Kritikusai közül Sándor Benő negyedi lelkész és Kovács Alajos negyedi igazgató-tanító megjegyzései maradtak fenn, amelyekre reflektál a szerző. A kritikusok megjegyzik, hogy a reformáció időpontján kívül nincs más dátum a könyvben, és így igencsak nehézkes az események elhelyezése az időben. Kálvin és Zwingli tanításait pedig összekeveri.⁴³

Magának a könyvnek a rövidségét az író is elismeri, és leírja, hogy nem szerepel benne az iszlám vallás története, a 30 éves háború, és nem szól a vallási békékről, sem számos magyar reformátusról. Ennek az okát azzal magyarázta, hogy ha ezek is szerepelnének benne, akkor ebben az esetben a nyomtatási költség igen magas lett volna. Másrészt a tanító feladatának tartotta, hogy a hiányzó részeket saját magyarázatával egészítse ki. Lényegtelennek tartotta például azt, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek nevébe vagy nevében kereszteltek-e az apostolok. Történelmi tényként kezeli azt is, hogy a „papok hálaából vagy hízelkedésből Nagy Konstantin nejének, Iréne császárnőnek képét a templomba bevitték s így a képek tisztelete imádássá fajult, amelyet a pápák sohasem kifogásoltak.” Az egyes személy- és helységneveket következetesen írta magyar kiejtés szerint. Michiel de Ruyter nevét Antalnak fordította, ám más ilyen hibák kijavítását a tanítókra bízta.⁴⁴ A könyvben található rengeteg hiba és vitára okot adó pontatlanságok miatt felmerül az a kérdés, hogy miért nem adtak ki egy javított kiadást. A források nem adnak arra választ, hogy milyen mértékben terjed el ez az egyháztörténeti könyv az elemi iskolákban. Két év múlva már megjelent a Kovács–Osztényi-féle tankönyv, amely arra szolgált, hogy enyhítse a hitoktatásban fellépő tankönyvhiányt.

Kovács Alajos egyházmegyei tanügyi bizottsági tag 1924-ben terjesztette be nyolcosztályos hittanoktatási tananyagának a tantervjavaslatát. Az eredeti terv szerint egy háromtagú bizottságnak kellett volna ezt elvégezni, ám ez nem sikerült, így Kovács Alajos a saját tantervjavaslatát terjesztette az egyházmegyei közgyűlés elé. Ehhez a tantervjavas-

⁴² MARTSA György 1922. október 28-án írt levele Vargha Sándor esperesnek. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l., 1922.

⁴³ SÁNDOR Benő negyedi lelkész és Kovács Alajos negyedi igazgató tanító 1922. október 18-án írt levele Vargha Sándor esperesnek. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l., 149/1922.

⁴⁴ MARTSA György 1922. október 28-án írt levele Vargha Sándor esperesnek. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l., 1922.

lathoz Osztényi József vágfarkasdi tanítóval együtt mind a nyolc osztály vallástani anyagát felölelő tankönyvet szerkesztett.⁴⁵ A bíráló bizottság elfogadta a tankönyvet, és 1924. október elején az iskolák rendelkezésére bocsátották. Az egyházkerület szintén elfogadta a tantervet és a tankönyvet is.⁴⁶ A szerzők 10 évre kötötték szerződést a tankönyv használatáról, és így nem vették figyelembe a konvent ajánlásait a tankönyv tekintetében. Ráadásul a tankönyv használatából az özvegy-árva gyámintézet 4% tiszta hasznót kapott évenként, amely az 1924-es évben 440 Koronát tett ki.⁴⁷

A tankönyv végül elkészült, és eljutott az iskolákba. Mivel a tankönyvet gyorsan és elérhető áron kellett elkészíteni, már a kezdetekkor is megvoltak a maga gyermekbetegségei. Nyilvánvaló volt, hogy az elkészült könyv nem egy örökös használatra szánt tankönyv, hanem egy áthidaló megoldás a kényszerű helyzetre. Az első kritika, amely jegyzőkönyvi formát is öltött, 1928-ban íródott. Az esperes a gyengébb iskolai teljesítményért a Kovács Alajos és Osztényi József nevével fémjelzett tankönyvet tette felelőssé. Saját bevallása szerint az ötévi használat arról tanúskodott, hogy le kell cserélni, mert az a hitépítésre, a vallásos érzület kialakítására, az istenfélelemre való nevelésre nem alkalmas. Kritikája a terjedelemre és a beosztásra is egyaránt vonatkozott. A két füzet, amelyből az egyik a 2–4. osztály számára íródott, 48 oldal volt, az 5–7. osztályoké pedig 57.⁴⁸ A tartalom rövid, az egyes részek tárgyalása minimális. Szerinte az egy-két tanulás a végén nem nevezhető eredménynek, illetve azok képletesen vannak leírva. „Akinék élet-hajójában ott van Jézus, az ne féljen!” A saját javaslata alapján a következőképpen osztotta volna be a meglévő tananyagot: A hittani részt bővebben tárgyalta volna, és két osztályba, az 5. és a 6. osztályba helyezte volna a régi kiskaté szerinti tartalommal és

⁴⁵ SOÓS (1924), 26–27.

⁴⁶ GYALÓKAY László (1924): *Jegyzőkönyv a Dunántúli református egyházkerület 1924. évi november hó 10-én Rév-Komáromban tartott rendes üléséről*. Dunántúli Református Egyházkerület [k. n.]. 68.

⁴⁷ SOÓS (1925), 24.

⁴⁸ A református vallástani kézikönyv beosztása a következő volt. I. rész: III–V. osztály tananyaga. III. osztály: *Őszöetségi történetek*, IV. osztály: *Jézus élete*, V. osztály: *Jézus munkálkodásáról, Bibliaismeret, fohászok imák*, 5 tanóra. II. rész: VI–VIII. osztály tananyaga. VI. osztály: *Egyház történet*, VII. osztály: *Hit és erkölcsstan, liturgia*. VIII. osztály, illetve az ágendázók anyaga: *Konfirmáció, fohászok imák*, 6 tanóra. KOVÁCS Alajos 1924. október 11-én írt levele Gyaló kay László esperesnek. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l. 55/1924.

beosztással. Az egyháztörténet a 7., a konfirmációi káté pedig a 8. osztályban lett volna.⁴⁹ Galambos Zoltán komáromi lelkész szintén azon a véleményen volt, hogy a hitoktatás rossz eredményei a megfelelő tankönyv hiányában keresendők. Ám azt nem tartotta helyesnek, hogy egyes évfolyamokban csak egyháztörténetet tanítsanak. Véleménye szerint a bibliaolvasásnak is helyet kell benne foglalnia. Javaslat az volt, hogy új tankönyv helyett inkább az erdélyi vagy a jugoszláviai református egyháztól kellene beszerezni tankönyveket. Végül felhívta a figyelmet arra, hogy a 8. évfolyam részére csak apologetika lenne előírva, „hogy minden végzett tanuló, mint öntudatos egyháztag, önálló hitéletet élhessen”.⁵⁰ 1930 augusztusában az egyházmegye megbízta Soós Károlyt és Kovács Alajost, hogy úgy szerkesszék meg az új tankönyvet és a hozzá tartozó tantervet is, hogy az 1931/32-es tanévben már abból lehessen tanítani.⁵¹

Az egyetemes egyház által kiadott tanterv alapján, amelyet Kovács Alajos készített, szerkesztette meg a tankönyvet Kovács és Osztényi.

A komáromi egyházmegye iskolaügye a 20-as években

Az átmeneti évek kaotikus helyzete után a 20-as években részint konszolidálódott az iskolák helyzete.⁵² A teljes konszolidáció azért nem valósult meg, mert egyrészt továbbra is voltak olyan tanítók, akik még bizonytalan helyzetben voltak az illetőségük kérdésében. Másrészt az egyházi iskolákat a kis iskolatörvény kötelezte a 7. és a 8. osztály felállítására, valamint a megfelelő infrastruktúra létrehozására. Az előbbi azt jelentette, hogy az egy- vagy több tantermes, egy- vagy több tanerős osztatlan egyházi iskolákat ki kellett bővíteni, hozzáépíteni tantermeiket, a megfelelő tanszerekkel felszerelni, illetve megfelelően képesített tanítókkal betölteni a tanítói helyeket.

⁴⁹ SOÓS Károly (1928): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1928. évi április hó 17. napján tartott rendes közgyűléséről*. Komárno [k. n.]. 54.

⁵⁰ I. m. 91.

⁵¹ SOÓS Károly (1930): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1930. évi augusztus hó 26. napján tartott rendkívüli közgyűléséről*. Komárom [k. n.]. 81.

⁵² A református oktatásügyet a két világháború között szélesebb perspektívában Petheő Attila vizsgálta. Lásd: PETHEŐ Attila (2019a): Magyar református oktatásügy helyzete a Trianon utáni Csehszlovákiában, In: *Historia Ecclesiastica: časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. 10, 2. 133–142.

A tanszerekkel való felszerelés sem ment zökkenőmentesen, mert a tankönyveket,⁵³ térképeket, különféle ábrákat csak az iskolaügyi referátus engedélyével lehetett használni.⁵⁴ A nem engedélyezett eszközöket nemhogy nem használhatták, hanem a tanteremben sem tarthatták, illetve ha ilyen eszközöket a tanfelügyelőség a tanteremben talált, a tanító fegyelmi büntetésre számíthatott, amely az államsegély megvonásával járt.⁵⁵ Olyan megoldásokkal is lehetett találkozni, hogyha egy térképen, egy ábrán az szerepelt, hogy a magyar állam kiadványa, akkor azt egy fehér lappal le kellett ragasztani. A beszerzés költségeit – az esperes javaslata alapján – gyűjtés vagy valamilyen estély, mulatság rendezése által lehetett volna fedezni.⁵⁶ Az infrastrukturális fejlesztéseknél legfőképpen a higiéniai szempontokra kellett nagyobb figyelmet fordítani. Mindezeknek a beruházásoknak az anyagi terhe a gyülekezeteket sújtotta. Ezek a fejlesztések a gazdasági válság idején is tartottak, és így voltak helyek, ahol ez kitolódott a 30-as évekre is. Az 1927/28-as tanév kezdete volt határként megjelölve, hogy a törvény betartását a tanügyi hivatalok ettől az évtől kezdve szigorúan ellenőrizték. Azok a gyülekezetek, amelyek nem

⁵³ Ilyen betiltott könyv volt OZBÁL József: *Nyitrianska zsupa földrajza (XVI) magyar tannyelvű iskolák részére. Zemepis (vel)-župy nitrianský pre ročník ľudových škôl.* (XVI). GYALÓKAY László esperes körleve. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l., 100/1924.

⁵⁴ A dunáninneni egyházkerület összes iskolájában a következő tankönyveket lehetett használni. KOVÁCS A. – OSZTÉNYI J. (1924): *Református vallástani kézikönyv I, II.* Bratislava, Akademia. PÁLÓCZI Czinke I. (1924): *Keresztén hit és élet. A keresztén egyház története ref. számára.* Rimaszombat, Klein. G. KURINSKY – OSZTÉNYI (1923): *ABC.* Prága, Állami Nyomda. BUČENEC D. (1922): *ABC. „Slovensko”,* Bratislava. JEŽO – SIVÁK – BANAI (1923): *„Fecskék” olvasókönyv.* Eperjes, Steho. JEŽO – BANAI (1924): *„Virradat” olvasókönyv.* Eperjes, Steho. BUČENEC D. (1922): *Olvasókönyv. I–VI. „Slovensko”,* Bratislava. MOJTO J. (1922): *Szemléltető olvasókönyv.* Žilina, O. Trávníček. BAUCIK S. (1923): *Magyar nyelvtan.* Bratislava, Szerzői kiadás. KADANEC P. (1922): *Számítan.* Bratislava, Comenius. (sz. n.) (1923): *Csehszlovák alkotmánylevél.* Prága, Állami Nyomda. KOREŇ – JEŽO – BANAI (1923): *Történelem.* Eperjes, Steho. KOREŇ – LUKÁČ (1923): *Általános Földrajz.* Eperjes, Steho. OZÁBAL J. (1924): *Nyitra megye földrajza.* Nyitra, Huszár. J. SIVÁK (1923): *Természetradj.* Eperjes, Steho. BALOGH Elemér kimutatása. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l., 1924.

⁵⁵ 1924-ben az érsekújvári tanfelügyelő indított fegyelemi eljárást, mert az ímelyi református iskolában jóvá nem hagyott taneszközöket talált. A matematikakönyvet azért nem tudta elkoztosni, mert az nem volt ott a diákoknál. BALOGH Elemér levele Gyalókay László esperesnek. Gyalókay László esperes körleve. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l., 385/1924.

⁵⁶ GYALÓKAY László esperes körleve. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l., 100/1924.

tudták a megfelelő anyagi feltételeket biztosítani a fejlesztésekhez, iskoláikat átadták a község tulajdonába, és így állami iskolákká váltak.

A kibővített egyházi iskolák korántsem voltak olyan jól felszerelve, mint az állami iskolák, nem is beszélve az állami szlovák iskolákról, amelyek mindig jobb taneszközökkel voltak ellátva. A legjobb helyzetben a Szlovák Liga által létrehozott iskolák voltak. A Szlovák Ligának az volt a célja, hogy a német és magyar területeken szórványban élő szlovákoknak iskolákat és óvodákat alapítson. Ezt a feladatot a Szlovák Liga Iskolaügyi Maticája hajtotta végre. 1928-ra negyven ilyen iskola jött létre szerte a magyarlakta területeken, és ebből mintegy tíz a Felső-Csallóközben volt, Pozsony és Somorja között. Ezen iskolák létrehozásának a módszere az volt, hogy ha egy adott községben már volt négy-öt „csehszlovák” telepes, vasutas, postás, jegyző, akkor már létrehoztak számukra egy iskolát. A legtöbb helyen ezekben az iskolákban ingyen kapták a tankönyvet, ruhát, ingyen étkeztek.⁵⁷ Ezek a juttatások vonzották a szegényebb magyar családokat is, akik így próbáltak enyhíteni az anyagi terheiken. Az egyház többször felhívta az egyháztagok figyelmét arra, hogy ne küldjék ezekbe az iskolákba a gyerekeiket, mert egyrészt elvész az anyanyelvi oktatás lehetősége, másrészt akkor a hitoktatást szlovákul kellene végezni. Az egyházmegye első találkozása a Szlovák Liga iskolapolitikájával Marcelházán történt. Nehézy Károly marcelházi lelkész jelentette, hogy a Slovenská Liga által Marcelházán létesített szlovák nyelvű, két tanerős állami iskolába az egyházi iskolából 21 diák lépett át, mivel a növendékeknek az átlépésért 1-1 hold földet, ingyen tankönyvet és ruhát ígértek. Az átlépett tanulók hitoktatásáról Szalay Pál marcelházi kántortanító gondoskodott. Annak ellenére, hogy szlovák nyelvű iskola volt, ráadásul a Liga hozta létre, nagy a valószínűsége, hogy a hitoktatás magyar nyelven folyt. Az egyházmegyei közgyűlés nem igazán tudott érdemlegesen foglalkozni ezzel az üggyel. Az iskolaválasztás szabadsága jogot adott arra, hogy egy tanuló bármely iskolába átléphessen. Az egyházmegyei közgyűlés azonban közölte az egyházközségek vezetőivel, hogy nyomatékosan hívják fel a gyülekezeti tagok figyelmét arra, hogy minden református szülő tekintse kötelességének azt, hogy gyermeke saját felekezeti iskolájukba járjon.⁵⁸

⁵⁷ POPÉLY (1998), 6-7.

⁵⁸ SOÓS Károly (1929): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1929. évi augusztus hó 27. napján tartott rendkívüli közgyűléséről* [h. n.], [k. n.], 83.

A fentebb leírt iskolaügyi sérelmek⁵⁹ dacára folytatni kellett, illetve jobban mondva újra kellett gondolni azt a munkát, amelyet már a háború előtt is végeztek. Az iskolákba új tanítókat kellett alkalmazni, a kis iskolatörvény értelmében ki kellett bővíteni az iskolákat, megfelelő tankönyveket kellett beszerezni, valamint a hitoktatásról is gondoskodni kellett nemcsak az egyházi iskolákban, hanem az állami intézményekben is. Maga az egyházmegyei tanügyi bizottság is csak 1922-ben tudott érdemi munkát kifejtetni. Az első közgyűlésükön lényegében lefektették azokat az alapelveket, amelyek mentén a bizottság végezni fogja a munkáját. Az egyik alapelv az volt, hogy a református iskolákat az egyházhatóságok rendszeres ellenőrzésekben részesítsék, amely annyit jelentett, hogy a körfelügyelők évenként meglátogatták az iskolákat, és az észrevételeiket a tanügyi bizottság elé terjesztették.

A komáromi egyházmegye iskolaügye a 30-as években

A 30-as években az egyházmegye iskolaügyének figyelme szinte teljes egészében a tanítóképző létesítésére irányult.⁶⁰ A 30-as évek első felétől kezdve a lehető legnagyobb intenzitással folyt az egyházmegye munkálkodása ezen a téren. Ennek ellenére az egyházmegyei jegyzőkönyvekben a tanügyi bizottság a tanítóképző ügyei mellett rendszeresen foglalkozott az elemi iskolák ügyeivel is. Van azonban egy markáns különbség a 20-as és a 30-as évek jelentései között. A 30-as évek jelentéseiből hiányoznak azok a tanfelügyelőség elleni panaszok, amelyek jellemezték a 20-as évek jegyzőkönyveit. Nyilvánvalóan nem az történt, hogy a 20-as évek végére megoldódtak az egyház és a tanfelügyelőség vitái. Elképzelhető, hogy látták és tapasztalták azokat a meddő, véget nem érő és

⁵⁹ Az iskolaügyi sérelmekről lásd bővebben: PETHEŐ Attila (2019b): A református iskolaügyben tapasztalt sérelmek a Trianon utáni Csehszlovákiában, In: Bukor József – Lévai Attila (szerk.): *11th International Conference of J. Selye University: Theological Sections*. Komárno, Univerzita J. Selyeho. 103–114.

⁶⁰ A tanítóképző történetéről egy külön tanulmány íródott. Lásd bővebben: LÉVAI Attila (2017): Versengés egy iskoláért – avagy hogyan lett Komáromé a református tanítóképző intézet a két világháború között, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai: Theologia Reformata Transylvanica*. 62, 1. 35–45. TÖMÖSKÖZI Ferenc (2018): A Komáromi Református Koedukált Tanítóképző felállításának rövid története, In: Lévai Attila – Kováts-Németh Mária: *A magyarság megtartó ereje a Kárpát-medencében*. Győr, Palatia Nyomda és Kiadó. 105–131.

értelmetlen vitákat, amelyeket nem tudtak megoldani, vagy a tanfelügyelőség önkénye hozott döntést, és így nem látták értelmét, hogy határozathozatal céljából felterjesszék a problémákat az egyházmegye üléseire. Másrészt a 30-as években a politikai változások is hozzájárultak ahhoz, hogy az iskolaügyi problémák határozottabban előtérbe kerültek. Az 1935-ös választások után, mikor a közös listával induló magyar pártok sikeresen szerepeltek, az új nemzetgyűlésnek foglalkoznia kellett a magyar kisebbséggel. Államfőválasztás is ekkor volt, és Beneš mint elnökaspiráns kezdett tárgyalásokat a magyar pártokkal. Az állami szervek ezekben az években már nem léphettek fel azokkal az eszközökkel, amelyeket a 20-as években még használtak.⁶¹ Így a református egyházi iskolák elleni intézkedések vagy finomodtak, engedékenyebbek lettek, vagy megszűntek. A jegyzőkönyvekbe így előtérbe kerültek azok az ügyek, amelyeket a gyülekezetek és az egyházmegye a tanfelügyelőség beleszólása nélkül meg tudott oldani. A feljegyzések is az egyes iskolák ellenőrzésekor tapasztalt dolgokat íróják le két-három mondatban. Egy-egy gyülekezet akkor kap helyet, ha megdicsérik vagy megintik a tanítóját. Ezenfelül közlik a felmerült hiányosságokat, és felszólítják az adott egyházközséget, hogy pótolják a hiányt. Azt azért hozzá kell tenni, hogy a Szlovenszkói Dunáninnyi Egyházkerület és ezzel a komáromi egyházmegye volt a legjobb gazdasági helyzetben, így nem voltak olyan súlyosak azok az iskolaügyi problémák, amelyek a többi egyházkerületet és egyházmegyét érintették. A kis iskolatörvény értelmében tovább folyt az új iskolák, épületek építése. 1931-ben új iskolák nyíltak Vágfarkasdon három új tanerővel, Negyeden a hatodik, Nemesócsán a negyedik tanerő lett alkalmazva. Így az iskolák száma az új iskolákkal és tanerőkkel 102-re emelkedett.⁶²

A 30-as években jelentkezik először, vagyis ekkor van az első beszámoló arról, hogy a szlovák nyelvű állami iskolában csak szlovák nyelven lehet a hittant oktatni. Sedivy László jelentése alapján az érsekújvári szlovák elemi és polgári iskolákban csak úgy engedélyezték a hittanoktatást, ha azt szlovákul tették. Az egyházmegye javaslatára a hittantanítást átköltöztette az egyházközség által fenntartott épületbe, ahol ilyen módon nem volt probléma a magyar nyelv használata.⁶³ Alistálon a Szlovák Liga által 1922-

⁶¹ POPÉLY (1998), 51–53.

⁶² SOÓS Károly (1931): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1931. évi augusztus hó 28. napján tartott rendes közgyűléséről*. Komárno [k. n.]. 37.

⁶³ I. m. 75.

ben létrehozott iskolában a 10 református tanuló hitoktatása nehézkesen ment, mert ahogyan azt a hitoktató lelkész tapasztalta, a gyerekek már sem írni, sem olvasni nem tudtak magyarul. Hasonló eset fordult elő Alsószőlőssön is.⁶⁴

Az egyházmegyében a kis iskolatörvényben megfogalmazott törvényi elvárásoknak két gyülekezet nem tudott eleget tenni, így ezekben a gyülekezetekben megszűnt a felekezeti elemi iskola, és a tanulókat átvette a községi iskola. Az egyik gyülekezet a csilizradványi volt, amely három intést kapott a tanügyi hivataltól, hogy az egyházközség építsen új iskolát. Új iskolát azonban már évekkel azelőtt sem tudott építeni, ráadásul új tanítói állást is kellett volna szerveznie, ugyanis 86 tanköteles gyermek volt, és már két éve sem kántoruk, sem tanítójuk nem volt. Az állami tanfelügyelőség a községet bízta meg az iskola építésével, amit el is vállalt.⁶⁵ 1933-ban a presbitérium eldöntötte, hogy a második tanítói állásról és a második tanterem felépítéséről gondoskodni fog, amit meg is tett. A presbitérium kimondta ezeket a határozatokat, ám nem vette figyelembe az egyház anyagi helyzetét, nem készített tervezetet arról, hogy az adóssággal és fejlesztéssel járó költségeket hogyan fogja fedezni. Az iskola ügye úgy megingatta az egyházközséget, hogy voltak olyanok, akik kiléptek az egyházközség kötelékéből, mert nem akarták fizetni az így megemelt egyházi adót. 1935 januárjában, amikor a tanfelügyelőség felszólítására az új iskolaépület kijelöléséről volt szó, közölték a tanfelügyelők az esperesi hivatallal, hogy új tantermet nem építenek, az iskola fenntartásáról készek lemondani. Az esperesi hivatalhoz 1935 februárjában az egyházközségből 73 egyháztag egy beadványt intézett, „melyben hivatkozva a nagy terhekre, az egyház eladósodottságára, tiltakoznak az új felekezeti iskola építése ellen, követelik a községi iskolát, sőt a lelkési díjlevél megváltoztatása mellett is kardoskodnak.”⁶⁶ A presbitérium 1935. július 7-én tartott gyűlésében kimondta, hogy az iskolájukat az egyház súlyos megterhelései miatt tovább fenntartani nem képes, iskolája fenntartásáról 1935. augusztus 31-ével lemondott, s a rákövetkező 1935/36-os tanévre vonatkozólag semmilyen fizetési kötelezettséget az egyház magára nem vállalt iskolája fenntartását illetőleg. Az egyházmegyei közgyűlés úgy döntött, hogy addig, amíg az iskolát a község ténylegesen át nem veszi, az egyházközség köteles a tanulók tanításáról gondoskodni, és a tanítók díjlevél szerinti

⁶⁴ I. m. 32.

⁶⁵ I. m. 32.

⁶⁶ CSEKES Béla (1935): *Jegyzőkönyv a komáromi református egyházmegye 1935. évi szeptember hó 5-ik napján Rév-Komáromban tartott rendes közgyűléséről*. Komáromi Egyházmegye, Komárom [k. n.]. 33.

fizetését megadni.⁶⁷ A benkepatonyi leányegyház átadta iskoláját a községnek. Iskolai vagyont nem adtak át, de míg az új iskola el nem készült, a község haszonbért fizetett az egyháznak az épület és ingóságok használatáért. Szerződésben biztosította magának az egyház azt a jogot, hogy az egyik tanítói állásra mindenkor csak az egyház presbitériuma által jelölt személy volt választható.⁶⁸

A komáromi egyházmegye iskolatörténete igen sokrétű, és azok az elemek lettek kiemelve, amelyek a legfontosabb alapelemei voltak. Az állami beavatkozás az egyházi intézmények működésébe olyan helyzetekbe hozta a gyülekezeteket és az egyházat, amelyeket sokszor képtelenség volt megoldani. Az állam lényegében azonnali változásokat követelt az oktatás teljes területén, ám erre anyagi fedezetet már nem biztosított. Az Egyetemes Egyház és a gyülekezetek viszont mindezek mellett minden tőle telhetőt megtett, hogy megfeleljen az állami elvárásoknak. A túlbuzgó és bürokrata tanfelügyelők kiszámíthatatlan viselkedése folyamatos létbizonytalanságban tartotta a tanítói közösséget. Az egyházat és a tanítókat ért sérelmekkel külön tanulmányokban lehet foglalkozni, mert nem volt olyan gyülekezet, amely ne lett volna érintett az iskolai sérelmek terén. Ezek az állapotok a 30-as években javultak ugyan, de nem tűntek el végleg. Ennek az évtizednek a legjelentősebb eredménye a komáromi koedukált tanítóképző lett, amely, noha rövid ideig működött, mégis az egyik legnagyobb eredménye a szlovákiai református egyház iskolatörténetének.

Mellékletek

1. melléklet: *A szlovákiai magyar iskolák tankerületenkénti beosztása*⁶⁹

Tankerület	Tanfelügyelő	Ref. elemi iskola	Tanerő
Pozsony (város)	Eudovít Illek		
Pozsony (Ligetfalu)	František Jozka		
Pozsony III	Ignác Gašparik	4	9
Csap	Michal Kuchárik	25	36
Galánta	Július Matis	5	21
Komárom	Eduard Markovič	19	42

⁶⁷ I. m. 33–34.

⁶⁸ CSEKES (é. n.), 51.

⁶⁹ CSICSAY Alajos (2002): *Iskolatörténet*. Dunaszerdahely, Lilium Aurum. 55–62.

Kassa I	Peter Marendiak	4	6
Kassa II	Martin Oríšek	8	13
Léva	Samuel Hruz	32	48
Losonc	Michal Sekej	1	1
Nagymihály	Michal Dzurek	4	5
Kékkő	Michal Balažovič		
Nyitra	Matej Miškóci		
Érsekújvár I	Karol Točík	11	22
Érsekújvár II	František Vožíšek	12	27
Eperjes	Ľudovít Hrnčiar		
Nagyőrce	Michal Pleško	18	21
Rimaszombat	Ján Uram	28	38
Rozsnyó	Roman Budovič	13	20
Ipolság	Jozef Paulovič		
Tőketerebes	Matej Subuly	11	14
Aranyosmarót	Jozef Ozábal	2	2
Kárpátaljai iskolák beosztása ⁷⁰			
Beregszász		20	29
Munkács		4	7
Nagyszőlős		14	24
Técső		3	9
Ungvár		7	8

⁷⁰ A felosztás pontatlan, ám azért került közlésre, mert ez a beosztás tartalmazza a tankerületenkénti református elemi iskolákat. Gabóda Béla tanulmányában a következő tanfelügyelőségek és tanfelügyelők szerepelnek: Beregszász, tanfelügyelő: 1920-tól Husznaj Gyula, 1930-tól Ivaskovics Mihály; Huszt, tanfelügyelő: 1922-től Guljanics Mihály, 1930-tól Kiricsenko Szemen; Ilosva, tanfelügyelő: 1934-ig Luták László, 1935-től Petrasko András; Munkács, tanfelügyelő: 1926-ig Markovics Emanuel, 1926-tól Vaskó Iván; Rahó, tanfelügyelő: 1934-ig Skerpisek Vladimir, 1935-től Kohán Vaszil; Oroszveg (ma Munkácshoz tartozik), tanfelügyelő: 1934-ig Antalovszki Vaszil, 1934-től Barcsij Vaszil; Nagyszőlős, tanfelügyelő: Bartos Adolf; Szolyva, tanfelügyelő: 1928-tól Pallag Iván, 1936-tól Mikita Mihály; Técső, tanfelügyelő: 1933-ig Márkus Sándor, 1933-tól Maskarinec Vaszil; Ungvár, tanfelügyelő: 1937-ig Fedor Stepán, 1937-től Luták Ferenc; Nagy-Berezna, tanfelügyelő: 1935-ig Ondrej Vladimir, 1935-től Tóth Ondrej; Ökörmező, tanfelügyelő: 1934-ig Pazuhánics György, 1934-től Surmai Stefán. GABÓDA (2003), 23–24. 36. Lásd még: CSICSAY Alajos (2002): Iskolatörténet. Dunaszerdahely, Lilium Aurum. 55–62.

2. melléklet: *A Komáromi Református Egyházmegyéhez tartozó református iskolák tankerületenkénti beosztása*⁷¹

Pozsony III. tankerület	
Hodos	50 könyv a tanítói könyvtárban, ⁷² vöröskeresztes csoport, akció, ⁷³ Czirok Dezső tanf., ⁷⁴ Czirok Dezsőné, Demény Teréz, Farkas Etelka tanfolyam, Pánczél Lajos tanfolyam, dalegylet.
Jóka	30, akció, Gálffy Béla egylet. ⁷⁵
Diósförgepatony	127, Benesch János dalegylet, műkedvelő. ⁷⁶
Réte	57, Kalicza Sándor egylet, Szabó Krisztina vallásos kör, ⁷⁷ dalegylet, egylet.
Galántai tanfelügyelőség	
Deáki	Ivány Ferenc, Takáts Ilona
Farkasd	160, vöröskeresztes csoport, akció, Bendi Anna, Cibor Ibolya, Méry Ilona, Milené Osztényi Sarolta előadás, ⁷⁸ műkedvelő, Mile Dániel könyvtáros ⁷⁹ előadás, tanfolyam, tanonciskola, Nagy Benjámin, Nagy Ida, Nagy Júlia, Osztényi József igazgató, dalegylet, szöv., ⁸⁰ előadás, irodalmi tevékenység, egylet.
Negyed	Atkár Gyula, Atkár Mária, Erdélyi Ilona, Lénárt Ilona, Kovács Alajos igazgató, Osztényi Leander.

⁷¹ SZERÉNYI Ferdinánd (1934): *A csehszlovákiai magyar tanítók almanachja*. Bratislava, Učiteľské nakladateľstvo. 244–274.

⁷² A község neve után megadott szám jelenti a tanítói könyvtár kötetszámát.

⁷³ Az iskolában működő tej-, levesosztó, felruházási vagy egyéb akció.

⁷⁴ Az illető tanár tanfolyamokat is tartott.

⁷⁵ Különböző egyletek tagja, úgymint: közművelődési, legényegylet.

⁷⁶ Műkedvelő előadásokat rendezett.

⁷⁷ Vallásos köröket vezetett. Belmissziós körök, nőegylet, ifjúsági egyesület, nőegylet.

⁷⁸ Előadásokat rendezett a népművelés keretében.

⁷⁹ Az adott község könyvtárosa.

⁸⁰ A szövetkezeti életben is részt vett.

Magyarsók	110, vöröskeresztes csoport, akció, Fehér Júlia műkedvelő, tanfolyam, Szalay Pál igazgató tanfolyam, műkedvelő, zenekar, újságírói munka.
Zsigárd	56, vöröskeresztes csoport, akció, Soósné Papp Etelka, Szócs Kálmán előadás.
Komáromi tanfelügyelőség	
Apácaszakállas	92, vöröskeresztes csoport, Pethes Béla dalegylet, tanfolyam, újságírói munka, Pethes Ilona előadás
Böggellő	Vöröskeresztes csoport, Schmidt Tivadar, Schmidt Piroska.
Csicsó	36, akció, Kapitány Gyula dalegylet, tűz., ⁸¹ műkedvelő, Kapitányné Nagy Margit.
Csilizradvány	30, Nagy Lajos tanfolyam, dalegylet.
Alistál	170, vöröskeresztes csoport, akció, özv. Bodáné Kosár Lenke egyesület, műkedvelő, özv. Martsáné Kiss Júlia, Nagy Gábor igazgató, dalegylet, műkedvelő, szöv., vallásos kör.
Ekecs	40, vöröskeresztes csoport, Iván Károly dalegylet, előadás, műkedvelő, festő, Koroknay Emília előadás, tanfolyam, vallásos kör, egyesület, újságírói munka.
Ekel	60, vöröskeresztes csoport, Argay Teréz, Nagy István szöv., tűz, politika, ⁸² krónika, ⁸³ dalegylet, műkedvelő, tanfolyam.
Felsőgellér	42, vöröskeresztes csoport, akció, Kemenszky Aranka műkedvelő, előadás, egyesület, vasárnapi iskola, Szelbe Géza szöv., dalegylet, tűz., egyesület.

⁸¹ A tűzoltóság szervezetében vett részt.

⁸² Részt vett a község, a járás politikai életében.

⁸³ A község krónikása volt.

Kamocsa	158, akció, Benkó Béla dalegylet, szöv., műkedvelő, Benkóné Narancsik Ilona egylet, vallásos kör, Dechy Sándor egylet, Horváth Karolin vallásos kör, műkedvelő.
Kolozsnéma	21, vöröskeresztes csoport, Tóth Mihály szöv., tűz., politika.
Kulcsod	Tamássy István.
Megyerics	130, vöröskeresztes csoport, akció, Czirók Aranka, Végh Ferenc dalegylet, könyvtáros, krónika, műkedvelő, egylet.
Padány	64, vöröskeresztes csoport, akció, Bajkay Dezső előadás, vallásos kör, szavaló kórus, Zéman Irén előadás, műkedvelő, vallásos kör.
Patas	10, vöröskeresztes csoport, akció, Gaál Dezső igazgató, szöv., dalegylet, műkedvelő, előadás, tűz., Szekeres Erzsébet előadás, műkedvelő.
Szap	45, akció, Szekeres Emília előadás, dalegylet
Turiszakállas	80, vöröskeresztes csoport, Farkas Béla dalegylet, műkedvelő, tanfolyam, Véghné Eleonóra, Véghné Nagy Lenke vallásos kör, műkedvelő, előadás.
Nagymad	70, Tóthné Prikopa Adél vallásos kör, műkedvelő, mesedélutánok, újságírói munka.
Nagymegyer	32, vöröskeresztes csoport, akció, Bary Ida egylet, Keszegh János igazgató, műkedvelő, előadás, Márton Gyula gazd., ⁸⁴ irodalmi tevékenység, Vargáné Kőrös Ida egylet.
Nemesócsa	100, vöröskeresztes csoport, akció, Bajcsy Irén, Győry Mór, Nagy Vilmos sport, egyet, Végh Ilona, Végh Jenő igazgató, dalegylet, műkedvelő, szöv., tűz., könyvtáros, krónikás, irodalmi tevékenység.

⁸⁴ Gazdasági iskolát, tanfolyamot vezetett.

Érsekújvári tanfelügyelőség I, II	
Ímely	19, Osztényi József igazgató.
Izsa	Papp Béla, Bőjthe János nyugdíjazva
Marcelháza	68, vöröskeresztes csoport, akció, Szűcs Károly igazgató, szöv., újságírói munka, irodalmi tevékenység, Zsemlye Berta műkedvelő, mesedélután, előadás.
Martos	38, Joó Endre egy., Osztényi Benő igazgató, gazd., tűz., egyesület, Vecseyné Takáts Olga a házi iparművészet irányítója.
Bátorkeszi	40, akció, szülői szövetség, iskolaközség, Lelkesné Nagy Ilonka műkedvelő, egyesület, vásárnapi iskola, Üttő Irén, Üttő Károly dalegyesület.
Búcs	73, vöröskeresztes csoport, akció, Kerekes Béla szöv., tűz., krónika, Kerekesné Cseh Karolin, Nagy Lajos igazgató, dalegyesület, műkedvelő, politika, előadás.
Dunamocs	67, vöröskeresztes csoport, akció, Bíró Camilló dalegyesület, tűz., műkedvelő, Fekets Ella ig., műkedvelő, előadás, tanfolyam, Kornó Ilona műkedvelő, előadás, tanfolyam, Fekets László szöv., dalegyesület, egyesület [nyugdíjazva].
Kisújfalu	55, vöröskeresztes csoport, akció, Mokos Margit, Tóth István dalegyesület, tűz., egyesület, előadás, újságírói munka.
Perbete	34, vöröskeresztes csoport, akció, Nagy Lajos szöv., Pappné Földes Júlia műkedvelő, Udvardy Gyula dalegyesület, egyesület, tűz.
Dunaradvány	Ördögh János
Komáromszentpéter	54, vöröskeresztes csoport, akció, Szabó Dénes tűz., vallásos kör, Szabóné Kőrös Júlia.

3. melléklet: Fekets Sándor 1923-as iskolaköri és körfelügyelői beosztása⁸⁵

Iskolakörök	Körfelügyelő
1. Kör: Benkepatony, Mad, Hodos, Somorja.	Vargha Károly jókai lelkész, körtanítói poszt üres.
2. Kör: Csilizradvány, Kulcsod, Szap, Patas, Padány, Bögellő, Alistál.	Kóczán Mór csilizradványi lelkész, körtanítói poszt üres.
3. kör: Ekel, Nemesócsa, Csicsó, Kolozsnéma.	Galambos János apácaszakállasi lelkész, Pázmány Dénes lakszakállasi tanító.
4. kör: Apácaszakállás, Ekecs, Lakszakállás, Felsőgellér, Nagymegyer.	Czike János tanyi lelkész, Pethes Béla apácaszakállasi tanító.
5. kör: Megyerics, Csallóközarányos, Komárom.	Tóth Kálmán nagykeszi lelkész, Mészáros Dénes nemesócsai tanító.
6. kör: Farkasd, Kamocsa, Zsigárd.	Sándor Benő negyedi lelkész, Kovács Alajos negyedi tanító.
7. kör: Réte, Jóká, Deáki, Magyarsók, Negyed.	Rácz Elemér magyarsóki lelkész, Kurucz István kamocsai tanító.
8. kör: Marcelháza, Hetény, Izsa, Komáromszentpéter, Ímely, Martos.	Puskás Lajos martosi lelkész, Beke Gyula hetényi tanító.
9. kör: Búcs, Dunaradvány, Kisújfalu, Bátorkeszi, Dunamocs.	lelkészi hely üres.
10. kör: Madar, Csúz, Komáromcsehi, Perbete, Udvard.	Csiba Imre

⁸⁵ Fekets Sándor levele Vargha Sándor esperesnek. 1923. április. 14. SZRKE KL Komárom, KEL, e.l.

4. melléklet: *Sándor Benő egyházmegyei tanácsbíró, lelkész 1924. évi iskolaköri és körfelügyelői beosztása*⁸⁶

Iskolakörök	Körfelügyelő
1. Kör: Benkepatony, Diósförgepatony, Hodos, Dunaszerdahely, Somorja, Pozsony.	Martsa Sándor, Boda Domokos.
2. Kör: Csilizradvány, Kulcsod, Szap, Csilizpatas, Izsap.	Tóth Zsigmond, Czirok Dezső.
3. kör: Alistál, Mad, Padány, Bögellő, Nagymegyer.	Kóczán Mór, Pázmány Dénes.
4. kör: Ekel, Nemesócsa, Tany, Csicsó, Kolozsnéma.	Galambos János, Pethes Béla.
5. kör: Apácaszakállas, Ekecs, Lakszakállas, Felsőgellér, Bogyarét.	Czike János, Mészáros Dénes.
6. kör: Nagykeszi, Megyerics, Aranyos, Őrsújfalu, Komárom.	Tóth Kálmán, Tóth Mihály.
7. kör: Farkasd, Kamocsa, Magyarsók.	Sándor Benő; Kovács Alajos.
8. kör: Réte, Jóká, Deáki, Negyed, Zsigárd.	Rác Elemér, Kurucz István.
9. kör: Alsószőlős, Kismánya Komáromcsehi, Csúz, Perbete, Udvard.	Földes Lajos, Ütő Károly.
10. kör: Ímely, Martos, Ógyalla, Érsekújvár, Nyitra.	Csekes Béla, Beke Gyula.
11. kör: Marcelháza, Hetény, Izsa, Búcs, Szentpéter.	Mokos Kálmán, Nagy Lajos.
12. kör: Madar, Bátorkeszi, Kisújfalu, Mocs, Dunaradvány.	Soós Károly, Zsemlye Péter.

⁸⁶ SOÓS Károly (1924): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1924. évi augusztus hó 28. napján tartott rendes közgyűléséről*. Párkány [k. n.]. 26.

5. melléklet: Az 1933. évi iskolaköri és körfelügyelői beosztás⁸⁷

Iskolakörök	Körfelügyelő
1. kör: Hodos, Diósförgepatony, Benkepatony, Pozsony, Somorja.	Parais Árpád lelkész és Czirok Dezső tanító.
2. kör: Kulcsod, Csilizradvány, Csilizpatas, Izsap, Szap.	Tóth Zsigmond lelkész és Iván Károly tanító.
3. kör: Alistál, Padány, Bögellő, Mad, Nagymegyer.	Kóczán Mór lelkész és Végh Ferenc tanító.
4. kör: Ekel, Kolozsnéma, Csicsó, Nemesócsa, Tany.	Kiss János lelkész és Szelle Géza tanító.
5. kör: Apácaszakállas, Ekecs, Lakszakállas, Felsőgellér, Bogya, Bogyarét.	Gáspár József lelkész és Végh Jenő tanító.
6. kör: Megyerics, Kamocsa, Nagykeszi, Aranyos, Komárom, Őrsújfalu.	Tóth Kálmán lelkész, Tóth Mihály tanító.
7. kör: Vágfarkasd, Magyarsók, Zsigárd.	Czirók József lelkész, Iván Ferenc tanító.
8. kör: Réte, Jóká, Deáki, Negyed.	Kalitza László lelkész és Osztényi József tanító.
9. kör: Perbete, Udvard, Csúz, Komáromcsehi.	Lelkes Ferenc lelkész és Ütő Károly tanító.
10. kör: Búcs, Marcelháza, Hetény, Izsa.	Zsemlye Lajos lelkész és Nagy Lajos tanító.
11. kör: Martos, Ímely, Komáromszentpéter.	Galambos János lelkész, Nemcsik Béla tanító.
12. kör: Madar, Dunaradvány, Dunamocs, Bátorkeszi, Kisújfalu.	Dukon Béla lelkész és Győrffy Lajos tanító.
13. kör: Érsekújvár, Nyitra, Kismánya, Alsószőlős.	Új kör.

⁸⁷ CSEKES Béla (é. n.) *A Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1933. évi május 4.-én tartott rendkívüli és 1933. évi szeptember 12-én tartott rendes közgyűlésének jegyzőkönyve.* Komárno [k. n.], 54–55.

6. melléklet: Az 1934. évi iskolaköri és körfelügyelői beosztás⁸⁸

Iskolakörök	Körfelügyelő
1. kör: Diósförgepatony, Benkepatony, Pozsony és Mad.	Parais Árpád lelkész és Czirok Dezső tanító.
2. kör: Kulcsod, Csilizradvány, Csilizpatas, Izsap, Szap.	Tóth Zsigmond lelkész és Iván Károly tanító.
3. kör: Hodos, Dunaszerdahely, Somorja, Alistál, Padány, Bögellő, Nagymegyer.	Kóczán Mór lelkész és Végh Ferenc tanító.
4. kör: Nagykeszi, Ekel, Nemesócsa, Tany, Csicsó, Kolozsnéma.	Kiss János lelkész és Szele Géza tanító.
5. kör: Apácaszakállas, Ekecs, Lakszakállas, Felsőgellér, Bogya, Bogyarét.	Gáspár József lelkész és Végh Jenő tanító.
6. kör: Komárom, Őrsújfalu, Kavapuszta, Csallóközarányos, Megyerics, Kamocsa, Cserhát puszta.	Tóth Kálmán lelkész, Tóth Mihály tanító.
7. kör: Farkasd, Negyed, Zsigárd.	Rácz Jenő lelkész és Iván Ferenc tanító.
8. kör: Réte, Szenc, Jóka, Deáki, Magyarsók.	Kalitza László lelkész és Osztyényi József tanító.
9. kör: Perbete, Udvard, Csúz, Komáromcsehi.	Lelkes Ferenc lelkész és Ütő Károly tanító.
10. kör: Búcs, Marcelháza, Komáromszentpéter, Izsa.	Zsemlye Lajos lelkész és Nagy Lajos tanító.
11. kör: Martos, Ímely, Madar, Ógyalla.	Galambos János lelkész, Nemcsik Béla tanító.
12. kör: Dunaradvány, Dunamocs, Bátorkeszi, Kisújfalu, Hetény.	Dukon Béla lelkész és Györffy Lajos tanító.
13. kör: Érsekújvár, Nyitra, Handlova, Kismánya, Alsószőlős.	Czibor József lelkész és Tóth István tanító.

⁸⁸ CSEKES Béla (1934): *A Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1934 október 4-én tartott rendes közgyűléséről*. Komáromi egyházmegye, Komárom [k. n.]. 32–33.

7. melléklet: *Az 1936. évi iskolaköri és körfelügyelői beosztás*⁸⁹

Iskolakörök	Körfelügyelő
1. kör: Komárom, Aranyos, Cserhát, Megyercs, Őrsújfalu, Ekel, Nagykeszi, Nemesócsa, Tany, Kamocsa Kavapuszta.	Erdélyi Pál, Tóth Mihály.
2. kör: Felsőgellér, Bogya, Bogyarét, Lak, Ekecs, Apácaszakállas, Nagymegyer, Izsap, Csicsó, Kulcsod, Kolozsnéma.	Kiss János, Végh Jenő.
3. kör: Szap, Csilizradvány, Csilizpatas, Alistál, Mad, Padány, Nemeshodos, Dunaszerdahely, Diósförgepatony, Benkepatony.	Parais Árpád, Szelte Géza.
4. kör: Hetény, Izsa, Ógyalla, Martos, Ímely, Marcelháza.	Kalitza László, Nagy Lajos.
5. kör: Komáromszentpéter, Dunaradvány, Dunamocs, Madar, Búcs, Bátorkeszi, Perbete.	Zsemlye Lajos, Nemcsik Béla.
6. kör: Kisújfalu, Párkány, Udvard, Csúz, Csehi, Nyitra és szórványai, Érsekújvár, Alsószöllős, Kismánya.	Tárnok Gyula, Győrffy Lajos.
7. kör: Vágfarkasd, Negyed, Zsigárd, Magyarsók, Deáki.	Lelkes Ferenc, Schmidt Tivadar.
8. kör: Réte, Jóka, Somorja, Pozsony. És ezen gyülekezetek szórványai.	Végh Kálmán, Iván Károly.

⁸⁹ CSEKES Béla (1936): *A Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1936 augusztus 27-én tartott rendes közgyűléséről*. Komáromi egyházmegye, Komárom [k. n.]. 60–61.

Felhasznált irodalom

- Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Zsinati Irodája mellett működő Központi Levéltár, Komáromi Egyházmegyei Levéltár, esperesi levelezés.
- Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára. Felvidéki Református Egyház iratai (1920–1938).
- CSEKES Béla (é. n.) *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1933. évi május 4.-én tartott rendkívüli és 1933. évi szeptember 12-én tartott rendes közgyűlésinek jegyzőkönyve*. Komárno [k. n.].
- (1934): *A Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1934 október 4-én tartott rendes közgyűléséről*. Komáromi egyházmegye, Komárom [k. n.].
- (1935): *Jegyzőkönyv a komáromi református egyházmegye 1935. évi szeptember hó 5-ik napján Rév-Komáromban tartott rendes közgyűléséről*. Komáromi Egyházmegye, Komárom [k. n.].
- (1938): *A Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1938 december 21-én tartott rendes közgyűléséről*. Komáromi egyházmegye, Komárom [k. n.].
- CSICSAY Alajos (2002): *Iskolatörténet*. Dunaszerdahely, Lilium Aurum.
- CSOMÁR Zoltán (1940): *A Csehszlovák államkeretbe kényszerített magyar református keresztyén egyház húszéves története 1918–1938*. Ungvár [k. n.].
- GABÓDA Béla (2003): Kisebbségi iskolaügy Kárpátalján a Csehszlovák Köztársaság idején (1919–1938), In: *Fórum Társadalomtudományi Szemle*. 1.
- GABZDILOVÁ, Soňa (2014): *Školský systém na Slovensku v medzivojnovej Československej republike (1918–1938)*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 26.
https://www.upjs.sk/public/media/5596/Skolsky_system_na_Slovensku_Gabzdilova.pdf
(utolsó megtekintés dátuma: 2021. Július 31.).
- GYALÓKAY László (1922): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1922. évi augusztus hó 24-ik napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Galánta.
- (1924): *Jegyzőkönyv a Dunántúli református egyházkerület 1924. évi november hó 10-én Rév-Komáromban tartott rendes üléséről*. Dunántúli Református Egyházkerület [k. n.].
- LÉVAI Attila (2017): Versengés egy iskoláért – avagy hogyan lett Komáromé a református tanítóképző intézet a két világháború között, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai: Theologia Reformata Transylvanica*. 62, 1.
- PETHEŐ Attila (2019a): Magyar református oktatásügy helyzete a Trianon utáni Csehszlovákiában, In: *Historia Ecclesiastica: časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. 10, 2.
- (2019b): A református iskolaügyben tapasztalt sérelmek a Trianon utáni Csehszlovákiában, In: BUKOR József – LÉVAI Attila (szerk.): *11. International Conference of J. Selye University: Theological Sections*. Komárno, Univerzita J. Selyeho.

- POPÉLY Gyula (1993): A felvidéki magyar oktatásügy helyzete 1918–1945, In: *Kalligram*. II., 12.
- (1998): A magyar iskolaügy kálváriája (Cseh)Szlovákiában 1918–1945, In: Tóth László – Filep Tamás Gusztáv (szerk.): *A (cseh)szlovákiai magyar művelődés története 1918–1998. II. Oktatásügy, közművelődés, sajtó, rádió, televízió*. Budapest, Ister Kiadó.
- SOMOGYI Alfréd (2006): *Törvénykezések és iskoláztatás a Szlovenszkói és Kárpátaljai Egyetemes Református Egyházban*. Diplomadolgozat. Komárom, Selye János Egyetem.
- SOÓS Károly (1924): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1924. évi augusztus hó 28. napján tartott rendes közgyűléséről*. Párkány [k. n.].
- (1925): *Jegyzőkönyv a komáromi ref. Egyházmegye 1925 augusztus 25-én tartott rendes évi közgyűléséről*. Komárom [k. n.].
- (1928): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1928. évi április hó 17. napján tartott rendes közgyűléséről*. Komárno [k. n.].
- (1929): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1929. évi augusztus hó 27. napján tartott rendkívüli közgyűléséről* [k. n.].
- (1930): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1930. évi augusztus hó 26. napján tartott rendkívüli közgyűléséről*. Komárom [k. n.].
- (1931): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1931. évi augusztus hó 28. napján tartott rendes közgyűléséről*. Komárno [k. n.].
- SZERÉNYI Ferdinánd (1934): *A csehszlovákiai magyar tanítók almanachja*. Bratislava, Učiteľské nakladateľstvo.
- TÖMÖSKÖZI Ferenc (2018): A Komáromi Református Koedukált Tanítóképző felállításának rövid története, In: Lévai Attila – Kováts-Németh Mária: *A magyarság megtartó ereje a Kárpát-medencében*. Győr, Palatia Nyomda és Kiadó.
- VARGHA Sándor (1923): *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye 1920. október 26-án, 1921. január 26-án és 1921. november 29-én tartott gyűléseiről*. Komárom [k. n.].
- *** <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=86800038.TV&targetdate=&printTitle=1868.+%C3%A9vi+XXXVIII.+t%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).
- *** <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=89100015.TV&targetdate=&printTitle=1891.+%C3%A9vi+XV.+t%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).
- *** <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=87900018.TV&targetdate=&printTitle=1879.+%C3%A9vi+XVIII.+t%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. július 31.).

*HODOSSI Sándor*¹:

**Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Pángyánszki Ágnes (szerk.):
Együtt a hit útján (gyülekezetpedagógiai kézikönyv), Kálvin Kiadó,
Budapest, 2019. ISBN 978-963-558-428-4, 399 oldal**

Minden gyülekezet különböző korú, élethelyzetű, a hitbeli érettség különböző fokán álló tagokból áll, akik eltérő vallási szocializációs folyamatokon mentek keresztül. Ugyanakkor ezek a nagyon különböző emberek mégis egy közösséget alkotnak Krisztusban. A gyülekezetpedagógia annak elméleti és gyakorlati kérdéseivel foglalkozik, hogy miként szolgálhatja a hitbeli növekedést a gyülekezetek különböző korosztályokhoz tartozó közösségeiben folyó sokféle tanulási-tanítási tevékenység. Találkozunk olyan véleményekkel is, hogy a tanulás helye elsősorban az iskola. Az egyház azért áldoz sok energiát, pénzt iskolarendszere bővítésére, a hittanoktatás megszervezésére, hogy az egyházi iskolákban, valamint a hittanórákon megszerzett ismeretek,



¹ Főiskolai docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen; e-mail: hodossi.sandor@drhe.hu.

pozitív tapasztalatok elvezessenek a gyülekezetekbe. Az elmúlt évek magyarországi tapasztalatai alapján megállapítható, hogy ez közel sem ilyen egyszerű. Sem az egyházi iskolahálózat folyamatos bővülése, sem pedig a kötelezően választható hit- és erkölcsstan tantárgy bevezetése nem eredményezte az evangéliumra éhes fiatalok tömegeinek megjelenését a gyülekezetekben. A túlnyomó többségükben szekuláris családokból érkező hittanosok lelkében a kötelezően választható heti kétszeri hittanórák nem hoznak gyökeres változást. „A keresztyén nevelés és hitbeli növekedés első számú színtere tehát a gyülekezet lett” – olvashatjuk a könyv bevezető fejezetében. A tanulás gyülekezetköz-pontú megközelítése kitágítja a tanulás fogalmát. Nem korlátozódik a formális, iskola-rendszerű ismeretszerzésre, életkori megkötések nélkül foglalja magába a nem formális, valamint az informális tanulás sokféle formáját is. Így tehát nem csupán a köznevelési rendszer különböző fokozatain tanuló diákok, de valamennyi generáció részese a gyülekezetben folyó sokféle pedagógiai tevékenységnek az élethosszig tartó tanulás jegyében. Ez a kiindulópontja az evangélikus-református ökumenikus együttműködéssel létrejött első magyar kiadású gyülekezetpedagógiai kézikönyvnek.

A Kálvin Kiadó gondozásában 2019-ben megjelent kötet műfaja kézikönyv, tehát a gyülekezetpedagógia elméletének és gyakorlatának rendszerező összefoglalását vállalja. A szerkesztők az előszóban meghatározzák, hogy az olvasók mely csoportjainak figyelmére számítanak különösképpen. Várakozásaik szerint egyrészt a hittudományi egyetemek hallgatói, másrészt a gyülekezetek vezetői, lelkészi és világi munkatársai forgathatják leginkább haszonnal a könyvet, amely szemináriumi foglalkozásokon túl akár gyülekezeti bibliaórák vezérfonala is lehet.

A 13 tanulmányt tartalmazó kötet két bevezető fejezettel indít. Az első Németh Dávid írása (*Mi a gyülekezetpedagógia?*), amely abból indul ki, hogy a keresztyén hit megélésének természetes közege a gyülekezet. A gyülekezetben olyan emberek alkotnak közösséget, akik életük eseményeit az Istennel való kapcsolat perspektívájából értékelik. A fejezet végigvezet a gyülekezetpedagógia „fejlődéstörténetén”, megkülönböztetve a valláspedagógia két részterületét: az iskolai hitoktatás elméleti és módszertani kérdéseivel foglalkozó vallásdidaktikát, valamint a gyülekezetpedagógiát. A könyv szerkesztői által jegyzett másik bevezető fejezet *A gyülekezetpedagógia mai kihívásai* címet viseli. A különböző fejlődésselméletek adják a bázisát annak az áttekintésnek, amely az egyes életszakaszokat bemutató fejezetekben részletesen kifejtésre kerülnek: Kohlberg erkölcsi ítéletalkotás fejlődéséről, Oser-Gmünder a vallási ítéletalkotás fokozatairól szóló elmélete, Erikson pszichoszociális

fejlődésmélete, valamint Fowlernek a hit fejlődésének fokozatairól szóló munkája. Ebben a fejezetben kerül tárgyalásra a posztmodern kor jellemzése, amely a jelen katechézisének kontextusát adja, valamint a digitális világ térhódításának egyházi életre gyakorolt következményeinek áttekintése. Ezzel is jelezve, hogy a szerkesztők törekedtek az elméleti ismeretek és a gyakorlat bemutatása közti egyensúlyra. A bevezető egységet az egyes korosztályok tanításának lehetőségeit bemutató, életkori ciklusok szerint szerveződő tíz fejezet követi. Jellegzetessége a könyvnek, hogy legtöbb esetben egy-egy református és evangélikus szerző dolgozta ki a fejezeteket, így mindkét egyház tapasztalatai megjelennek a szövegekben. Az elmélet és gyakorlat egyensúlya ezekben a fejezetekben is megfigyelhető. Az egyes korosztályok fejlődéslelektani és vallápszichológiai jellegzetességeinek ismertetése mellett a gyakorlatban bevált kezdeményezések bemutatása, az anyag feldolgozását segítő kérdések, idézetek, valamint bőséges bibliográfia is szerepel az egyes tanulmányokban.

Az életciklusok szerinti áttekintés a *Kisgyermek a családban* című fejezettel kezdődik, amely Kodácsy-Simon Eszter és Szabóné László Lilla munkája. Ez a fejezet a születést megelőző magzati időszakról az óvodás korig mutatja be a bővülő családok közösségbe kapcsolásának, vagy éppen a közösségben való megtartásának gyülekezeti lehetőségeit. Indokolt az életkorok szerinti áttekintést ennél a korosztálynál indítani, hiszen így lesz teljes a születéstől a halálig tartó út bemutatása. Ebben a kezdeti időszakban az implicit vallásos nevelés, a vallással kapcsolatos szülői-családi attitűdök szerepe a meghatározó a gyermek számára. A következő életszakasz a 4–7 éves korra esik. Ezt mutatja be az *Óvodáskorú gyermekek katekézise a gyülekezetben és az óvodában* című fejezet, amelyet Kovács Barbara Luca és Mátrai Marianna írtak. Ebben az életszakaszban nehéz lenne túlbecsülni a felnőttektől hallott történetek szerepét. A fejezet ezért gyakorlati szempontokat és konkrét tanácsokat ad az óvodások számára alkalmas történetek kiválasztásához, magában foglalja a történetmondás arany szabályait, valamint gyakori hibáit is. Foglalkozik az imádság és éneklés óvodások életében betöltött szerepével, valamint az egyházi óvodákban folyó nevelés jellegzetességeivel. A gyülekezet és óvoda kapcsolata nem csupán az óvodások és családjaik jelenlétét feltételezi a közösségben, de az óvodapedagógusok lelkigondozása és óvodafenntartó gyülekezetek esetében továbbképzésük megszervezése is gyülekezeti feladat. A kisiskolás kor világával foglalkozik a *7–12 éves gyermekek a gyülekezetben* című fejezet. A kisiskolás gyermek legfontosabb tevékenysége a tanulás. Ez azonban nem csupán a formális oktatásban való részvételt jelenti. Magában foglalja

mindazokat a tapasztalatokat, amelyeket a világban szerez, magatartásmintákat, amelyeket a felnőttektől tanul el. Elsősorban otthon a családban, emellett azonban minden olyan közegben, ahol gyakran megfordul. Így az iskolában, vagy éppen a gyülekezetben is. Baráti családok felnőtt tagjaira, vagy éppen gyermekistentiszteleten a katechétára figyelve, nyári napközis táborban, bibliakörök családi kirándulásain. Ezek a tapasztalatok sokszor mélyebb nyomot hagynak bennük, mint a hittanóra kognitív információi. Ezzel a korosztállyal a katechetikai tárgyú művek sokasága foglalkozik, túlnyomó többségük az iskolai hitoktatás szemszögéből. Szászi Andrea és Zimányi Noémi azt a feladatot vállalták, hogy a gyülekezetek tanító alkalmainak tartalmi és formai sokszínűségét mutassák be. A serdülőkor viharai nagy hullámokat vetnek a családok életében. A gyülekezet támogató közege segíthet, hogy ezek a viharok ne váljanak pusztítóvá. Elsősorban a gyülekezeti táborokban kialakuló erős kortárs kötődések, az ifjúsági csoportok megtartó, identitást erősítő szerepe adhat komoly segítséget a családok számára. A Bölcsföldiné Türk Emese és Kerekes Szabolcs által írt fejezet (*Serdülők a gyülekezetben*) a korosztály fejlődéslélektani jellemzőinek ismertetésén túl felsorolja azokat a gyülekezeti alkalmakat és korosztályspecifikus témákat is, amelyek a serdülők számára vonzóak lehetnek. A szerkesztők külön fejezetet szántak a konfirmáció kérdéskörének *A pubertáskor lélektani folyamatai és a konfirmáció* címmel (Hézszer Gábor és Thoma László). A konfirmáció, mint átmeneti rítus értelmezése, valamint a korosztályi jellemzők bemutatása mellett a fejezet izgalmas része, amely a konfirmandus csoport jellegét, céljait, vezetési módszereit mutatja be. Miklya Luzsányi Mónika és Szénási Lilla munkája a *Kamaszokkal az iskolában és a gyülekezetben* című tanulmány, amely a 16–18 évesek gyülekezetbe való integrálásának, illetve közösségben való megtartásának lehetőségeit veszi sorra. A korcsoport életfeladataiból kiindulva (felnőtt identitás megtalálása, valahová tartozás igénye, pár és pályaválasztás kérdései) mutatják be a szerzők a gyülekezet, illetve a közegyház által kínált lehetőségeket az ifjúsági csoporttól az olyan keresztyén fesztiválokig, mint a *Csillagpont* vagy a *Szélrózsza*.

A huszonéves korosztályhoz érve az életkori áttekintés kilép a köznevelés világából, és a „kezdődő felnőttkorhoz” érkezik. A Szabó András és Püski Dániel által jegyzett fejezet *Fiatal felnőttek a gyülekezetben* címet kapta. A korszakra jellemző spirituális útkezesés gyakran összefüggésbe hozható az individuális, egyházhoz nem kötött vallásosság erősödésével. Vallásszociológiai tanulmányok sora, mint például a 2000 óta négyévente

ismétlődő hazai ifjúságkutatások, kimutatták az egyházhoz kötött vallásosság térvészését a 14–29 éves korosztályban. A gyülekezet elsősorban a felnőtt identitás megszilárdulását segítő személyes és kiscsoportos beszélgetésekkel tudja a huszonévesek önismeretének és ismeretének fejlődését szolgálni. A kötet 10. fejezetének témája *A harmadik évtized életkérdései és a kisgyerekes szülők katekézise*. Az otthonteremtés, szülővé válás, a karrierépítés ideje érkezik el az élet harmadik évtizedében. Legkésőbb ebben az évtizedben meg kell hozni a felnőtt kor évtizedekre kiható nagy döntéseit. Az iskolai külső motiváló tényezők után a felnőttek tanulásában sokkal nagyobb szerepet játszik a belső motiváció. A felnőttek azokon a képzéseken vesznek részt szívesen, amelyek során elsajátított ismereteket, készségeket a mindennapi életükben hasznosítani tudják. A családalapítás körüli időszakban a párkapcsolati képzések, a csoportos jegyesoktatás, majd a fiatal házások köre jelenthet erős kapcsolódást a gyülekezethez. Az újdonsült szülők újfajta családi szerepben találják magukat. Sokféle tanácsot kapnak, de a döntéseket nekik kell meghozniuk arról, hogyan nevelik gyermeküket, gyermekeiket. Ehhez adhat felbecsülhetetlen értékű, a hétköznapiakat megkönnyítő segítséget a kismamakör, valamint a kisgyerekek köre, ahol hasonló élethelyzetben lévő fiatalok tapasztalatai segítenek tovább nemcsak a szülői, családi szerepekbe való belenövés, hanem a hit útján is. A fejezet szerzői a kötet két szerkesztője, Pángyánszki Ágnes és Siba Balázs. *A középkorúak nemzedéke* az élet leghosszabb szakaszában jár. A 35 és 65 év közötti korosztály fejlődéslélektani, gyülekezetpedagógiai jellemzését Fodorné Ablonczy Margit és Sefcsik Zoltán végezte el. Látólag eseménytelen, ám valójában annál fontosabb belső történésekkel teli időszak ez. A sokféle belső, külső, szociális változás közepette a megújult és elmélyülő kapcsolat Istennel, a „második naivitás” megélésének ideje érkezik el az élet közepéhez érve. A kapcsolatok átrendeződése, a családi szerepek változásai jellemzik ezeket az évtizedeket. Az élet utolsó szakaszát Gál Judit és Johann Gyula mutatja be az *Időskor, az újrafogalmazott kérdések ideje* című fejezetben. Az időskor a veszteségek, a fogyatkozó életerő, ugyanakkor a mélyülő spiritualitás ideje. Az öregedés kezdetben láthatatlan folyamata egyszer csak nagyon is nyilvánvalóvá lesz – az idősödő ember külső megjelenésében csakúgy, mint a családi és szociális szerepeinek átrendeződésében. Ebben a folyamatban kitüntetett szerepet játszik az aktív munkával töltött évtizedeket lezáró nyugdíjba vonulás.

A kötet összefoglaló, záró tanulmányát Szabó Lajos írta. Címe: *Tanítvánnyá tétel*. A szerző megállapítja, hogy egyházainkban egyaránt találkozunk fogyatkozó, erőtlenedő

gyülekezetekkel csakúgy, mint építkező, folyamatosan erősödő közösségekkel. A gyülekezetpedagógiai munka célja minden esetben a tanítvánnyá tétel segítése. Ennek része a tanítványi létre való felkészítés, majd a folyamatos megerősítés. Eredménye pedig a gyülekezet létszámában és hitbeli elköteleződésében való növekedés lehet.

Gyülekezetpedagógiai kézikönyv megjelentetése Magyarországon úttörő vállalkozás. Valódi jelentősége ma még nehezen felbecsülhető, hiszen sok múlik azon, mennyire fogja tudni segíteni az egyes gyülekezetekben folyó gyülekezetpedagógiai tevékenység egységes rendszerben való kezelését, illetve mennyire hasznosulnak majd helyi gyülekezetekben a kötetben szereplő ötletek, jó gyakorlatok. A tudományos felismerések és a gyakorlat egyensúlyára való törekvés fejeződik ki abban, hogy a könyv szerzői között vannak elméleti szakemberek, valamint az adott korosztályokkal a gyakorlatban foglalkozó református és evangélikus teológusok, valláspedagógusok is. Összességében megállapítható, hogy a gyülekezetpedagógiai kézikönyv a mindennapi gyakorlatot és a teológiai képzést egyaránt segíti. Szemléletformáló áttekintés a különböző korosztályok gyülekezeti kontextusban megvalósuló tanítási-tanulási tevékenységéről. Érdekes olvasmány és hasznos segítség a mindennapok gyülekezetpedagógiai munkájában.

*ZSIZSMANN Endre*¹:

***Ulrich Luz (ford. Bekő István): Máté Jézustörténete.
Hermeneutikai Füzetek 21. (Sorozatszerk.: Fabiny Tibor).
Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, Budapest,
2016, ISBN 978-963-87986-9-5. 166 oldal.***

Ulrich Luz berni újszövetséges professzor munkássága közismert a teológusok körében, többek között a Máté evangéliumához írt négykötetes kommentárja révén. A *Máté Jézustörténete* címet viselő monográfia a *Hermeneutikai Füzetek* 21. kötetében jelent meg magyarul Bekő István fordításában. Ez a monográfia első olvasásra a Máté-kommentár rövid kivonatának tűnik. Ám ez az állítás nem igaz, mivel a *Máté Jézustörténete* a Máté evangéliuma folyamatos olvasására sarkall. Ez az ösztönzés egybevág a reformációi lectio continua elvével.

A szerző felfigyelt arra, hogy Máténál találunk olyan kulcsszavakat („Schlüsselworte”), melyek csak a teljes evangélium ismeretében értelmezhetők. Ezek közé tartozik a *δικαιοσύνη*, „igazságosság” (ami a



¹ Doktorandusz, BBTE, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, Ökumené Doktori Iskola. zsizsmannendre@gmail.com.

héber מָלְכָא (megfelelője), az „Atya”, mely megnevezés Istenre utal (tizenkétszer fordul elő a Mt 6-ban, az evangélium egészében pedig negyvenötször). Hangsúlyos kulcsszó a követés is, mely a tanítványságra utal (Mt 8–10). A Luz által említett kulcsszavak közül végül az „Emberfia” messiási méltóságjelzőt emelném ki, mely a Dán 7,13-ra vezethető vissza, mely Máténál minden esetben Jézus Krisztusra mint az ószövetségi próféták által megígért Messiásra vonatkozik (a Mt 1–7 fejezetekből teljességgel hiányzik, a Mt 8–10-ben háromszor, a Mt 11–13 fejezetekben már hatszor, a Mt 16–20-ban nyolcszor, a Mt 24–26-ban pedig tizenegyszer). Ezek a kulcsszavak aláhúzzák, kiemelik Máté evangéliumának teológiai hangsúlyait. Krisztus visszajövetelének időpontja senki előtt sem ismert, ezért szüntelenül vigyázni kell. Ezt hangsúlyozva, a vigyázásra való felhívás (Mt 24,42) a Mt 25,13-ban ismétlődik. Luz szerint Máté valószínűleg Márktól vette át az ἀκολουθεῖν (= követni), εὐαγγέλιον (= evangélium, jó hír) κηρύσσω (= hirdetni, proklamálni) kifejezéseket. Emellett fontos elem az *inklúzió*, mely az evangéliumot keretezi: Jézus Krisztusról „Immánuel”-ként olvasunk a Mt 1,23-ban, majd az evangélium végén, a missziói parancsban maga a feltámadott Krisztus ígéri tanítványainak, hogy velük van a világ végezetéig (Mt 28,20).

Ulrich Luz: *Máté Jézustörténete* c. munkája kilenc fejezetből áll.

Az első fejezetben először a szerző irodalomkritikai módszerrel azt bizonyítja, hogy Máté evangéliuma összefüggő könyv, majd Máté elődeiről ír, majd a Máté gyülekezetéről, illetve annak történetéről és zsidósághoz való viszonyáról értekezik. A szerző véleménye szerint Máté egészen biztos zsidókeresztyén volt, mert a sajátosan mátéi kifejezések hátterében a korabeli, ti. 1. századi, zsidó nyelvhasználat állt (pl. a görög βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ – Mt 3,2; 4,17, ami a héber מלכות השמים megfelelője, vagy a γῆ vidék neveként szerepel; Máté igent mond a törvényre, Jézus programkijelentésére – Mt 5,17 – utalva; Mt 12,5.11; 24,20). Luz továbbá azon a véleményen van, hogy a Máté evangéliuma címzettjei, akiket a szerző másképp „Máté gyülekezete”-ként emleget, Szíriába menekült zsidókeresztyén közösség (a Mt 2,23 a Szíriában élő keresztyéneket nevezi Ναζωραῖος-nak) volt, mely törvényhű volt: erre utal az a tény, hogy a szeretet nagy parancsa (Mt 22,37–40) mellett létezik a pont, meg a jóta, ami az ún. „legkisebb parancsolat”-ra utal (Mt 5,18). Ennél azonban fontosabb érv, hogy a Máté gyülekezete minden bizonnyal megtartotta a szombatot (Mt 24,20), s feltételezhetően a tisztasági törvényeket is. Mt 1,23-ban a földi Jézusról olvasunk, de a 28,20-ban már a felemeltetett Krisztusról. A földi Jézus és a felemeltetett Krisztus ugyanaz a személy.

A második fejezetben Luz a prologust (Mt 1,1–4,22) vizsgálja. A mátéi prologus elemzésekor a szerző hangoztatja, hogy a Mt 1,1 értelmében Isten nemcsak az Izraelitáknak, hanem a prozelitáknak és a pogányoknak is Atyja. Ugyanezt a gondolatot támasztja alá az az érv, hogy Máténál Jézus nemzetségtáblázatában a Mt 1,6-ban négy nő nevét találjuk: Támár (arámi), Ráháb (kánaáni), Ruth (moábi), „Uriás felesége” (ti. Betsabé). A mátéi prologus krisztológiai kulcsszöveg, részben az észaiási prófécia krisztologikus magyarázata okán – Immánuel (Ézs 7,14–Mt 1,21). Mt 1,23 a megígért Messiásról írja, hogy Ő szabadítja meg népét bűneiből. Luz munkája alapján állíthatjuk, hogy a reflexiós idézetekben szereplő prófeciák (Mt 1,22; 2,15.17; 4,14 vagy Mt 8,17; 12,18–21; 13,35; 21,5; 27,9) Jézus történetében teljesedtek be (Erfüllungszitat).

A harmadik fejezetben szerzőnk a *Hegyi Beszéd* (Mt 5–7) főbb témáit tárgyalja (Isten akarata, hat antitézis, kegyességi szabályok, az ítélet – Mt 7,13–27), a boldogmondásokról viszont e kötetben nem ír. A hegyi beszéd az Ex 19, illetve Ex 34 fejezetekre emlékeztet, mivel Krisztus közvetlen módon szól hallgatóihoz, elsősorban tanítványaihoz és a sokasághoz. E fejezet külön érdekessége, hogy a szerző érinti az alábbi két témát: egyrészt teljesíthetőek-e a „Bergpredigt”-ben foglalt elvárások, másrészt pedig kiemeli a kegyelem gondolatát. A törvény rámutat az ember bűnére („usus elenchiticus legis”), de a kegyelem abban mutatkozik meg, hogy Isten megmutatja akaratát az embernek, s az engedelmességre való törekvésében Vele van az, aki imádságában Istent Atyjának (Mt 6,9–14) mondhatja.

Luz a *Máté Jézustörténete* c. munkájában három fejezetet szán a tanítványok, tanítványság témájának. A negyedik fejezetben a szerző a Messiás és tanítványai szolgálatáról ír. Luz a csodaelbeszélések rendjén külön foglalkozik a tenger lecsendesítésének történetével (Mt 8,23–27), melynek középpontjában a követés motívuma áll. A tenger lecsendesítésének története anyagát Máté a Q 8,18–27-ből meríthette. A gutaütött meggyógyításának története (Mt 9,1–8 vö. Mk 2,1–12) kapcsán fontos Luz megállapítása, miszerint ott nem annyira a hitről van szó (mint a Mt 8,5–13; 9,20–22.27–31; 17,20 esetén), mint arról, hogy Jézus Krisztusnak, az Emberfiának van hatalma bűnöket megbocsátani. A bűnbocsátat Máté szerint az úrvacsorában is megtapasztalható (Mt 26,28). A hatalommal tanító (Mt 7,29), de a hatalommal cselekvő Jézus Krisztus tanítványait is az igehirdetés (melynek középpontjában a mennyek országa elközelítettése áll – Mt 10,7) és a csodák megtételével (Mt 10,1.8) bízta meg. Az ötödik rész címe *A tanítványi közösség létrejötte Izraelben* (Mt 12,1–16,20). Bár Krisztus követésére hívott el tanítványokat, gyógyított, ördögöt űzött, a zsidó vallási vezetők ellenségesen fogadták Őt. Mt 12,14

szerint a farizeusok eldöntötték: Krisztusnak meg kell halnia, a Mt 12,24-ben pedig azzal vádolják, hogy Belzebub szövetségese, majd a zsidók két ízben jelt kívánnak (Mt 12,38; 16,1) Tőle. Amikor Jézus ellenségeskedést tapasztal, visszavonulással (ἀνακωρῆω) válaszol (12,15; 14,13; 15,21). Amikor Jézus félrevonul ellenségei elől, akkor szánalommal odafordul tanítványaihoz, és tanítja őket. Ennek eredményeképp születik meg a tanítványok hitvallása, miszerint Jézus Krisztus Isten Fia. Az Isten Fia név Jézus messiási teljhatalmára utal (Mt 3,17). Ugyanakkor az Isten Fia megnevezés Krisztus engedelmességét is hirdeti, aki mindvégig teljesítette Isten akaratát (Mt 4,1–11; 27,43.54). Ezen a ponton a legfontosabb Péter apostol hitvallása Cézarea Filippiben, amikor Krisztusról mint az elő Isten Fiáról tesz tanúbizonyságot (Mt 16,13–20). Ezt az igazságot a mennyei Atya jelentette ki számára. A Mt 16,18-ban olvasható „köszikla” (ἡ πέτρα) Ulrich Luz szerint mindenképp a tanítványok hitvallására vonatkozik. Péter apostol hitvallásának két aspektusa van: vertikális és horizontális. A vertikális vonatkozást dogmatikailag a legegyszerűbb megfogalmazni: Krisztus egylényegű az Atyával. Jézus Krisztus hálaimájában Istent Atyaként (πάτερ Mt 11,25, illetve ὁ πατήρ Mt 11,26) szólítja meg. A hitvallás „horizontális” aspektusa azt jelenti, hogy Krisztus istenfiúsága kijelentetik a gyülekezetnek (Mt 11,25–27). A hatodik fejezet *A tanítványok gyülekezetének élete* címet viseli. A tanítványságtémában külön foglalkozik a tanítványok kiküldése (Mt 10) kérdésével, a példázatokkal (Mt 13), illetve az egyházfegyelem és megbocsátás rendje (Mt 18) témával. A hetedik fejezetben a szerző – *Szakítás Izraellel, és a gyülekezet feletti ítélet* – egyrészt a farizeusok és írástudók elleni „jaj”-beszédeket magyarázza röviden a Mt 23 és kontextusa figyelembevételével, másrészt Máté eszkatológiájával (Mt 24–25) foglalkozik. A nyolcadik fejezet pedig a passió és húsvét eseményeit értelmezi (Mt 26–28). Végül, a kilencedik fejezetben fogalmazza meg a szerző a végkövetkeztetéseket, melynek három fókuszpontja: Máté és Jézus, Máté és Pál, illetve Máté és mi.

Ulrich Luz monográfiájának újdonsága nemcsak az, hogy a Jézustörténet-motívum köré csoportosítja az általa részletesebben vizsgált perikópákat, hanem az is, hogy az olvasót is bevonja a Jézustörténetbe. A keresztyén ember egyénként nem más, mint tanítvány, a keresztyén gyülekezet, egyház pedig a hitvallók közössége, mely vallja: Jézus Krisztus az Isten Fia, a megígért Megváltó. S miközben a keresztyén ember és gyülekezet vallást tesz Krisztusról, szüntelen megtapasztalhatja, hogy Krisztus által velünk az Isten. Jelen monográfiát jó szívvel ajánlom lelkipásztoroknak, vallástanároknak és az Újszövetség iránt érdeklődőknek. Tolle, lege!

*MÁRTON János*¹:

Jonathan Sacks: *Een gebroken wereld heel maken – Verantwoordelijk leven in tijden van crisis*. [Eredeti cím: *To Heal a Fractured World – The Ethics of Responsibility*, Schocken kiadó, 2007], Fordította: Hans van der Heiden, Skandalon, Middelburg, 2017, ISBN: 978-94-92183-34-7, 352 old.

A könyv szerzője, Jonathan Sacks (1948), Nagy-Britannia egykori főrabbija. Megjelent könyvei a zsidó és nem zsidó közösségekre egyaránt nagy sikerrel hatottak. A vallások közötti párbeszéd elkötelezett híve, és meggyőződése, hogy mert Isten az embert szeretettel teremtette, az embernek is kötelessége a maga rendjén ezért a teremtett világért és magáért az emberért felelősséget vállalni. Egy róla, magyarul megjelent cikkben ezt olvashatjuk:

„Egy úriembert mindig csallhatatlan ízlés, fanyar humor, visszafogott, ugyanakkor céltudatos fellépés, rendíthetetlen elvhűség és persze nagy adag türelem jellemez. Nos, ez az érzékeny, kifinomult, mégis férfiaságot sugárzó és méltóságteljes karaktertípus úgy tűnik, las-



¹ Óraadó tanár, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, e-mail: bonchida332@yahoo.com.

san örökre kivész a mindennapjainkból, a nagyobb nyilvánosságot jelentő közéleti fórumoknak pedig talán soha nem is volt igazán része. Hiszen ahogy Lord Shaftesbury, egy vérbeli gentleman mondta: -Aki békében van önmagával, másokat is békén hagy.- Ám egy igazi, művelt úriember, ez a ritka madár alkalmas lehet arra, hogy gondolataival, emberi tartásával kikököntse megszokott kényelmükből mindazokat, akiket feszélyez a tömegkultúra langymeleg semmitmondása. Külön szerencse, ha éppen a zsidó világban akad valaki, aki mély gondolataival nem csupán évezredek bölcsességét tükrözi vissza, hanem korszerű nézeteivel és ötleteivel tízezrek életét képes megváltoztatni. Sir Jonathan Sacks ráadásul valódi brit főrend, lord, ami egy zsidó rabbi esetén legalábbis szokatlan.”²

A könyvet 2006-ban adják ki és 2016-ban a holland fordítást a Skandalon kiadó. A fordító, Hans van der Heiden, a könyvvel kapcsolatosan megjegyzi, hogy szerinte a könyv olyan kérdéseket feszeget, amelyekkel a mai társadalom minden nap szembesül: ha a társadalomnak igazságosságra és emberségre van szüksége, mennyire terheli az embert a felelősség mindazért, ami történik? A könyvet a szerző három nagy részre tagolja.

Az első rész fő témája a felelősségre való felszólítás

Ebben a részben a szerző a zsidóság szociáletikai alapfogalmait magyarázza. A részletezés igénye nélkül emelném ki a magyarázott fogalmakat: igazságosság, irgalmasság, cselekvő szeretet, szentség (Isten nevének szentsége), a békesség útja és a világ kijávítása. Egész egyszerű, mindennapi történésekkel világít rá a szerző arra, hogy nemcsak megérteni, beszélni kell ezekről a fogalmakról, hanem megélni kell azt, amit tanítanak. Az édesapja temetése döbbsenti rá, hogy a jó cselekedeteink túlélnek bennünket, noha Shakespeare szerint a gonosz, amit teszünk, az él tovább utánunk, és minden jó tettünket velünk együtt temetnek majd el – mondja Marcus Aurelius. A temetés előtti napokban, amikor a barátok, ismerősök felkeresik, az általuk elmondott, édesapjáról mesélt történetek döbbsentik rá arra az igazságra, hogy az emberekben rólunk nem az marad meg, hogy mennyit kerestünk, milyen autót vezettünk, hanem hogy hogyan viselkedtünk velük. Mennyire voltunk érzékenyek szenvedéseire, mennyire tartottunk ki mellettük, és hogy a legnagyobb adottság az, hogy tudjunk embertársaink számára adni.

² Réti János, *A zsidóság nagykövete: Sir Jonathan Sacks, Nagy-Britannia egykori főrabija* (<https://zsido.com/zsidosag-nagykovete-sir-jonathan-sacks-nagy-britannia-egykor-i-forabbija/>).

Marx szerint a vallás a nép ópiuma. Kábító hatása van, és elhiteti az emberrel, hogy mindent el kell fogadni, mert minden Isten akarata. Tehát Marx végkövetkeztetése az, hogy ha a világot meg akarjuk változtatni, a vallásnak el kell tűnnie. Amit azonban Marx nem vesz figyelembe, mondja a szerző, az az, hogy az Izrael vallása az antik világ egyik paradigmaváltásból született: az isteni hatalom beleavatkozott a történelem menetébe azáltal, hogy az erőtlének, esélytelennek mellé állt. Isten pedig meghívja az embert, hogy partnereként kivegye részét a szabadítás munkájából. Az ember feladata egy olyan társadalmat létrehozni, amely az isteni igazságosság alapjaira épül. Ábrahám, Mózes, Ámos és Ézsaiás, de sorolhatnánk mindenik prófétát, egy ilyen társadalomért emel hangot a papság vagy királyok előtt.

Hogy mit jelent az irgalmasság, azt semmi sem világítja meg jobban, mint egy haszid történet tanulsága: „Zsoltárokat az angyalok is tudnak felolvasni, de csak az emberek tudnak a szegényeken segíteni. Az irgalmasság fontosabb, mint a zsoltárok recitálása, mert az angyalok képtelenek az irgalmasságra.”³

Maimonidész 12. századi zsidó bölcse, filozófus és orvos szerint sosem láttunk még olyan zsidó közösséget, ahol ne lenne pénzalap a szegények számára. Ezt akkor mondta, amikor a zsidó közösségeket mindenhol Európában üldöztetés fenyegette. A szerző az adakozással kapcsolatosan humorosan jegyzi meg, hogy a bölcsek a Mózes öt könyvével kapcsolatosan ironikusan említik meg: amikor Izrael népe a pusztában volt, Áron arra kérte őket, hogy gyűjtsék össze arany ékszereiket, hogy abból egy aranyborjút készítsen. Hallgattak rá, és minden ékszerüket neki ajándékozták. Amikor Mózes arra szólítja fel őket, hogy adományozzanak, mert el kell készíteni a Szent Sátrat, olyan lelkesen adományoznak, hogy Mózes kell leállítsa az adománygyűjtést. A két történetnek van egy közös vonása: az adakozásra való készség. A rabbik később mindehhez még hozzáteszik: „ha valaki kegyetlen, és nem ismer együttérzést, ez elég ok arra, hogy kétségbe vonjuk származását.”⁴ Ha valakiben nincs meg az adakozás készsége, ez azt bizonyítja, hogy nem ismeri a zsidóság etikájának lényegét – egészíti ki a rabbik mondását a szerző.

³ A szerző a következő könyvből idézi a történetet: Reuven Bulka, *Work, Life, Suffering and Death* (Northvale, NJ: Jason Aaronson, 1988). 185. o. A tanulmányban fellelhető idézetek fordításait, holland nyelvről, a szerző végezte el.

⁴ „A Midrás Sir hásim r. 6. mondja: »az az ajtó, mely nem nyílik a szegény előtt, kinyílik az orvos előtt.« Vegye az ember a szívére, hogy ő is kéri minden órában táplálékát a Szenttől, áldassék! – és miként ő kéri, hogy hallgassa meg az ő fohászkodását és imáját, úgy hallgassa meg ő is a szegények fohását. Szívlelje meg az ember azt is, hogy körforgás ez a világban, mert végül ő, vagy a fia, vagy az unokája is odajuthat, hogy alamizsnát kell elfogadnia. Ne jusson eszébe sohasem

A fogalmi tisztázás végett figyelemre méltó, ahogyan a szerző rávilágít arra, hogy az igazság fogalma a zsidóság számára érthetetlen az irgalmasság és jogosság fogalmai nélkül. Hogy érthető legyen miért, egy egyszerű történettel szemlélteti: ha adományozok 100 eurót, és a pénzt rendeltetése szerint használják fel, akkor egy jogos cselekedetet hajtottam végre, ha pedig nem, akkor egy irgalmas cselekedetről beszélhetünk. Egy talmudi történet szerint pedig Akiba rabbit megkérdezi egy római kormányzó, Tineius Rufus, hogy „a ti istenetek szereti a szegényeket, akkor miért nem viseli gondjukat?” Rabbi Akiba így válaszol: „mert mi általuk szabadulunk meg a Gyhenna büntetésétől [arra utal, hogy az irgalmasság kiengesztelést hoz].”⁵

Amikor a szerző Isten nevének szentségéről ír, és arról, hogy mit jelent a Nevet megszentelni, ismét történeteket mesél. Janusz Korcak (1878–1942), lengyel-zsidó orvos, akit „öreg doktornak” is neveztek, egész életét a gyermekeknek szentelte. Árvaházakat alapított, és gyermekpszichológia témában írt könyveket, melyek közül egyiknek a címe *A gyermek joga a tisztelőre*.⁶ Szívesen beszélt arról, hogy az ismeretlen ember mindenik gyermekben mindannyiunk jövőbe vetett reménysége. Amikor eljött az ideje, hogy a rábízott gyermekek elmenjenek az árvaházból, a következő mondatokkal búcsúzott tőlük: „Istent nem tudom odaadni nektek. Őt ti kell majd megtaláljátok az életek csendes elmélkedései idején. Az emberek iránti szeretetet sem adhatom nektek, mert nincs szeretet megbocsátás nélkül, és a megbocsátást mindenki maga kell megtanulja cselekedni. Én csupán egy dolgot adhatok nektek: a vágyakozást egy jobb élet után, egy olyan élet után, ahol igazság és jogosság uralkodik. Lehet, hogy egy ilyen élet még nem létezik, de lehet megvalósulhat holnap. Ha igazán vágyakoztok utána.”⁷ 1942-ben az árvaház lakóit Varsóból Treblinkába szállítják. Az orvosnak lehetőségében áll megszökni, de nem él a lehetőséggel. Kettőszáz gyermekkel együtt vállalja a halált. Azoktól, akikkel együtt volt életében, nem tudott elszakadni a halálban sem. Így lett élete és halála az

szívében azt mondani: hogyan csorbíthatnám vagyonomat azzal, hogy szegénynek adjak? Mert tudnia kell, hogy a vagyon nem az övé, hanem csak zálog, hogy teljesítse véle zálogurának akaratát. Ez az osztályrésze minden fáradozásából a földi világon, mint Ézsaiás (58:8.) mondja: »Jár előtted a te igaz tetted« és a jótett elhárít rossz végzéseket és meghosszabbítja az életet.” A magyar fordítás forrása: <https://zsido.com/fejezetek/a-cedaka-jotekonysag-szabalyai>.

⁵ Babilóniai Talmud, Baba Batra 10a.

⁶ Eredeti cím: „Prawo dziecka do szacunku”, Warschau, 1929.

⁷ Sandra Joseph (szerk.), *A Voice for the Child* (Londen: Thorsons, 1999). 144.

Isten nevének megszentelése. A gyermekekben Isten arcát látta, akit a világ magára hagyott. Ő az élete utolsó pillanatáig megőrizte a hitét ebben az Istenben.

A könyv első részét olvasva vezet rá a szerző arra, hogy miért adta könyvének ezt a címet, amit magyarra így fordíthatnánk: „egésszé tenni egy összetört világot”. Van egy poszt-biblikus zsidó kifejezés, a *tikun olám*, aminek jelentése vitatott. Általában a „világ helyreállításaként” fordítják,⁸ de Jonathan Sacks szerint a fogalom eredete a zsidó misztikához kapcsolódik. Nem lehet mindent, ami a vallásossághoz tartozik, pontos meghatározásokkal kifejezni, már csak azért sem, mert generációktól generációkig változik a társadalmi kontextus. A *tikun olám* az a fogalom, ami azt fejezi ki, hogy az ember azért van a világon, mert azt Valaki akarta, és mert egyenként olyan feladatot kaptunk, amit csak mi tudunk elvégezni. Nincs két ugyanolyan ember, hely és körülmény. Amit én megtehetek, az egybeesik azzal, amit meg is kell tennem – állítja a szerző, és ezt az ember mai kihívásának is tekinti. A *tikun olám* azonban mégsem egy szociális segélyprogram, a zsidó misztika szerint. A kabbalisták úgy gondolják, hogy a világot nem azáltal állítjuk helyre, hogy betegeket gyógyítunk vagy szegényeknek adunk táplálékot, hanem az imádság által és azáltal, hogy betartjuk a parancsolatokat. A misztika nem a testre vagy a világra helyezi a hangsúlyt, hanem a lélekre és arra, hogy amit az emberi gonoszság elrontott, azt kell nekünk kijavítani. Ebből következik az a gondolat, hogy az ember az egyedüli teremtménye Istennek, hogy kreativitása által áldást hozzon az emberiségre. Mindannak ellenére, hogy a fogalmat milyen szemszögből próbáljuk meghatározni, legyen az teológiai vagy misztikus, a szerző szerint, amíg van emberi gonoszság a világban, amíg

⁸ „Egy tanítás, mely eredetileg a kompromisszumról szólt, a rabbinikus törvények pontosításáról, eredeti értelmük visszaállításáról, és humanizálásáról, továbbá Isten világának misztikus újraösszerakásáról, ez a furcsa, csak félig megértett fogalom egy óriási ernyővé vált, mely alá beállhat bárki, aki valamilyen morális aggodalommal, vagy pitiáner politikai csodaszerrel rendelkezik. Magukat a szavakat nem lehet egykönnyen lefordítani. A »t-k-n« héber igét általában úgy fordítják, hogy »megcsinál«, »megjavít«, de azt is jelentheti, hogy »megalapít«. Az »olam« szót általában világnak fordítják, de jelenthet örökkévalóságot, különösen a bibliai és egyéb nagyon korai szövegekben. Így a »l'olam« szó a Bibliában, valamint a liturgikus, illetve a modern héberben egyaránt azt jelenti »örök« (örökké tartó). Egyes esetekben ugyanis a fizikai világra utal, máskor a társadalmi világra, s megint máskor a megvalósult isteni világ álmára. Mindezek a kérdések egyaránt bonyolulttá és jelentésgazdaggá teszik a »tikun olam« kifejezést” (https://orzse.hu/phd/Haberman_disszertacio.pdf, 53).

vannak éhezők és vannak kiszolgáltatottak vagy betegek, addig van mindannyiunk számára olyan teendő, amit csak magunk végezhetünk el. Imádsággal és felelős cselekedetekkel. Egy haszid történet szerint egy rabbi annyira elmélyedt a Tóra tanulmányozásában, hogy nem hallotta gyermeke sírását. Az rabbi apja ölébe vette, és ismét elaltatta unokáját, majd amikor fiát még mindig a könyvek fölé hajolva találta, megszólította: „nem tudom, mit tanulsz, de ha az téged süketté tesz, és nem hallod meg egy gyermek sírását, akkor biztos nem a Tórát tanulmányozod.” A hitben élni azt jelenti, hogy meghallod a szenvedők csendes kiáltását.

A könyv második része a felelősség teológiáját tárgyalja.

Az első részben tárgyalt fogalmakat helyezi teológiai megvilágításba. A felelősség terhéről már a Biblia első fejezeteiben olvashatunk. Az őstörténetek központi gondolata, vallja a szerző, a felelősség születése. Érdekes gondolatként emeli ki Noénak az esetét. Noé igaz volt, tökéletes és istenfélő. Mindent úgy cselekedett, ahogy Isten parancsolta neki. Egy dolgot azonban elfelejtett Noé megtenni: azt, hogy figyelmeztesse kortársait arra, ami következik, hogy imádkozzék érettük, amint azt később Ábrahám teszi Szodomáért és Gomoráért. Noé – tanítják a bölcsek – Istennel járt, Ábrahám azonban Isten előtt (és lesz tökéletes).⁹ A zsidó néphagyomány szerint Noé egy igaz ember esőköpenyben. Két lehetőség van arra, hogy egy esős éjszakán az ember megmelegedjen: vagy felvesz magára egy meleg esőköpenyt, vagy tüzet rak. Az esőköpenyben csak ő fog melegedni, a tűz mellett más is megmelegedhet. Noé, az igaz, még nem ismerte a kollektív felelősség fogalmát.

A szerző szerint a Mózes öt könyvében nyomon követhető nemcsak a felelősség születése, hanem annak útja az egyéni felelősségtől a közösségi felelősségig. A felelősség előfeltétele a szabadságunknak. Izrael népe a szabadság felé vezető úton különböző tapasztalatokkal gazdagodik. Ezeket a tapasztalatokat foglalja össze a szerző és mutatja be gazdag teológiai tartalmukat. A következő fogalmakat helyezi előtérbe: isteni és emberi kezdeményezésről a Bibliában, mi a szent és mi a jó, mi a jelentősége az egy Istenbe vetett hitnek és hogyan lehet a rosszat jóvá tenni. A második rész egyik, meglátásom szerint kiemelkedő gondolata az isteni és emberi kezdeményezés fogalmához kötődik. Ha felületesen

⁹ 1Móz 17,1.

olvassuk a Szentírást, úgy tűnik, hogy csak az Isten szabadító tetteiről, csak az Isten kezdeményezéséről van szó, és nem az emberéről. Mintha az üzenet csak annyi lenne, hogy imádkozz, és ne cselekedj. Várj türelemmel, és ne kezdeményezz. Ha Isten akarja, bármi megtörténhet, ha nem, akkor nem. Azonban a szerző szerint ez nem így van. Két misztikus kifejezés alapján bizonyítja ennek ellenkezőjét. Az egyik kifejezés a „felülről való ébresztés”, a másik ennek ellenkezője, az „alulról való ébresztés”. Az első egy olyan történet, ahol mindig Isten a kezdeményező, a második pedig egy olyan, ahol mindig az ember. Az elsőt lehetne „csodának” is nevezni, mint például a tíz csapás vagy a Sás-tenger kettéválasztása. Ezekben a történetekben a természet rendjébe avatkozik bele az Isten. Azonban ezen történetek után az emberi természet változatlan marad. Száraz lábbal kel át Izrael népe a Sás-tengeren, de nemsokára azután elkezdi sírni és panaszkodni. Negyven-napi vándorlás után elkészítik az aranyborjút. A felülről való kezdeményezés megváltoztatja a természet rendjét, de nem az emberi természetet. Az alulról való kezdeményezésből azonban hiányoznak a csoda elemei. Nem változtatja meg a természet rendjét. Viszont az emberre való hatása sokkal erőteljesebb. Magát az embert változtatja meg. Amikor Mózes először hozza le a tízparancsolat kőtábláit, amelyeket Isten ujja írt, semmi változás sem látszik Mózesen. Mikor a saját maga által írt kőtáblákat hozza, akkor arcának bőre sugárzott.¹⁰ A szerző észrevétele szerint a zsidóság történelme csodákkal kezdődik, de az emberi felelősségben csúcsosodik ki. Az ember nem azáltal változik meg, amit értünk tett az Isten, hanem azáltal, amit mi cselekszünk az Isten felhívására.

Ehhez a gondolathoz kapcsolódik a könyv harmadik része

Olyen kérdésekre ad választ a szerző, mint: van-e lehetőség arra, hogy átalakítsuk a szenvedést? Mit jelent az erény káoszelmélete? Milyenek vagyunk mi, emberek? Ki vagyok én? És milyen összefüggés van az álom és a felelősség között?

A szerző szerint a nyugati társadalmat (nyugodtan mondhatjuk, hogy a miénket is) leginkább az fenyegeti, hogy kiszolgáltatottnak érzi magát a politikai hatalommal szemben, és a gyűlölet annyira mélyen gyökerezett életünkbe, hogy azt már lehetetlen meggyógyítani. Frank D. Roosevel szavait idézve mutat rá arra, hogy „az egyetlen, amitől félnünk kell, az

¹⁰ 2Móz 34,29.

a rettegés maga”, majd hozzáteszi: a rettegés egyetlen ellenmérge a felelősségtudat. Egy kevés fény, mondták a zsidó misztikusok, megsemmisíti a sötétséget. Ha sok apró fényt egymás mellé helyezünk, akkor rájövünk, hogy a reménység nem illúzió, hanem valóság. Nem a gonoszé, az igazságtalanságé az utolsó szó, hanem a reménységé.

„Nem azért vagyunk itt, hogy átkozzuk a sötétséget, hanem hogy meggyújtsuk azt a gyertyát, ami irányíthat bennünket a sötétségen keresztül egy biztonságos és józan jövőbe” – mondta John Fitzgerald Kennedy; és mennyire igaza volt!

Jonathan Sacks erre bátorít mindenkit: tedd a tőled telhető legjobbat. Isten csak ennyit kér tőled.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a március 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveghez legalább tíz soros *angol nyelvű kivonatot kell csatolni*, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. A kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.
- b. Angol vagy német nyelvű cikkeket csak akkor fogadjuk el, ha a szerző egy elismert szaklektor nyilatkozatát is mellékeli, miszerint a cikk szaklektoráláson esett át és az akadémiai nyelvezet szempontjából alkalmas a publikálásra.
- c. A közölni kívánt cikkek legkevesebb 25 000, legtöbb 45 000 karakter terjedelműek lehetnek.
- d. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket úgy kell feltüntetni, hogy abból logikusan következtetni lehessen azok rangjára (javasoljuk, hogy a címeket arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb., de a számozás nem fog megjelenni a lapban).
- e. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- f. A magyar főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az öt sornál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb-és baloldali behúzással kiemelve közölni. Az idézeteken belüli idézetek jelölése » « jelekkel történik.
- g. A cikk végén az irodalomjegyzék csak azokat a műveket tartalmazza, amelyekre a szerző az írásában valóban hivatkozott. A bibliográfiában a művek a szerzők vezetéknévének magyar ábécé szerinti betűrendjében követik egymást. Ugyanannak a szerzőnek a nevét valamennyi írása előtt ki kell írni, az egyes művek a publikálásuk éve sorrendjében követik egymást, és az ugyanabban az évben megjelent műveket az ábécé betűivel jelzik (pl. 2008a, 2008b stb.). Az egyes műveket a következőképpen kell jegyezni:

A szerzők vezetékneve áll az első helyen KISKAPITÁLIS betűkkel¹, majd a keresztnéve, amelyet nem magyar szerzők esetén vessző választ el egymástól. Több szerző közös publikációja esetén a szerzők nevét nagyköetőjellel kapcsoljuk² egymáshoz, amit szóköz előz meg és szóköz követ (pl.: TÖRÖK István – KOCIS Elemér – SZÜCS Ferenc). Ezt követi a mű első közlésének éve zárójelben. A név és zárójel után kettőspont áll, majd a mű címe és esetleges alcíme dőlt betűszedéssel, amit pont követ. Jön a kiadás helye, ettől vesszővel elválasztva a kiadó neve. A hivatkozást ponttal zárjuk. Általános mintaként szolgál a következő példa, ahol az írásjelek és egyes szavak szerkesztése pontosan tükrözi a leírtakat: CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*, Kiadás Helye, Kiadó Neve.

- Önálló kötet esetén CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*. Kiadás Helye, Kiadó Neve. Oldalszámok. pl.: BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag.
- Önálló kötet esetén, ha reprint kiadvány, akkor a fenti módon tüntetjük fel az eredeti kiadás adatait, és zárójelben a reprint: formula bevezetésével az új kiadás adatait kiemelés nélkül pl.: HALAS-NAGY József (1944): *A Filozófia*, Budapest, Pantheon (reprint: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991.).
- Önálló kötet esetén, ha nem első kiadás, a használt kiadás számát a megjelenés éve előtt kisebb, megemelt arab számmal kell jelezni. Az első kiadás évszámát nem kell feltüntetni pl.: NAGY Barna (?1999): *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- Önálló kötet esetén, ha az fordítás, a cím után zárójelben az eredeti címet, a szerző után a megjelenés évét, és lehetőleg azt is feltüntetjük az előzőek szerint, hogy hányadik kiadás, pl.: SOGGIN, J. Alberto (⁴1987): *Bevezetés az Ószövetségbe* (Eredeti címe: Inroduzione all’Antico Testamento). Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999. 155.
- Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén nem az idézett közlemény, hanem a folyóirat címét írjuk dőlt betűkkel, amelyet az „In” szóval vezetünk fel, és közöljük a folyóirat fontosabb adatait (évfolyam, kötet), valamint az idézett közlemény teljes terjedelmének pontos oldalszámát. Pl.: MOLNÁR János (2008): A Tízparancsolat, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1–2.
- Tanulmánykötetben szereplő írás esetén, vagy közös kötetben megjelent fejezet esetén a folyóiratban megjelent közleményhez hasonlóan jegyezzük, ezúttal a szerkesztő/k feltüntetésével. A szerzők vezetéknevét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztőkét viszont nem. pl.: PÜSÖK Sarolta (2019): Interplay of Tradition and Innovation in the Transylvanian Reformed Church after 1989, In: Lukács Olga – Nagy Alpár – Péter István (szerk.): *From Movement to Inheritance – Hidden Assets from the Treasury of Hungarian Reformation*,

¹ Formátum – Betűtípus – KISKAPITÁLIS, tehát NEM csupa nagybetű!

² Alkalmazás módja: Ctrl + a Mínusz jel a billentyűkészlet számai között, illetve Beszúrás – Szimbólumok – Különleges karakterek – Gondolatjel.

- (Refo500 Academic Studies, Volume 59, Edited by Herman J. Selderhuis). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 185–192.
- Lexikonban szereplő szócikk esetén: PÉTER Katalin (1999): *Francisc David (szócikk)*, In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. New York – London, Oxford University Press, I., 148.
 - Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén az idézett dokumentum azonosításához szükséges adatokat az illető lelőhely (levéltár és irattár) saját hivatkozási módja szerint kell feltüntetni. Egy levéltári hivatkozásnak mindenképp tartalmaznia kell a hivatkozott irat szerzőjét, címét vagy legalább rövid leírását (pl. XY jelentése), a levéltár nevét, a levéltári fond számát, azon belől a tétel és a doboz vagy köteg számát, illetve a kötegen belüli oldalszámot. Pl.: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszent-egyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
 - Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén a kiadványra vonatkozó előzőekben megadott összes elérhető adatot követően fel kell tüntetni a honlap adatait és az utolsó letöltés időpontját: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944, http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

Az esetleges hiányzó, az adott publikációban fel nem tüntetett bibliográfiai adatot a megfelelő helyen [szögletes] zárójelben kell jelölni teljes kiírással vagy rövidítve, pl. [hely nélkül/ h.n.], [kiadó nélkül/ k.n.], [évszám nélkül/ é.n.].

h. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:

10 pont betűméret, normál sortávolság, sorkizárt. Minden lábjegyzetet egy mondatvégi írásjel zár le.

A *lájbjegyzet-szám* és az utána következő szöveg közé egy nem törhető szóköz kerül.³

Az első hivatkozás alkalmával közöljük az irodalomjegyzékben szereplő teljes adatot, végül az idézet, hivatkozás pontos oldalszáma következik. Ha az idézet szövege a forrásmunkának nem egyetlen oldalán olvasható, akkor az idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközők nélkül nagyköötőjel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegyezni a szerző vezetéknévét kiskapitálissal, zárójelben az első közlés évét, majd az oldalszámot.

Egymást követő lábjegyzetekben ugyanannak a szerzőnek ugyanazon munkája esetében megengedett az i.m. (idézett mű) rövidítés és oldalszám, amennyiben az oldalszám is azonos, egyszerűen uo. (ugyanott) jegyezhető.

³ Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

- i. A bibliai idézetek helyét nem lábjegyzetben, hanem a főszövegben, egyszerű zárójelben kell jelölni. A bibliai könyveket a protestáns új fordítású Biblia függelékében (első kiadás: 1975, legfrissebb kiadás: 2014) felsoroltak szerint rövidítjük.

A számozott bibliai könyvek esetében az arab könyvszám és a rövidítés között nincs szóköz, a bibliai könyv nevének rövidítése után nem áll pont (2Móz). A fejezet- és versszámok arab számok, a kettő között szóköz nélkül vessző áll, a versszám mögött nincsen pont (Ézs 1,9). Több, nem ugyanabból a fejezetből származó igehelyet pontosvessző és mögötte szóköz választ el (Lk 3,12; 12,11). Egy fejezeten belül több vers számát szóköz nélküli pont választja el, a fejezetszámot ekkor csak egyszer írjuk ki (Lk 2,2.4.11; ApCsel 2,3.8). Hosszabb szakaszok kezdő és záró versszáma között nagyköötjel áll, sem a nagyköötjel előtt, sem mögötte nem áll szóköz (Róma 8,1–12; Jel 2,2–14).

- j. Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (javasolt érték 600 dpi, de legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

- k. Ha a szövegben táblázatot vagy ábrát szeretnének közölni, ezeket szerkeszthető formában, külön is szíveskedjenek csatolni. A táblázatokhoz és / vagy ábrákhoz leírást kell csatolni a következő minták szerint:

1. táblázat: *A táblázat adataira vonatkozó rövid elnevezés.*

1. ábra: *Az ábra megnevezése.*

- l. A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az 12 000 karaktert. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkigondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a könyv borítóképét.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelelyomatot kapnak írsaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers pertaining to the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow for payments to the authors for their contributions, but every contributor receives a free copy of the issue in which his/her article was published. *Studia* is issued twice a year, namely in June and in December. There is no fixed deadline for the submission of the articles, but please be advised that every contribution sent to the board before March 1 will be published in the first issue, and articles sent until September 1 will appear in the second one.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: studia@rt.ubbcluj.ro. We kindly request our authors not to mention their names in the article. Please do a proofreading of the text sent in for review, and adhere to the following format and content parameters:

- a. The language of the article should be English (United Kingdom). Most common issues of using this language are: -ise v. -ize: Use the ending -ize, -ization, -izing (not -ise, -isation, -ising) as in the so-called Oxford (English Dictionary) spelling. (Note that the use of -ize instead of -ise does not include the spelling of words in British English that end in -yse such as analyse or paralyse, which come from Greek.)
- b. Please attach to your text a statement from a scholar that your text has been proofread and its academic language is suitable for publication in a scientific journal.
- c. Submitted papers should have a length of 25 000 to 45 000 characters without spaces.
- d. Submitted text should have an at least ten lines English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. The editorial board welcomes a Hungarian translation of the title and the keywords, yet this is discretionary. First-time authors should provide a one-line presentation that includes their profession, occupation, workplace and contact email.
- e. The division of the text should be logical and consequent. Headings should be marked by the author in a way that the editors may differentiate them easily (numbering with Arabic numerals like 1., 1.1 etc. is an option, but will not appear in the journal).

- f. The initials of the main words (except prepositions, articles, and coordinating conjunctions) in (sub)titles used/mentioned in the article as well as in the reference list should be capitalized.
- g. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their heading level can be deduced from the numbering or other type of marking.
- h. The submitted text should only contain citations that have been translated into English. Provide the original reference in the source language in the footnotes. Citations exceeding 5 lines in length should be written in a separate paragraph and indented from left and right. Use typographers' quotes: " " for every citation.
- i. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article, which includes only the references you have actually cited in your paper. These should be arranged in alphabetical order according to the main authors' last name. Should you cite several works of the same author, the sorting is done by the year of publication. The year of publication should be mentioned right after the name of the author. If your article references works from the same author published in the same year, please arrange them in alphabetical order with a small letter after the year (for instance: 2008a, 2008b, 2008c etc.)

References should be provided by applying the following guidelines:

Start with the last name of the first author, which should be written in SMALL CAPS¹. Add a comma after the last name, then add the first author's first name followed by the year of publication in parentheses, and a colon.

If an article has multiple authors, the full names of the authors (LAST NAME written in small caps followed by a comma and the First Name in regular formatting having each word capitalised) are separated by an en dash preceded and followed by a blank, i.e.: ANDREWS, Dale – HEITINK, Gerben – JENNINGS, Theodore Wesley (2006): .

The name(s) of the author(s) is followed by the year of publication in parentheses and a colon, then all subsequent elements should be written as it can be seen in the examples below:

¹ Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

Referencing books

- Referencing an individual volume, that has one author:
BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag. 75–79
- Referencing a reprint edition of a volume requires citing the original edition as presented above, followed by the data of the reprint in parentheses:
LASTNAME, Firstname (publishing year A): *Title*.Place of publishing A, publisher A(reprint: place of Publishing B, publisher B, 2010). page range.
- Referencing a later edition of a volume requires noting the number of the edition in superscript formatting right before the year of publishing. There is no need for mentioning the publishing year of the first edition. I.e.:
LASTNAME, Firstname (^{number if edition}year of publication): *Title*.Place of publishing, publisher.Page numbers.
- Referencing a translation of an individual volume requires indicating the following citation data of the original work in parentheses: original title and the number of the edition (if applicable)
LASTNAME, Firstname (^{number if edition}year of publication): *Title*(Original Title: Title in the Original Language).Transl. by: name of translator.Place of publishing, publisher, year of publication of the transation. Page range.

Referencing a journal or conference proceedings

- Upon citing a journal article, the title of the article is not italicised. This is followed by the “In” preposition, then a colon, and the name of the journal formatted in italics, which in turn is followed by the most important citation data pertaining to the journal (volume, issue) as well as the exact page range of the article cited:
LASTNAME, Firstname (year of publishing): Title of Article.In: *Journal Name*.Volume number, issue number.Page range.
- Upon citing conference proceedings, the pattern is similar to that of citing scientific journals, but in this case the editors of the volume have to be noted.The last name of the author is written in small caps, whereas the last name of the editors has regular formatting.
LASTNAMEA, FirstnameA (year of publication): Title of Proceeding. In: LastnameB, FirstnameB –LastnameC, FirstnameC(eds.): *Name of Conference Proceedings*. Place of publishing, publisher.Page range.
- Upon citing an entry from an encyclopaedia, dictionary, lexicon, or concordance:
LASTNAMEA, FirstnameA (year of publication): *The Topic*(entry). In: LastnameB, FirstnameB (ed.):*Name of Encyclopaedia*.Place of Publishing, Publisher, Volume.Page range.

Referencing a primary source from an archive

LASTNAME, Firstname: *Specific Item Title*. Name of Archive (ABBREVIATION), Box, Folder, Collection, Folio or page number. Please note that authors shall use the specific referencing system of the particular archive in order to identify the source of their work. The personnel of the specific archives is always the most competent to mark the exact way of referring to the archives.

Referencing an online source

LASTNAME, Firstname: Title of the article published online. [http:// correct link to the source](http://correct link to the source) (last accessed: date in DD.Month.YEAR format).

In case of missing citation data, these pieces of information should be substituted by square brackets in their respective places and they should include the category of the missing data. I.e.: [Publisher Missing], [Place of Publishing Missing], [Year Missing]

j. Footnotes

Use 10 pt font size, normal line spacing, justified formatting. Each footnote ends with a full stop.

The number of the footnote and the subsequent text providing the reference are separated by a nonbreaking space, which is a special character that can be inserted via the Insert–Symbol–Special Characters–Nonbreaking Space command, or the Shift+Ctrl+Space bar keyboard shortcut sequence.

When citing a source for the first time in the footnotes, you have to add the complete citation data of that specific reference followed by the exact page number of the cited excerpt. If you reference several parts of a work that has multiple pages, note the first and the last page of the work's range joined by an en dash (i.e.: 237–238.).

When citing a source for the second time, it is enough to note the last name of the author in small caps followed by the year of publication, a comma and the page number, ending in a full stop. (i.e. LASTNAME year of publication, 55.) If your article refers to several works by the same author from the same year, the last name of the author in small caps and the year of publication is followed by a small letter (i.e. 2008a), by a comma, the page number, and ended with a full stop. (i.e: LASTNAME2008a, 55.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, you may use the Op.cit.²standing in for repetition of the full title of the work, followed by the page number, ending with a full stop. (i.e.: Op.cit. 22.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, and the very same place in that specific work, you may use Ibid.³ This footnote also ends with a full stop. (i.e.: Ibid.)

k. When citing a passage of scripture, include the abbreviated name of the book, the chapter number, and the verse number in round parentheses in the body of the text, and not in the footnotes. Books that have numbers preceding their name are noted with Arabic numbers, and the numbers are followed directly by the abbreviation of the name of the book without any interceding blank spaces. The abbreviation of the name of the books is not followed by a full stop within the parentheses such as in this example: (2Sam). Arabic chapter and verse numbers are separated by colons without blank spaces, and no full stop at the end of the citation within the parentheses: (Isa 1:9). The correct form of citing several verses from different chapters is by using a semicolon followed by a blank space for separating the chapters: (Luke 3:12; 12:11). Several verses cited from one chapter are delimited by full stops; in this case the chapter number is noted only once: (i.e.: Lk 2:2.4.11; Acts 2:3.8). Texts spanning over several verses are noted by using the starting and the ending verse number connected by an en dash, which is not preceded nor followed by a blank space: (i.e.: Rom 8:1–12; Rev 2:2–14).

l. If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (preferably 600 dpi, but at least 150 dpi) JPEG format.

m. Tables and figures should be attached also separately and provided with a description following these patterns:

Table 1. *The environmental and relational characteristics and institutional network*

Figure 6.*Diagram of local characteristics regarding outsourcing companies*

n. The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 12 000 characters. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review

²It is an abbreviation of the Latin phrase *opus citatum*, meaning the work cited.

³It is an abbreviation of the Latin adverb *ibidem*, meaning in the same place.

should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive back to the editors in 14 days. If the author misses this deadline and does not send the revised version back, the article will not be published in the upcoming issue, yet it may be published in a future one.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.