

Collegium Doctorum

Magyar református teológia

11. évfolyam

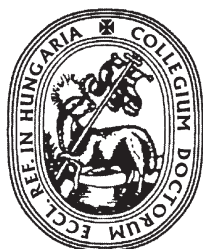
2015

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Debrecen, 2015

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Szerkeszti a Doktorok Kollégiuma elnöksége:
Bölcskei Gusztáv, Fekete Károly, Ferencz Árpád (felelős szerkesztő)

Szerkesztőbizottság:

Dávid István (Himnológiai és Egyházzenei Szekció), Dienes Dénes
(Egyháztörténeti Szekció), Fazakas Sándor (Rendszeres Teológiai Szekció),
Gaál Sándor (Missziói és Diakóniai Szekció), Karasszon István (Őszösvetségi Szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpszichológiai Szekció), Kovács Ábrahám
(Vallástudományi Szekció), Molnár Pál (Egyházjogi Szekció), Nagy István †
(Gyakorlati Teológiai Szekció), Szabó András (Nyelv- és Irodalomtudományi Szekció),
Szeneci Árpád (Pedagógiai Szekció), Lévai Attila (Egyházi Néprajzi Szekció),
Vladár Gábor (Újszövevényi Szekció)

Szerkesztőség:

4026 Debrecen, Kálvin tér 16.

E-mail: doktorok.kollegiuma@reformatus.hu

www.dc.reformatus.hu

ISSN HU 1787-128X

Kiadja és terjeszti:

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Főtitkári Hivatala

4026 Debrecen, Kálvin tér 16.

doktorok.kollegiuma@reformatus.hu • www.dc.reformatus.hu

Felelős kiadó: Ferencz Árpád

Grafika, tipográfia: Mikáczó Kamilla • A szöveget gondozták: a Nyelv- és
Irodalomtudományi Szekció tagjai (A. Molnár Ferenc, Bölskei Andrea, Heltai János,
ifj. Heltai János, Heltainé Nagy Erzsébet, Kiss Antal, Mészáros Márton), Illés László
és Iszlai Endre • A szöveget ellenőrizte: Tóth Erika

Nyomdai kivitelezés: Center-Print Nyomda Kft., Debrecen • Felelős vezető: Szabó Sándor

Készült 300 példányban

Collegium Doctorum

Magyar református teológia

11. évfolyam

2015

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

5 | *Ferencz Árpád*: Lectori salutem!

Meditáció

7 | *Csomós József*: Nyitó áhítat

Előadások, tanulmányok

- 11 | *Karasszon István*: Kommentársorozatok – miért és hogyan?
Ószövetségi perspektívák
- 28 | *Kovács Ábrahám*: A liberális teológia ekkleziológiája:
világmegváltó szabadság?
- 39 | *Pluhár Gábor*: Egyházi beavatási gyakorlatok felekezeti közti összehasonlítása
- 60 | *Bernáthné Somogyi Márta*: A genfi reformáció női hangja:
Marie Dentièrre (1493–1561)
- 73 | *P. Szalay Emőke*: Gótikus kelyhek egyik jellegzetes formai változata
– a kápolnanóduszú kehely

Évközi szekcióülés anyaga

83	<i>Fazakas Sándor: Ajánlás</i>
84	<i>Fazakas Sándor: A múltra való emlékezés, mint a megbékélés alapja</i> Elvi és teológiai szempontok és további kutatásra váró kérdések
97	<i>Matus János: Bűn és megbocsátás – Emlékezés az első globális háborúra</i>
103	<i>Balogh László Levente: „Ha Isten velünk, ki ellenünk?”</i> Az egyházak és a világháború
113	<i>Csíky Balázs: A zsidótörvényektől a holokausztig</i> Keresztyén egyházi vezetők szerepe és felelőssége Magyarországon
149	<i>Korányi András: Elegendő harc, hogy a múltat be kell vallani</i> A bünvalló nyilatkozatok szerepe a 20. századi történelmi változások után
156	<i>Szigeti Jenő: Megtűrték az üldözöttekért</i> A kisegyházak helyzete a történelmi elnyomás idején
165	<i>Visky Béla: A megbocsátás, mint a társadalmi-politikai megbékélés</i> feltételének vizsgálata Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában

Hivatalos rész

189	<i>Ferencz Árpád: Elnökségi beszámoló az MRE Doktorok Kollégiuma</i> 2014. évi Sárospatakon tartott Közgyűlésén, 2014. július 15-én
193	<i>Ferencz Árpád: Németh Dávid méltatása</i> az „Aranygyűrűs teológiai doktor 2014” díj átadása alkalmából
195	<i>Ferencz Árpád: Fekete Károly laudációja</i> A Heidelbergi Káté, Vigasztalásra vezérlő kalauz 129 kérdés-feleletben „Az év könyve” díj átadásán

Lectori salutem!

A Doktorok Kollégiuma tudományszervező munkája mellett komoly kritikai funkciót is betölt egyházunk életében. Ennek a feladatának szervezetünk az éves plenáris gyűléseken túl a kihelyezett szekcióüléseken igyekszik megfelelni. Az ott elhangzó előadások mind arra figyelmeztetnek, hogy mennyire fontos szerepe van az egyház életében az elgondolkozásnak, a rákérdezésnek. Mert sok minden megtörténhet a világban, s a társadalom felejtethet is, sőt ezt mesteri fokon meg is teszi, de az egyház és a teológia a rábízott üzenet súlya miatt nem felejtethet, hanem emlékeznie kell. Amennyiben számunknak valamely súlypontját kellene meghatározni, azt az emlékezésben vélem megragadhatónak. Emlékezünk azzal az igénnyel, hogy ebből jövőt formáló teológiai látás, s a társadalom egészét segítő szemlélet alakulhasson. E szám kiemelt súlypontját a Rendszeres Teológiai Szekció évközi ülésének anyaga képezi. Az ott elhangzott előadások a múlt kérdésével minősítetten foglalkoztak, emlékezve az első és második világégés történéseire, s ezzel kapcsolatosan ismét felvetve azt a kérdést, hogy miként lehet az emlékezésből megbocsátás, megbékélés és a jövőt formáló látás. Az előadók (Fazakas Sándor, Matus János, Balogh László Levente, Csíky Balázs, Korányi András, Szigeti Jenő, Visky Béla) ezt ezzel az igénnyel tették, s ennek jegyében bocsátjuk most közre írásait is. Ancsel Éva szavaival élve: *„Az idő »tehetetlensége«, erőtlensége talán még a bűnök eltüntetésére tekintetében a legnyilvánvalóbb. Elporladtak azok csontjai, akiket Mélosz szigetén öltek meg a Periklész korabeli görögök időszámításunk előtt több száz évvel, nem áll már guillotine Párizs egyetlen terén sem, modern város épült Hirosimában, de azok a tettek, amelyek e helyszíneken megestek, nem múltak és nem múlnak el, van egyfajta örökkévalóságuk. Mert az éthosz világában nem csak élévülés nincs, de elmúlás sem. Annak ellenére sem, hogy valódi erőként működik az emberi felejtés, felejtetni akarás, sőt hogy bizonyos rutin fejlődött ki a bűnök eltüntetésében, a múlt átfestésében. A tömegsírokat nem lehet betemetni. Még földi nyomok nélkül is egyfajta öröklétet nyer minden, amit a földön emberek elkövettek. S nincs az az ismétlődés, amely a döbbenetet kioltaná; példátlan marad, akárhány példa van rá. Avagy remélni kell, hogy példátlan marad.”* (Ancsel Éva: Lélek, idő, emlékezés, T-Twins Kiadó, Budapest, 1992, 7.) Az emlékezésnek nem lehet más szerepe, mint

ennek a mindenkori rácsodálkozó döbbenetnek a fenntartása mindenfajta felejtési technikák ellenében. Mert csak és kizárólag így születhet meg a megbékélni akarás, s a teológus tudja, hogy ez az emlékező aktus a keresztyén ember létformájának része. Nem elfelejteni a múlt döbbenetét, de nem hagyni feledésbe menni a múlt gazdagító hagyományait sem. Ennek a feladatnak szenteli írását Karasszon István, aki az ószövetségi kommentárirodalom gazdag anyagából válogat, a tőle már megszokott alapos és olvasmányos módon vezeti be az olvasókat az elmúlt időszak fontosabb kommentárjainak jellemző vonásaiba azzal az igénnyel, hogy az érdeklődő olvasó eligazodhasson a szakma nagyon is specializált világában. Az írás aktualitását különösen is kiemeli, hogy egyházunk Zsinata a tavalyi évben elfogadta a Doktorok Kollégiuma azon előterjesztését, hogy elérkezett az idő egy teljes bibliai kommentár megírására. Ennek a folyamatnak részeként ez az írás a tágabb értelemben vett szakmai közönséget ismerteti meg egy diszciplína alapvető irodalmával. Ugyancsak a múlttal foglalkozik, de a jelenre néző igénnyel Kovács Ábrahám, aki a liberális teológia ekkleziológiája kapcsán a világmegváltó szabadság kérdését taglalja. Írásának aktualitása a jelenkori szabadsággal kapcsolatos viták okán is nyilvánvaló. Bár más szempontból, de a múlt örökségének feldolgozása P. Szalay Emőke írása, amelyben a szerző egy jellegzetes gótikus kehelyforma kapcsán értekezik egyházunk és egyházaink tárgyi örökségének fontosságáról. Az egyház ugyan szubjektíven Istennel való közösség megélése, de objektív módon történeti értékek domíniuma is. Ezért megkerülhetetlen ennek az örökségnek a vizsgálata.

A tanulmányok rovatban közölt további munkák is a szubjektív életérzés, objektív értékek kategóriája köré szervezhetők. Ilyenformán Pluhár Gábor írása a beavatási gyakorlatok felekezeti közti összehasonlításával a szubjektív istenélmény formalizálásával foglalkozik, illetve azzal, hogy miként igyekeznek a különböző felekezetek ezt az élményt valamely formában, rituálékhoz kötötten megerősíteni.

A vallás az objektív értékek domíniuma is, s ezekre az értékekre reflektál Bernáthné Somogyi Márta írása, aki egy, magyar nyelven eddig még nem ismertetett téma kapcsán a genfi reformáció apropóján arról értekezik, milyen szerepet töltöttek be a nők Kálvin Genfjében. A paradigmaként kiválasztott Marie Dentière életén és munkásságán keresztül mutatja be, milyen szerepet játszott és játszhatott egy gondolkodó nő a reformáció századában.

A periodika utolsó része a hivatalos rész, amelyben az elnökségi beszámoló mellett az „Év könyve díj 2014” laudációja és az „Aranygyűrűs teológiai doktor 2014” díjazottjának laudációja olvasható.

Szerkesztőként azzal a reménységgel bocsátom útjára ezt a számot, hogy találja meg az értő és érdeklődő olvasókat, akik e szám írásai által is közelebb kerülhetnek az Élő Isten által formált történelem jobb megértéséhez mind annak objektív, mind szubjektív viszonylataiban annak érdekében, hogy az emlékezésből a jövőt formáló, Istenre figyelő tudás születhessen meg.

Ferencz Árpád

Meditáció

Csomós József

Nyitó áhítat

Lekció: 2Kor 8,1–15

Textus: 2Kor 8,12

Kedves Testvérek!

Megmondom őszintén, még mindig a készülésnek a legszebb pillanatai számomra, amikor Isten Igéje fölött rácsodálkozom arra, hogy mennyire mások az Ő gondolatai, mint a mi gondolataink. Hogy mennyire más az az isteni látás, ami az Ő Igéjéből árad, mint az, ami emberi látásunk. Így jártam ezzel a mai újszövetségi igeszakasszal is, hiszen emberi látás szerint nagyon egyszerű a történet. A Kr. u. 47. évi nagy aszály miatti éhínség, amikor mindenki – azt kell hogy mondjam – teszi a dolgát. Teszi Pál is, ahogyan a Galatáknak írja, hogy kezet adott neki Péter és Jakab, hogy igen, te menj a pogányhoz, de ígérd meg, hogy ha szükségben lesznek a jeruzsálemi testvérek, akkor a jótéteményekről meg nem feledkeztek. Teszi a maga dolgát Titusz is, az ifjú munkatársak, mindenki a maga helyén, teszik a maguk dolgát a makedón gyülekezetek is nagy buzgósággal, szinte kikényszerítik, hogy a saját nyomorúságuk ellenére részt vehessenek abban az adakozásban, ami arra hivatott, hogy az ínségben és nagy nyomorúságban levő Jeruzsálemet és a Júdában levő keresztyéneket megsegítse. S talán itt azt mondhatnánk, hogy le is zárul a történet, mert összeszedik az adományokat és eljuttatják a megfelelő helyre. És végigolvasva ezt a tizenöt verset, benne talán a szívét, a tizenkettediket, az ember arra jön rá, hogy tényleg mennyire mások az Isten gondolatai! Mi emberi gondolatainkkal úgy vagyunk, hogy életünknek része – mint ahogy része volt az ő életüknek is – az adakozás, életünknek része az Isten dolgaival való foglalkozás, része a templom, része az egyház – de nem az egész. Az Isten látásában ez az egész egybe tartozik. Mert azt mondja, hogyha megvan a készség, az aszerint kedves, amije kinek kinek

van, és aszerint, amije nincs. Sőt azt is olvashatjuk az 5. versben, hogy az egész történetben, az adakozást megelőzően az igazán fontos lépés az, hogy először önmagukat adták az Úrnak. Hogyan? Szerintem úgy, hogy elkezdtek az Isten szemével nézni, és eszükbe jutott, hogy: „*mi van, amit nem kaptál volna?*” És egyszer csak elkezdtek az Isten szemével látni, majd később megérteni az Isten akaratát, aki egy bizonyos egyenlőségről beszél és nem egyformaságról, amikor azt mondja, hogy ti ezzel a buzgósággal most fölöslegeetekből segítitek az ő szükségüket, hogy majd a ti szükségüket az ő fölöslegük segítse, ha szükség lesz rá. Az isteni látás: így egyben látni. Ami egészen messzire vezet, mert az isteni látás – nagyon leegyszerűsítve a képet – az ember életét meg a világ problémáit is beviszi a templomba. Az isteni látás a templom békességét, a templom reménységét, az isteni közelség boldogságát és biztonságát viszi a világba. Erről beszél ez a történet is. Kinek-kinek amije van. Elgondolkodtam rajta, hogy milyen rettenetes lenne, ha nekem nem lenne az, amim van. Milyen rettenetes lenne úgy gondolkodni az életemről, hogy az annyi, hogy 58 éve megszülettem, és ki tudja, van még netán pár év, de ha a Jóisten rám hallgat, akkor még évtizedek. Milyen szörnyű lenne, ha ahelyett, hogy tudom, mielőtt megszülettem, Isten gondolataiban is ott voltam, és amikor már nem leszek emberi szem számára láthatóan, akkor is, ott is... leszek.

S ebben a látásban számba venni mindazt, ami az embernek van. És itt hadd vegyek egy nagy levegőt, és mondjam el nektek, ennek a testületnek, egyenként tagjainak, de az egész testületnek is, hogy nagyon úgy érzem, hogy a napi Ige az arról szól, amit ezen az estén és az elkövetkező napokban ti csinálni fogtok. Mert itt nem fog más történni, minthogy ti is számba veszitek a különböző szekciókban azt, hogy kinek mi van. Mert ez a Szentírásban nemcsak azt jelenti, hogy valakinek van valamije, hanem jelenti azt is több helyen, hogy valakinek lehetősége van valamire. Hogy valakinek tudása és képessége van. Jelenti azt, hogy valaki kiveszi a részét valamiből. Hogy valaki bizonyos célra rendelkezésre állhat, és nála van valami, ami rá van bízva. És azt hiszem, nem erőszakolom meg az összefüggéseket, ha azt mondom, hogy ma, a mai magyar társadalomban, de megkockáztatom, református egyházunkban is a jeruzsálemi és júdai éhínséghez hasonló szükség van. Csak egyre hadd emlékeztesselek benneteket: ma már nem mi mondjuk, hanem a gazdaság kutatói és tervezői, hogy a gazdasági válságnál sokkal nagyobb az az erkölcsi és lelki válság, amelyből ha nem jövünk ki, akkor a gazdaságon sem lehet segíteni. Egyházunk az én emlékezetem szerint talán még soha ilyen buzgósággal és vággyal nem kereste a jövőendő útjait. És ezt az elmúlt tizenkét év zsinati tapasztalatából tudom, hogy bármi, amikor ez a fajta lelki-erkölcsi ínség bekopogott egyházunk ajtaján, akkor az elnökségi tanács ülésétől kezdve egészen a zsinati határozatokig mindig az volt a vége, hogy majd a DC. Majd ők megtalálják az utat, megmutatják, hogy merre. Ami kinek-kinek van. Én őszintén kívánom és kérem is az Istentől, hogy őszintén szembesüljete az azzal, hogy mitek van. Egyrészt, hogy megvan-e az a készség, megvan-e az a szívbéli buzgalom, amiről Jézus mondja, hogy a „*test erőtelen, és a lélek kész*”. Vagy Pál apostol mondja a rómaiaknak,

hogy „teljes szívemmel kész vagyok menni és az Evangéliumot hirdetni”. De ugyanez a készség az, amiről Péter apostol írja a régi fordítás szerint a ragadomány, az új fordítás szerint a nyerészkedés ellenpárjaként, ahogy inti a presbitereket, hogy szolgálatotokat ne nyerészkedéssel, hanem ezzel a készséggel végezzétek. Hogy legyen meg az a készség minden tekintetben – legyen szó bibliai alapvetésről, legyen szó társadalmi kérdésekben való állásfoglalásról, akár házasság, akár korrupció, és hadd ne soroljam tovább, legyen szó egyházzenéről, énekelhető énekekről, az ifjúság számára is kívánatos zenéről – számba venni először, hogy megvan-e a készség. És aztán elfogadni boldog örömmel, hogy azt az isteni látást, hogy nem aszerint, ami nincs, hanem aszerint, ami van. Ezzel a készséggel teljesíteni azt, ami rátok bízott, továbbadni azt, ami nektek van. Élni a lehetőségekkel, ami csak a ti lehetőségetek. És így fogadni nem teherként, nem kihívásként, hanem ajándékként és lehetőséggként azokat a feladatokat, amit hiszem, az elkövetkezendő hat évben is az újjáalakult Zsinat – reményeink szerint – még sokkal jobban és sokkal határozottabban fog kérni tőletek. De hogy ez nem egyszerű dolog, azt azért merem mondani, mert biztos vagyok benne, hogy ennek az isteni látásnak és egyenlőségnek a mintájára és példájára nem véletlenül teszi oda a 15. versben utalásként Pál a manna példáját. Amikor azt mondja, hogy mindenkinek, amikor megmérték, egyenlőképpen jutott. És ha visszaemlékeztek, akkor a pusztai vándorlás pontosan arról szólt, hogy Isten elvitte a népét olyan körülmények közé, hogy semmi mást ne láthassanak, hogy emberileg legyen minden kilátástalan, hogy csak egyféle lehetősége legyen a jövőndőnek, és ez nem más, mint elvenni az Isten kezéből. És ebben a látásban akkor ott, az ő számukra a mindennapokban kézzelfogható valóság lett, ami nekünk mindennapi imádság, hogy „*a mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma*”. S emlékeztek a mannaszedés buktatóira? Isten egyértelműen megmondja: „*menjetelek, ott lesz minden nap. Menjetelek, szedjetelek, amennyi mindenkinek kell.*” És amikor megméri a szent hómerrel, akkor kiderül, hogy aki többet szedett, annak sincs többje, aki kevesebbet szedett, annak sincs kevesebbje, mert mindenki egyenlő. S milyen szép lenne, ha itt lenne vége ennek a történetnek! Ha az ember kész lenne rögtön elfogadni Istentől, az Ő kegyelmes szeretetéből azt a látást, ami szerint mennie kell tovább. De jól emlékszünk – és erre utal Pál –, hogy ott a mannánál is voltak, akik azt mondták, hogy biztos, ami biztos, tegyük el holnapra. Hátha nem tartja a szavát! Az a biztos, ami itt van. És másnapra – olvassuk – megkukacosodik, megbüdösödik és élvezhetetlenné válik. Kivéve, amikor az isteni parancs szerint, az Ő látása szerint azt mondja, hogy a nyugalom napján nem engedek. Előtte szedjetelek kétszer annyit, s milyen rácsodálkozás lehetett, hogy jó, szombaton nem kukacosodik, nem бүdösödik – ehető. S akkor olvasunk egy mondatot ott, Mózes második könyvében, hogy mégis voltak, akik kimentek, mannát kerestek, de nem találtak. Meggyőződésem, hogy az Úristen azóta is vigyáz arra, hogy aki így „*szombaton mannát keres*”, az nem talál. Viszont talál mindenki a saját életében, lehetőségeiben, mindabban, ami neki adott olyat, amit tovább tud adni. Én hiszem azt, hogy a ránk következő években,

Meditáció

nem tudom még, mikor, hogyan, de hiszem, hogy óriási kihívások előtt állunk, mert egyre több ember jön vissza arról a mezőről úgy, hogy nem talált. És akkor majd nekünk kell megmondani, hogy mik ma a mannaszedés szabályai. És én úgy gondolom, hogy annál nagyobb kiváltság, minthogy ebben részetek és részünk lehet, nincs. Ezért a kiváltságért áldassék az Isten neve azzal a fiúi reménységgel, hogy a megvalósításához – hogy éljünk vele és általa – az Ő Lelkének erejét is adja.

Ámen

Előadások, tanulmányok

Karasszon István

Kommentársorozatok – miért és hogyan?

*Ószövetségi perspektívák**

A 19. század nyelvészeti és történeti kutatásai több ízben is arra vezették a kutatókat, hogy egy-egy kiválasztott könyvhöz írjanak kommentárt. Kiemelhetjük ezek közül H. Ewald magyarázatát a Zsoltárok könyvéről (*Die Dichter des Alten Bundes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1866), hiszen ez a kötet még a 20. században is befolyásolta a kutatókat – de főként J. Wellhausen (pl. *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1871) szövegkritikai és történeti kutatásai szolgáltak mintául. A 19. század végére megért az európai tudományosságban az a gondolat, hogy ne csupán egy-egy könyvet magyarázzunk, hanem egy tudós munkacsoport álljon össze, s az egész Ószövetséget (sőt az egész Bibliát) egy-egy sorozatban kommentálja. A vállalkozás azért is sikeres volt, mert hamar felkelték a kiadók, s így aztán a komolyabb könyvészeti vállalatok mind súlyt fektettek arra, hogy meglegyen a maguk kommentársorozata. A 19. század derekán ilyen nagy munkára nem vállalkoztak még – az egyetlen kivétel talán Franz Delitzsch és Carl Friedrich Keil közös munkája: *Biblischer Commentar über das Alte Testament* – érdekes, hogy ez a kissé konzervatívnak tűnő sorozat (már saját korában is annak számított!) még mindig megőrizte attraktivitását, bár inkább az Újvilágban, angol fordításban.

Ha valaki ezeket a kommentárokat végigolvassa, természetesen sok ismétlést is találhat bennük. Ami pedig a sorozatokat illeti: nem biztos, hogy mindig az egész sorozatot érdemes végigolvasni, hiszen vannak bennük jobban és kevésbé jól sikerült kommentárok is. Azt javasolhatjuk minden lelkésznek, hogy inkább válogas-

* Az alábbi sorok köszöntsék Fabiny Tibor professzort 60. születésnapja alkalmából, köszönettel több évtizedes munkásságáért az irodalmi és bibliai hermeneutika területén!

sa meg, melyik kommentárt veszi meg – a sorozatok gyűjtését pedig nyugodtan hagyhatjuk a könyvtárakra! Mi az értelme tehát annak, hogy ilyen monumentális erőfeszítés, folyóméterekben is tekintélyes mennyiségű anyag született (születik) meg a Biblia magyarázatához?

Két választ adhatunk erre a kérdésre; először is azt, hogy a sorozatokban nem akárki kapott helyet: egy-egy sorozat mind egy tudós társaság műve, s a sorozatok mind meghatározták, hogy milyen szempont szerint rendezik el a magyarázatot. Sokszor egy új módszer megjelenése adott alkalmat arra, hogy az új eredményeket ne csak cikkekben és monográfiákban, hanem a Biblia átfogó magyarázatában is kifejezésre juttassák. A kommentársorozatok története egyszersmind a bibliamagyarázat története is az elmúlt másfél évszázadban! A másik válasz: az új ismeretek szerzése kétségkívül nem a kommentárokból történik, hanem inkább szakfolyóiratok cikkeiből vagy bibliai monográfiákból. Ezeknek száma az elmúlt évtizedekben folyamatosan emelkedett, s egyre gyorsulóbb tempót mutat! Minél több új ismeret jelenik meg, annál szükségesebb, hogy ezeket az eredményeket egy-egy összefoglaló mű is előtárja – így ma nyugodtan mondhatjuk, hogy a nemzetközi kutatásban évtizedenként szükség van egy új kommentársorra! Persze a dolog nem egyszerűen úgy áll, ahogy azt R. Kessler tréfásan mondta budapesti látogatása során – hogy ti. a kommentár írásához inkább „Sitzfleisch” kell. Mosolyogva bólogatott a válaszra is: igen, de csak ha már a fej megvan hozzá! Egy kommentár megírása ma is óriási gyűjtőmunkát jelent, jó ítélőképességet az anyag megválogatásához, ill. átfogó ismereteket az anyag elrendezéséhez. Reméljük, a Kálvin Kiadó mostani sorozatának szerzői ezeknek a tulajdonságoknak nem lesznek híján! Addig is hadd adjunk egy rövid áttekintést az eddigi kísérletekről!

A 19. század végén az edinburgh-i T. & T. Clark Kiadó monumentális sorozatot tervezett, amelynek célja a bibliatudomány új ismereteinek (elsősorban a bibliakritikának) az összefoglalása volt: *The International Critical Commentary*. A sorozat olyan jól sikerült, hogy azóta is használatos több darabja, jóllehet sok részben értelemszerűen elavultnak kell tartanunk. Úgy tűnik, a sorozatot átjárta a nagy Samuel Rolles Driver szelleme, aki abszolút szaktekintélynek számított nem csak Angliában és nem csak Nagy-Britanniában, hanem az egész világon. Jóllehet a Deuteronomium magyarázatában azért sok minden történt azóta, az ő magyarázatát az 5Móz-hez (1896) azóta is idézik. A sor, persze, hosszan folytatható: J. Skinner befolyása évtizedekig uralta a brit tudományosságot, s Genézis-kommentárja (1910) is mindmáig ott van az idézetek között. Az amerikai C. A. Briggs a kritikai tudomány élharcosa volt hazájában; itt a Zsoltárok könyvét magyarázta két kötetben. Hasonlóan jókat mondhatunk el G. B. Gray Numeri-kommentárjáról, vagy G. F. Moore Bírák-kommentárjáról is. Néhol talán dinoszaurusz nagyságra nőtt a nagyon is atomizálón részletes kommentár, de éppen ilyen minőségében mindmáig használatos. Néhány esetben történt csak meg a régebbi kommentár átdolgozása, ami azért sajnálatos, mert ez az új kiadás viszont igen jól sikerült: J. A. Montgomery Királyok-kommentárját H. S. Gehman dolgozta át 1951-ben – ha valaki a Királyok-kommentárok

történetét tekinti, láthatja, hogy durván 1920 és 1970 között ez volt jóformán az egyetlen használható magyarázat ehhez a fontos könyvhöz! Összességében azt kell mondjuk, hogy nem csak egy jól sikerült kommentársorról van szó, hanem egy olyan monumentális műről, amely hosszú ideig vonatkozási pont volt az Ószövetség magyarázatában!

Az természetes, hogy egy ilyen sorozatmegjelentetés óriási szervezőmunkát igényel! A kontinensen ilyen jó szervezőnek tűnt Karl Marti, aki Bernben nemcsak a teológiai kart, hanem a bölcsészettudományi kart is megszervezte, mindkettőnek volt dékánja is, sőt rektorként is működött az egyetemen. A *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* nem volt annyira monumentális, mint a fentebb említett ICC, de a legjobb német, svájci és holland tudósokat mozgósította – és legfőképpen az volt az erénye, hogy mindössze hét év alatt megjelent. A Pentateuchost az akkor nagy névnek számító H. Holzinger és a baseli A. Bertholet magyarázta, Sámuel könyveit K. Budde, a Királyok könyveit I. Benzinger – csak azért említettük ezeket ilyen részletesen, mert aki foglalkozott bibliamagyarázattal, az nyilván találkozott is ezekkel a nevekkel! Külön érdekesség B. Duhm szerepe ebben a sorozatban: Jeremiás, Zsoltárok és Jób könyve volt számára a penzum. Duhmtól megszoktuk, hogy meghatározó, amit ír; ezúttal azonban egyik kommentárt sem tudjuk úttörőnek vagy korszakosnak nevezni. Jeremiás könyvével nem tudott mit kezdeni (bár: ki tud?); a Zsoltárok extrém késői datálását ma már senki sem vallja; Jób könyvéről sokkal többet tudunk ma már! Ezzel együtt azt kell mondjuk, hogy az akkor még lipcsei illetőségű J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Kiadó vállalkozása sikeres volt, hiszen a kor tudományosságát rövid idő alatt, visszafogott terjedelemben összegezte.

Nem hiszem, hogy annak idején másként gondolkoztak volna a *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* sorozatról (ismét a Vandenhoeck & Ruprecht Kiadó gondozásában), de tény, hogy lényegesen fontosabb művek jelentek meg benne. Az életet azonban nem lehet visszafelé élni! Ennek a sorozatnak is vannak gyengébb darabjai, legalábbis mai véleményünk szerint – és éppen a szerkesztő, W. Nowack kommentárja a Kisprófétákról tartozik ebbe a kategóriába! A Biblia Hebraica kiadójának, R. Kittelnek a kommentárjai a Királyok, ill. a Krónikák könyveiről szintén a kutatástörténet lapjaira tartoznak. Viszont megjelentek olyan művek is, amelyek egyszerűen nem akarnak elévülni: H. Gunkel híres kommentárja a Genézishez (3., végleges kiadás 1910), vagy a Zsoltárokhoz (1926), illetve B. Duhm magyarázata Ézsaiás könyvéhez (3. kiadás, 1914) már olyan darabjai a sorozatnak, amelyek az illető könyv magyarázatában új fejezetet vezettek be.

Ha valaki a klasszikus formakritika kommentársorozatát akarja szeme elé idézni, még mindig a legjobb a H. Gunkel által, ismét a göttingeni Vandenhoeck & Ruprecht Kiadónál megjelentetett sorozat – annak ellenére, hogy nem fedt le az Ószövetség egészét. 1921-től jelent meg a *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*. Persze ennek is vannak kimagasló, de gyengébb darabjai is. Gunkel magyarázata az 1Móz-ról kitűnő, de hasonlóan szólhatunk H. Greßmann magyarázatáról a 2Móz-Bír könyveiről. A Gunkel-tanítvány Hans Schmidt a próféták magyarázatá-

ban szintén kimagasló volt saját korában, de ugyanezt sem W. Staerk kommentárjáról (a líra), ill. M. Haller (fogság utáni történetírás) nem mondhatjuk el: azok felett már nagyon eltelt az idő!

Az 1920-as években indult a hollandiai szigorú református iskolákból (Vrije Universiteit, Amsterdam – Theologische Hogeschool, Kampen) a *Korte Verklaring der Heilige Schrift* sorozata a kampeni Kok Kiadónál, aminek sok darabja Magyarországra is eljutott. A sorozat a teljes Bibliát magyarázza; az ószövetségi részekért a három nagy tudós: G. Ch. Aalders, W. H. Gispen és J. Ridderbos volt felelős. A kisalakú könyvek kifejezetten lelkészek használatára készültek, s akarnak prédikációhoz előkészületet nyújtani – de mindezt lelkiismeretesen az akkor legújabb tudományos eredmények alapján. Az említetteken kívül még jelentős A. Noordtzij kommentárja is Ezsdrás és Nehemiás könyvéhez. – Jegyezzük meg, hogy nem ez az egyetlen ilyen sorozat Hollandiában. Ma már csodálkozhatunk, de szinte párhuzamosan jelent meg Groningenben és Hágában, a Wolters Kiadónál a *Tekst en Uitleg* sorozat, ami ugyan a „Praktische Bijbelverklaring” alcímet viselte, de a legjobb neveket láthatjuk a szerzők között. H. W. Obbink Dániel könyvét magyarázza, a dél-afrikai B. Gemser a Példabeszédeket (ezt a feladatot Gemser majd németül is ellátja a *HAT* sorozatban), a kiadó, F. M. T. Böhl pedig Genezist és Exodust. Józsué és Sámuel könyveinek magyarázatát az utrechti J. de Groot adta. Ha valaki beletekint ezekbe a kötetekbe: irigylésre méltó, ha ilyen magyarázatokat nevezünk „gyakorlatinak”!

Az 1930-as években a Magyarországon is jól ismert O. Eißfeldt szerkesztésében indította a korábban lipcsei, ekkor azonban már tübingeni J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Kiadó kommentársorozatát: *Handbuch zum Alten Testament*. Újabban inkább a Mohr Siebeck név látható a címlapon; úgy tűnik azonban, hogy a kiadó politikája nem változott! Érdekessége a sorozatnak, hogy maga a szerkesztő nem írt kommentárt benne, jóllehet Eißfeldt rendkívül termékeny szerző volt. Bár a sorozat nem lett teljes, kitűnő darabok jelentek meg. Elsősorban M. Noth Józsué-kommentárját említsük meg, amelyet újabban a tanítvány, V. Fritz átdolgozásában kaphatunk meg: a territoriáltörténeti kutatás eredményeit 1937-ben először foglalta össze valaki egy kommentárban! Hasonlóan értékes volt H. Schmidt zsoltármagyarázata – igazi gunkeliánus mű, amit újabban K. Seybold dolgozott át. A maga korában azonban A. Bentzen Dániel-kommentárja, K. Elliger Leviticus-kommentárja, vagy W. Rudolph magyarázata a Krónikák könyvéről értékes, számottevő volt – mára ezek már inkább a kutatástörténet részei. A sorozat külön érdekessége, hogy az első olyan teológus, aki professzionális archeológus is volt: Kurt Gallinger, egy *Biblisches Reallexikon* című függelék is kiadott a sorozathoz, amely 1977-ben második kiadásban is még meghatározó volt a bibliai archeológia kérdéseiben.

Magyarországon talán legnagyobb hatása a göttingeni Vandenhoeck & Ruprecht Kiadó sorozatának volt: *Das Alte Testament Deutsch*. Ennek egyrészt praktikus oka lehetett, hogy az NDK fennállásáig a kiadó több kommentár nyomtatási engedélyét Kelet-Berlinben is engedélyezte, így a németül tudó magyar lelkészek olcsón

beszerezhetnék ezeket a kommentárokat éppúgy, mint újszövetségi párjaikat (*Das Neue Testament Deutsch*). A sorozat azonban világméretben is az egyik legsikeresebb bibliamagyarázat lett, s ez már nem magyarázható ilyen gyakorlati módon – sokkal inkább azzal, hogy az 1930-as években felállított terv olyan jól felmérte az igényt, majd pedig olyan jól sikerült a terv végrehajtása, hogy az hosszú évtizedekig meghatározó lett, és pedig nem csak német nyelvterületen. Nem éppen hátrány, ha a kiadóvállalat igazgatója egyben tulajdonos is, de ha mellé még teológiai végzettsége is van, az kifejezetten előnyére válik a sorozatnak! Arndt Ruprecht kiadói működése valóban óriási előnyére vált a teológia tudományának (a kiadó igazgatását 1998-ban adta át leányának, Reinhilde Ruprechtnek). Tudomásom szerint ő maga határozta meg a sorozat arculatát is. Célja az volt, hogy a szerzők mindig egy modern, tudományos igényű fordítást adjanak az eredeti szövegről. A szövegkritikai megjegyzéseket visszafogottan kezeli a sorozat, de a forráskritika eredményeiről sem atomizáló szinten számol be a magyarázat, hanem csak jelzi, hogy az irodalmi egységen belül törés található meg. Természetesen a magyarázatnak is ki kell értenie. A szómagyarázat visszafogott lexikográfiai ismereteket közöl, de a szükséges információval ellát, s inkább a történeti és a teológiai magyarázatnak kell dominálnia a kommentárban. Mindezek alapján az volt az elképzelés, hogy egy olyan olcsó, papírkötéses sorozat szülessen, ami lehetőség szerint minden német protestáns lelkész könyvespolcán ott lehessen.

A siker tökéletes volt. A kommentárok hihetetlenül sokszor jelentek meg (főként az újszövetségi: J. Schniewind vagy E. Schweizer evangéliummagyarázatai állandó igényt jelentettek a kiadó számára). Viszont ennek maguk a szerzők is le-téteményesei! Hiszen melyik sorozat mondhatja el magáról, hogy a Pentateuchost G. von Rad és M. Noth magyarázza (von Rad a Genezist és a Deuteronomiumot, Noth pedig az Exoduszt, Levitikuszt és Numerit)? Az akkoriban még nemszeretem könyvekként számontartott Ezsdrás–Nehemiás, vagy a Krónikák magyarázatára is olyan kiválóságot sikerült mozgósítani, mint Kurt Galling tübingeni professzort, aki éppen e korra specializálta magát. Hosszú évtizedek után végre a hetvenes években vállalkozott valaki a Királyok könyveinek is a magyarázatára: Ernst Würthwein kommentárja azóta is meghatározó.

Említsük még meg a kimagasló darabokat! C. Westermann Deutero- és Tritó-Ézsaiás-magyarázata korszakos mű, W. Zimmerli Qóhelet-kommentárja ma is megkerülhetetlen, W. Eichrodt Ezékiel-kommentárja is jól sikerült (bár ez utóbbinak balszerencséje, hogy Zimmerli hasonló vállalkozásának árnyékába került). Mindez persze nem azt jelenti, hogy nincsenek gyengébb darabok is a sorozatban. Nehéz persze ilyesmiről nyilatkozni, de talán megkockáztathatjuk, hogy A. Weiser magyarázata a Zsoltárok könyvéről csalódást okozott, de a Tizenkét kispapfeje magyarázata sem kiemelkedő. A sorozat javára szól az is, hogy – az újszövetségi kommentárokhoz hasonlóan – megújulni képes: régebbi kommentárok helyett újakat is ad ki a kiadó. A kispapfejek könyveihez Jörg Jeremias (Hóseás, Ámós, Mikeás) vagy H. G. Reventlow (Haggeus, Zakariás, Malakiás) kommentárjai jelentek meg, s

a korábbi hibát korrigálják. Érdekes lett volna, ha T. Veijola végig tudja magyarázni a Deuteronomiumot; ha valaki, akkor ő alkalmas lett volna G. von Rad kommentárjának folytatására – sajnos korai halála megakadályozta ebben.

El kell ismerjünk azt is, hogy a kiadó kitűnően tudta kezelni a sikert. Igazi német praktikusságra vall, hogy látva a kommentárkötetek népszerűségét, kiegészítő sorozatot is szervezett (Ergänzungsreihe): *Grundrisse zum Alten Testament*. Egészen kimagasló könyvek jelentek meg e kiegészítő sorozatban is: H. Donner kétkötetes Izrael-története (1986), R. Albertz kétkötetes izraeli vallástörténete (1992), valamint már korábban a magyarul is olvasható ószövetségi teológia C. Westermann tollából (1978), és a nagy vitát kiváltott hermeneutika A. H. J. Gunnewegtől (1977), valamint a W. Beyerlin által szerkesztett vallástörténeti szövegek gyűjteménye (1985).

Hasonló jellegű, de talán kissé az ATD-sorozat árnyékában áll a zürichi Theologischer Verlag kommentársorozata: *Zürcher Bibelkommentare*. Ennek azonban semmi oka sincsen, hiszen egészen kitűnő rövid, tudományos – bár rövidségük miatt lelkészek számára rendkívül hasznos kommentárok jelentek meg a sorozatban. Sőt ha összehasonlításban nézzük a két sorozatot, némely darabjai Zürichben jobban is sikerültek, mint Göttingenben! Igaz, G. von Rad Genézis-kommentárjával aligha lehet versenyezni, de W. Zimmerli magyarázata semmivel sem alább való! Újabb (2009) A. Schüle és H.-J. Boecker átdolgozásában jelenik meg ez a kommentár. Szintén nehéz az összehasonlítás a Deuteronomium vonatkozásában – G. von Rad érdemei itt elvitathatatlanok. A ma élő szerzők között azonban M. Rose egyértelműen a legjobbak közé tartozik. R. Albertz magyarázata a 2Móz-hez talán nem lesz akkora hatású, mint annak idején M. Nothé volt, de rosszabbnak aligha mondhatjuk! F. Hesse Jób-kommentárja azonban messze felülmúlja az ATD-ben A. Weiserét, ám F. Stolz Sámuel-magyarázata is jobb, mint W. Hertzbergé. Néhány egészen kiváló darab is megjelent a sorozatban, így pl. O. Keel egészen újszerű magyarázata az Énekek énekéhez – ahogy a szerzőtől elvártuk, ikonográfiai anyagot is közöl a szövegek értelmezéséhez. Nem véletlen, hogy ezt a kötetet éppúgy lefordították angolra, mint V. Fritz rövid kommentárját a Királyok könyveihez. Kimagaslóak még A. Meinhold magyarázatai az Eszter könyvéhez és a Példabeszédek könyvéhez, de hasonlóan jókat mondhatunk el K. Seybold rövid kommentárjáról a Kisprófétákhoz. Jeremiához is az utóbbi évtizedek egyik szakembere írt kommentárt: G. Wanke. Összességében azt mondhatjuk, hogy a kisebb országok is jól teszik, ha hasonló példát követnek – rövid kommentárokkal is lehet értékeset alkotni!

Svájcban egy másik kiadó is próbálkozott egy kommentársor kiadásával – sajnos messze nem teljes a sorozat, ami azért is sajnálatos, mert gyakorlatilag az egyetlen francia nyelvű kritikai kommentár szerepét kellene betöltenie. Ráadásul a neuchâtel Delachaux & Niestlé Kiadó időközben megszűnt; a sorozatot átvette a genfi Labor et Fides Kiadó. A *Commentaire de l'Ancien Testament* ezzel együtt értékes kommentárokat adott ki: J. A. Soggin Józsué-kommentárját angolul is kiadták, akkora volt a sikere. A. Lacocque Dániel-magyarázata a tengerentúlon is számon tartott kommentár. S. Terrien Jób-kommentárja az exegetikai irodalom klassziku-

saként van számon tartva. Az újabb kötetek is jól sikerültek: a strasbourg-i A. Marx (aki az izraeli áldozatokból írta doktori értekezését) értékes Leviticus-kommentárt írt. Hogy azonban a sorozat valaha lezárul-e, az változatlanul kérdéses!

Csupán sóhajtàssal lehet fogadni a Neukirchener Verlag 1950-es években koncipiált monumentális sorozatát: *Biblischer Kommentar*. Voltaképpen azonban mi mást vártunk el, ha olyan emberek álltak a sorozat mögött, mint M. Noth, S. Herrmann, vagy H. W. Wolff? Azon túl, hogy a sorozatban megjelent kommentárok tényleg a teljesség összefoglalására törekednek, a tradíciókritikai kutatás legjelesebb képviselőit látjuk a szerzők között, s ha mindenáron negatívumot akarnánk mondani, akkor csak azt hozhatjuk fel, hogy a sorozat – természetesen – mindmáig nem teljes, hiszen nem könnyű minden könyvhöz ilyen igényes kommentárt írni! Mindmáig tartja a sorozat a kommentálás stílusának azonosságát: a teljességre törekvő irodalomjegyzék után jön a kritikai fordítás, majd rendkívül részletes szövegkritikai jegyzetek – és ezután a „forma”, „hely”, „szó”, ill. „cél” vezérszavakra osztott kommentálás. Monumentalitása miatt mindmáig befejezetlen a mű, de mind régebbi, mind mostani darabjai kiválóak. A régiek közül talán emeljük ki C. Westermann Genézis-magyarázatát (3 kötet), H.-J. Kraus zsoltárkommentárját (2 kötet) vagy W. Zimmerli Ezekiel-magyarázatát (2 kötet) – ezek meghatározták az elmúlt évtizedek kutatását! A mostaniak közül W. Dietrich Sámuel-kommentárja vagy Th. Willi Krónikák-magyarázata mutatja, hogy a legmagasabb szintű összefoglaló kommentárokkal van dolgunk! Az mindenképpen sajnálatos, hogy a sorozat hosszú átfutása miatt több szerző nem tudta befejezni művét – M. Noth Királyok-kommentárját W. Thiel, S. Herrmann Jeremiás-kommentárját A. Lange fejezi be, F. Horst Jób-kommentárja immár H. Strauss feladata lesz. Természetesen még ilyen kiváló sorozat esetében is vannak gyengébben sikerült kötetek. A szubjektivizmus vádját is vállalva írjuk le: talán G. Gerleman magyarázata Ruth könyvéhez és az Énekek énekéhez nem éri el a sorozat színvonalát. T. Naumann és R. Bartelmus átdolgozását érdeklődéssel várjuk. Hasonlóképpen nem lehettek megelégedve a szerzők A. Lauha Qóhelet-kommentárjával; tény: T. Krüger átdolgozása sokkal jobban sikerült!

Érdekes torzó a Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn kiadásában megjelenő (de talán már soha befejezéshez nem érő) sorozat: *Kommentar zum Alten Testament*. Még a 20. század elején indult, s néhány olyan kommentár jelent meg részeként, ami a kor színvonalán mozgott: R. Kittel zsoltárkommentárja vagy P. Volz Jeremiás-magyarázata. Azután azonban valamilyen oknál fogva megakadt a sorozat. Az 1970-es években új lendületet kapott a kommentársor: G. Fohrer kimagasló Jób-magyarázata jelent meg benne, H.-J. Stoebe a Sámuel könyveit magyarázta, mindmáig értékes A. H. J. Gunneweg két kommentárja Ezsdrás és Nehemiás könyveihez. A sorozatszerkesztő, W. Rudolph járt azonban az élen: végigmagyarázta a Kisprófétákat, W. Hertzberggel együtt az Öttekercs könyveit is – azonban ezúttal is szerencsétlen lett a sorozat. Ugyan Rudolph is, Hertzberg is tiszteletre méltó, nagy munkát végzett, de mindvégig a *Biblischer Kommentar* árnyékában maradtak – H. W. Wolff magyarázataival saját korában aligha lehetett konkurálni! Utolsó mo-

numentális darab e sorozatból K. Baltzer kommentárja Deutero-Ézsaiáshoz (1997) – egy kiemelkedő mű. Kár, hogy a sorozat nem megy tovább!

Időközben az észak-amerikai bibliakutatás is jelentkezett egy monumentális sorozattal, amely ugyan még mindig nem teljes, de úgy látszik, állandó megújulásra képes. A W. F. Albright neve köré csoportosult tudósok hozták létre az *Anchor Bible* sorozatot, amelynek régebbi darabjai is igen értékesek: E. A. Speiser Genézis-kommentárja 1964-ből főként az ősatyák történetéhez hoz érdekes mezopotámiai párhuzamokat, M. H. Pope hatalmas kommentárja az Énekek énekéhez az egész sémi filológiai arzenált mozgósítja. Híres-hírhedt a nagy ugaritológus, M. Dahood háromkötetes zsoltárkommentárja, hiszen az összehasonlító nyelvészet egyik jelentős darabját láthatjuk benne. És persze itt is voltak gyengébb darabok (vállaljuk a felelősséget kijelentésünkért: J. Bright Jeremiás-kommentárja, J. L. McKenzie Ézsaiás-kommentárja, vagy R. Y. B. Scott magyarázata a Példabeszédek és a Prédikátor könyvéről nem üti meg a sorozat szintjét). Az újabb kötetek azonban méltók a nagynevű kutatóhoz. Csak néhányat említsünk, s látjuk, hogy tiszteletet parancsol magának ez a sorozat: J. Milgrom – Leviticus; M. Weinfeld – Deuteronomium; M. Cogan/H. Tadmor – Királyok könyvei; J. Blenkinsopp – Ézsaiás; M. Greenberg – Ezékiel; F. I. Andersen/D. N. Freedman – Hóseás, Ámósz. A sorozatra végig jellemző a kitekintés Izrael környezetére, mind nyelvészeti mind pedig történeti vonatkozásban.

Jegyezzük meg, hogy ez a sorozat 1992-ben hatkötetes bibliai lexikont is kiadott: *The Anchor Bible Dictionary*. A nemzetközi szerzői gárda jelenlétét nem hiányolhattuk a kommentársor esetében sem, de ott talán azok a szerzők jöttek számításba, akik valamilyen módon vagy a Harvard University, vagy a Johns Hopkins University köréhez kötődtek. Ez esetben azonban tényleg az volt a szempont, hogy az illető szócikket mindig az írja, aki a leginkább elismert szaktudós az adott esetben. Így aztán ez a lexikon gyorsan a világ vezető kézikönyveiként terjedt el szerte a világban!

Nem hagyhatjuk azt sem figyelmen kívül, hogy Észak-Amerikának már korábban is volt egy teljes sorozata a Bibliához: *The Interpreter's Bible*. Azazhogy: nyugodtan figyelmen kívül hagyhatnánk, hiszen ez nem volt olyan sorozat, amit Európában komolyan vehettünk volna! 1994-től azonban az egész sorozatot teljesen újraírták; az ószövetségi rész (apokrif iratokkal együtt) hét hatalmas kötetben jelent meg: *The New Interpreter's Bible* címen Nashville-ben, az Abingdon Press gondozásában. Itt már meghatározó, nagy tudósok írnak: A Genezist T. E. Fretheim, az Exodust W. Brueggemann magyarázza, de Ronald Clements neve is sokat mond az európai olvasónak – ő a Deuteronomiumért felelős. A princetoni professzor, C. L. Seow a Királyok könyveihez írt kommentárt, Ezsdrást és Nehemiást a szaktekintély Ralph W. Klein. Rögtön látható, hogy emelettel magasabb szinten dolgozik az új kiadás! Mondhatjuk ezt annak ellenére, hogy azért az észak-amerikai kutatásban igen erősen jelentkezik a divat is: J. C. McCann (Eden Theological Seminary) zsoltárkommentárja talán egy kissé egyoldalúan a „kanonikus magyarázat” keretei

között marad. Ha más kommentárt is olvasunk a Zsoltárok könyvéhez, akkor ez jó – ha nem, akkor tegyük róla!

Érdekes, hogy a sorozat szerkesztői Észak-Amerikában úgy gondolják, hogy ha egy kommentársort kiadtak, akkor a hozzá tartozó bibliai lexikon sem maradhat el. Igazuk van! A *The Interpreter's Dictionary of the Bible* már saját korában is jobb véleményt váltott ki, mint a kommentársor – főként azonban az 1967-ben megjelent *Supplement* kötete volt igen értékes. Most azonban a Katharine Doob Sakenfeld által szerkesztett, 2006 és 2009 között kiadott ötkötetes *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* nemzetközi szinten is a legjobbak közé tartozik – jelen pillanatban a legmodernebb bibliai lexikonunk.

Az 1960-as években a londoni Student Christian Movement (SCM) Press is elérkezettnek látta az időt arra, hogy egy sorozattal álljon elő: ez lett a *The Old Testament Library* sorozata. Ennek a sorozatnak nem egy új módszer, nem is új fölfedezések képezték a hátterét, hanem egy egyszerű igény arra, hogy minél több olyan művet publikáljanak, ami általános standardként szolgálhat az angolszász teológiában. Éppen ezért nem csak kommentárokat, hanem jelentős bibliai teológiai műveket is lefordítottak angolra (így W. Eichrodt és G. von Rad teológiáját), de hasonlóképpen jelentős volt D. S. Russel könyve is (*The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964). A kommentárok között is sok volt a fordítás: az ATD-sorozatból a teljes Pentateuchos-magyarázatot átvették, de H. W. Hertzberg magyarázatát is a Sámuel könyveiről, sőt A. Weiser zsoltárkommentárját is. Az első kiadók neve is sokat mond: G. Ernest Wright és J. Bright Amerikából, ill. J. Barr és P. R. Ackroyd Nagy-Britanniából – tehát a színvonal fontosabb volt a kiadók számára, mint a sorozat egységes volta! Ezt a magas színvonalat sikerült elérni, s később nem csak a fordítások révén lett kiemelkedő a sorozat – gondoljunk csak B. S. Childs Exodus-kommentárjára (1974), vagy Sara Japhet magyarázatára a Krónikák könyveihez (1993)! Újabban hangsúlyos lett e sorozat szerkesztésében, hogy a régebbi kommentárokat ugyan érintetlenül hagyják, de újakat is írnak ugyanahhoz a könyvhöz – nyilván ezzel is jelezni kívánják, hogy az exegetika terén milyen előrelépések történtek az elmúlt évtizedekben. Kifejezetten tanulságos összehasonlítani például G. von Rad Deuteronomium-kommentárját R. D. Nelson kommentálásával (2002) – nyilván ez utóbbi már az ún. harvardi iskola Deuteronomium-kutatását akarja közölni az olvasóval! Hasonlóképpen érdekes a J. L. Mays által megírt Ámós-kommentárt összehasonlítani Jörg Jeremias újabb magyarázatával, annál is inkább, mert ez utóbbi a redakciókritikai munkát reprezentálja. A sorozat nagy sikerét az is garantálja, hogy együttműködésben a Westminster Press is megjelenteti ezeket a köteteket Amerikában (újabbán a Westminster/J. Knox Press), így a könyvek terjesztése sokkal sikeresebb. Néhány kifejezetten érdekes művel is találkozunk a sorozatban, így kifejezetten ingyenceknek való például a Harvard Egyetemen tanító zsidó tudós, Jon D. Levenson kommentárja Eszter könyvéhez (1997).

Ha ezt mondom: Callenbach Kiadó, Nijkerk, Hollandia – és hozzáteszem: A. van Selms, A. S. van der Woude, C. van Leeuwen szerkesztése, akkor bizonyos minden

hozzáértő ember tudja, hogy valamilyen egészen kiváló dologról van szó. A *Prediking van het Oude Testament* valóban a holland teológia krémjét tárja elénk. A Genezist a dél-afrikai illetőségű A. van Selms magyarázza, az Exoduszt a szintén dél-afrikai F. C. Fensham. Rövid, de kitűnő érzékkel megírt kétkötetes kommentárt szállított a Királyok könyveihez H. A. Brongers. Ha valaki ismeri a nevet: H. Jagersma a Numerit magyarázza – de C. J. Labuschagne neve is összeforrt a Deuteronomiummal. A Dél-Afrikából indult, de jelenleg Bécsben élő J. A. Loader Eszter könyvét magyarázza, a kiadó C. van Leeuwen a Kispróféták könyveit van der Woudéval együtt. Természetesen a Zsoltárok könyve Hollandiában is hangsúlyos – nem csalódunk N. A. van Uchelen magyarázatában. Van gyenge pontja ennek a sorozatnak? Nem igazán... Bár személy szerint L. A. Snijders magyarázata Proto-Ézsaiásról nem tetszett; Deutero-Ézsaiás könyvének magyarázata W. A. M. Beukentől igazi nemzetközi siker lett. Ami még nagyon szerencsés a sorozatban: a nagyságrend és a helyes arányok megtalálása. Nem szenved abban a „betegségben”, hogy mindent össze kell foglalnia (mint a nagy sorozatok: ICC, BK, HThKAT), de bőven van hely minden fontos dolog kifejtésére. Nincs agyonterhelve jegyzetanyaggal a magyarázat, de a tényleg fontos irodalmat mind feldolgozza. Röviden: irigylésre méltó!

Azt hiszem, jól gondolta a philadelphiai Fortress Press, hogy neki is egy teljes bibliai kommentársort kell kiadnia. Az sem volt éppen rossz ötlet, hogy a Harvard University tanárait kérte föl kiadónak: az Ószövetség esetében Peter Machinist, az Újszövetség esetében Helmut Koester volt az illetékes. A kiadó időközben helyet változtatott, más kiadóval egyesült (jelenleg Minneapolisban van, Augsburg Fortress Press a neve) – a *Hermeneia* sorozat azonban áll, és az egyik legtekintélyesebb tudományos sorozatot tisztelhetjük benne! Érdekes szempont vezeti a kiadókat: egyrészt nem restellnek idegen műveket lefordítani (elsősorban németből), hogy angolul is hozzáférhető legyen. Másik érdekességük: nem restellnek egy könyvhöz két kommentárt is kiadni, ha az értelmet ad! Bármilyen furcsa: sikeres vállalkozás. A fordítások között látjuk C. Westermann Genezis-kommentárát, de H.-J. Kraus és Zenger/Hossfeld zsoltárkommentárját is, H. Wildberger Proto-Ézsaiás-magyarázatát K. Baltzer Deutero-Ézsaiás-magyarázata mellett, W. Zimmerli Ezékiel-magyarázatát, de H. W. Wolff Kispróféta-kommentárjait is (Ámós könyvét megkettőzi S. M. Paul, Mikeásét pedig D. R. Hillers magyarázata). A Qóheletről két fordítás áll rendelkezésre: T. Krüger és N. Lohfink protestáns és római katolikus magyarázata... Innen a név is, ahogyan hirdetik a sorozatot: *Hermeneia and Continental Commentaries*. Azért önálló kommentárok is vannak: J. J. Collins Dániel-magyarázata világhírű, de W. L. Holladay Jeremiás-kommentárja is nagy érdeklődést keltett. M. A. Sweeney Zofóniás-kommentárja úttörő, ami a Kispróféták redakcióját illeti, és R. E. Murphy kommentárjához is jól szekundál egy fordítás: O. Keel magyarázata mellett. Úgy tűnik, a *Hermeneia* sorozat megérdemli nevét – és röviden így összegezzük célkitűzését: minden, ami jó magyarázat!

Az 1980-as években több kommentársor is elindult. A Magyarországon is jól ismert (bár ekkor már Dunedinben, Új-Zélandon élő) George F. A. Knight egy új,

kifejezetten teológiai sorozatot kezdett szerkeszteni az Eerdmans Kiadó gondozásában: *International Theological Commentary*. Jóformán az egész világból toborzott munkatársakat – így a magyarok közül Eszenyeiné Széles Máriát nyerte meg Habakuk könyvének magyarázatához. Kétségtől nyereség, ha az egész világot mozgósítani tudjuk egy nagy mű létrehozásához; mégsem tudom ajánlani ezt a módszert senkinek! A kisméretű kommentárok nem mutatnak belső konzisztenciát, s a színvonaluk is meglehetősen változékony (igaz, ez más sorozatok esetén sincs másként). Néhány jó kommentárt azért megemlíthetünk itt: pl. a kiadó 1988-ban érdekes, kifejezetten egyházi használatú magyarázatot ad az Énekek énekéhez – és ezzel egybe van kötve F. W. Golka első vonalba tartozó Jónás-kommentárja! (Még szerencse, hogy ez utóbbi önállóan is megjelent németül...) Érdekes és értékes W. Brueggemann kétkötetes kommentárja Jeremiáshoz. Összességében azonban ezt a sorozatot nem tartjuk az igazán nagyok között számon.

A fenti sorozatnál sokkal kellemesebb meglepetést tartogat számunkra a *Word Biblical Commentary*, hiszen teljesen ismeretlen környezetből jön: a texasi Waco városban székelő Word Books eddig ismeretlen volt számunkra. Ha valaki az Amerika déli részén élő baptista egyházakat ismeri, úgy hitéletüket nagyon is tisztelheti – de eddig nem tűnt fel, hogy különösebb tudományos eredményeket is várhatnánk el tőlük! Hát ez a kommentársor kellemes meglepetés lett – igaz, a szerzők köre itt sem szűk. Hogy rögtön egy meglepetéssel kezdjük: a háromkötetes zsolnárkommentár szerzői közül sem L. Allen, sem P. Craigie nem számít sem ismeretlennek, sem rossznak. De az már igen meglepő, hogy M. Tate hasonlóan magas szintű kommentárt ír... D. J. A. Clines Jób-kommentárja nem jelent meglepetést; de az igen, hogy ő ebben a sorozatban ír! Hiszen ha valaki a déli baptista lelkülettől nagyon-nagyon távol áll, akkor az a sheffieldi professzor! Ezsdrás- és Nehemiás-magyarázata H. G. M. Williamson részéről talán a világon a legjobb; de hát mit keres Louisville-ben vagy Wacóban az oxfordi professzor! Ne kérdezzük – olvassuk! Hasonlóan egészen kiváló Ralph W. Klein és A. A. Anderson magyarázata Sámuel könyveiről. Gordon J. Wenham magyarázatát a Genezisről nem mindig szeretjük, de tiszteljük... A Példabeszédek és Prédikátor magyarázatában ismét szaktekintély jut szóhoz: R. E. Murphy. Összességében egy egészen magas szintű sorozat áll előttünk, amely az elmúlt évtizedek ellenére sem avult el: állandóan használjuk egyes darabjait.

Még az 1970-es években született meg a *The New Century Bible Commentary* sorozatának a koncepciója Ronald E. Clements és Matthew Black szerkesztésében. Igazi brit-amerikai együttműködésről volt szó, a Marshall-Pickering és az Eerdmans Kiadók gondozásában (újabb köteteit a Continuum jelenteti meg). Úgy tűnik, a szerzők nagyon igyekeztek ezekben a rövidre, de nem szűkre szabott kommentároknak, hogy az egyre szélesedő nemzetközi kutatásban megőriznék a konszenzust. Ha tényleg ez volt a céljuk, akkor a legjobban végezték a munkát, s csupán sajnálhatjuk, hogy nem teljes a sorozat: a Pentateuchosból csak az Exodus és a Deuteronomium jelent meg, de mind a kettő tökéletesen tükrözi az 1980 körüli konszenzust: J. P. Hyatt és A. D. H. Mayes kommentárjai ma is élvezhetők! A legjobban

persze Ézsaiás magyarázata sikerült, hiszen R. E. Clements és R. N. Whybray kettőse garancia a megbízhatóságra. A sorozat érdekessége, hogy H. H. Rowley utolsó könyve itt jelent meg: egy Jób-kommentár. Kiemelkedik még H. G. M. Williamson Krónikák-magyarázata, valamint D. J. A. Clines kommentárja Ezsdráshoz, Nehemiáshoz és Eszterhez – köztudottan mindketten e könyvekhez írtak jelentős monográfiákat is! Jelentős kommentár még J. W. Wevers Ezékiel-magyarázata vagy I. W. Provan kommentárja a Siralmak könyvéhez. Ugyanakkor azonban P. L. Reddit Dániel-kommentárja és a Haggeushoz, Zakariáshoz és Malakiáshoz írt magyarázata a kilencvenes évekből egy új hullámot jelez: a Kispróféták redakciójának később nevezetessé vált irányát mutatja.

A 20. század végére természetesen tekinthetjük a vallási pluralizmust – a biblíamagyarázat szintjén is. Éppen ezért üdvözlendő volt, hogy az atlantai Westminster/John Knox Press (két kiadó egyesülése) egy olyan sorozatot tervezett, amely talán a klasszikus protestáns tradíciót tudja képviselni. A név *Interpretation* volt, de alcímmel is ellátták: *A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. A célkitűzés és a megvalósítás tökéletes harmóniában van: középméretű kommentárokról van szó a legjobb észak-amerikai protestáns szerzőktől, akik valóban azok számára foglalták össze a legmodernebb eredményeket, akik észak-amerikai szemináriumokban készültek fel a lelkeszi szolgálatra, ill. a szolgálatban a legmagasabb szinten akarták képviselni a bibliatudományt. Ismert nevek, jó barátok köszönnek vissza ezekben a kommentárokból. W. Brueggemann Genézis-kommentárja kiválóan sikerült, P. D. Miller Deuteronomium-magyarázatát szívesen használjuk. Sámuel könyveinek magyarázatát ismét W. Brueggemann adja, a Királyok könyvének magyarázatában pedig R. D. Nelson felfogását a Deuteronomiumi Történeti Mű kettős redakciójáról láthatjuk megvalósulni. A Példabeszédek magyarázatában L. G. Perdue régi szaktekintély, a Prédikátor kommentárját W. P. Brown írta (jelenleg is a Columbia Theol. Seminary tanára). Ézsaiás-magyarázata kitűnően sikerült: C. R. Seitz és P. D. Hanson itt is két szaktekintély. R. E. Clements ugyan angol (és baptista), de Jeremiás-kommentárja nagy nyereség, s a Princeton Theol. Seminary is P. D. Milleren kívül még F. W. Dobbs-Allsop Siralmak-magyarázata által van képviselve. Semmi probléma, ha a római katolikus (Notre Dame University) J. Blenkinsopp magyarázza Ezékielt, sőt kifejezett meggazdagodást jelent a sorozatnak. Összességében egy kiváló, jól használható sorozattal van dolgunk; a kommentárok minden fontos információt tartalmaznak, jóllehet a jegyzetanyaggal óvatosan bánnak.

Hogy a Németországban élő római katolikus ószövetségesek már régóta magas szinten vannak a kutatásban, az köztudott. Úgy tűnik, régóta vártak arra, hogy a II. Vatikáni Zsinat hivatalosan is elismerje kutatásuk fontosságát, hogy aztán teljes erővel kutassanak – mára aligha látunk jelentős különbséget protestáns és római katolikus kutató között. Sajnálattal hangsúlyozom: Németországban – nem egyebütt. Az észak-amerikai kutatás is csak később zárkózott fel, viszont mára ott is meghatározó tényező az Ószövetség kutatásában. Érdekes viszont, hogy Würzburg-

ban az Echter Verlag már az 1950-es években egy kommentársorral fejezte ki a német római katolikus tudósok érdeklődését az Ószövetség iránt. Ha valaki ezeket a kommentárokat olvassa, ma is sokat tanulhat egy Friedrich Nötscher, egy Joseph Ziegler vagy egy Martin Rehm kommentárjaiból. A *Die Neue Echter Bibel* azonban napjainkban a legkiválóbb erőket mozgósította egy viszonylag rövid, de jól súlypontosított kommentársor megjelentetésére. Csak a legjobbakat említsük! Az 1990-es években a bécsi G. Braulik magyarázta a Deuteronomiumot. A nemrég elhunyt egyiptológus és ószövetséges M. Görg Józsué és a Bírák könyvéhez írt kommentárt a sorozatban. Sámuel és a Királyok könyveit G. Hentschel magyarázza, Genezist és az Exoduszt J. Scharbert – ez utóbbi az Echter Bibel kontinuitását is mutatja, hiszen Nötscher tanítványáról van szó. Kiemelkedő még H. F. Fuhs Ezékiel-kommentárja is, vagy R. Kilian és B. M. Zapff Ézsaiás-magyarázata – a felsorolás azonban ne tévesszen meg bennünket: mindegyik darab azonos szintű (értsd: nemzetközi szintű) kommentárt képvisel, protestánsok által éppúgy használható, mint római katolikusok által.

Egy új kommentársor megszületése általában valamilyen új, a szerzői kör által képviselt sajátosságnak köszönhető. A jelen sorok írója azonban nem tudja megmondani a kommentárok alapján, hogy milyen specifikumot szánt az Eerdmans Kiadó, amikor elhatározta a *The New International Commentary* kiadását az 1990-es években. Közepes méretű és meglehetősen közepes színvonalú kommentárokról van szó – bár van a sorozatban egy-két egészen kitűnő darab is: 2007-ben jelent meg D. T. Tsumura tollából a Sámuel könyveinek magyarázata, ami kétségtelenül világszínvonal. B. K. Waltke Példabeszédek-magyarázata nem rossz, de V. P. Hamilton Genezis-kommentárja is megbízható. Hogy miért dicsérik annyira T. Longman kommentárjait (Prédikátor, Énekek éneke), arra nem sikerült rájönnöm. 2010-ben viszont megjelent A. Dearman kommentárja Hóseához, ami kicsit más, mint az európai magyarázatok, de éppen emiatt örülhetünk neki.

Ha valaki ma utazik Hollandiába, akkor meglepve tapasztalja, hogy teológuskörökben az angol nyelv használata legalább annyira elterjedt, mint a hollandé... Érdekes jelenség ez az önként vállalt kettős nyelvűség! Ami a teológiai könyveket illeti: lehet (bár nem számoltam össze), hogy több angol könyv jelenik meg Hollandiában, mint holland. Az mindenesetre bizonyos, hogy a kampeni Theologische Universiteit, főként pedig Cees Houtman gondozásában angolul jelenik meg egy kommentársor – ami tulajdonképpen nem is teljesen új, hiszen egy régebbi holland sorozat felújításáról van szó: *Commentaar op het Oude Testament* (a kampeni Kok Kiadó gondozásában), ezúttal azonban *Historical Commentary on the Old Testament* a név, s ezúttal a leuveni Peeters a kiadó. Az 1960-as évek kommentárjait is élvezettel forgathatjuk, hiszen W. H. Gispen (Genezis, Leviticus, Numeri), vagy H. H. Grosheide (Ezsdrás–Nehemiás) alapos, jó munkát végzett. Az új sorozat azonban lassan halad előre, amiben talán szerepe van a kampeni iskola vesszőfutásának is... A megjelent kötetek azonban kiválóak: C. Houtman négykötetes Exodusz-kommentárja a legjobbak közé tartozik, de M. J. Mulder Királyok-kommentárjának első

kötete is sokat ígér. Az újabb generációból J. Renkema (Siralmak könyve, Abdiás) és K. Spronk (Náhum) mutatja, hogy akár holland, akár angol a nyelv: Hollandia ma is a teológia hazája!

A legújabb monumentális kommentársort a Herder Kiadó gondozza Németországban, s megalapítója a nemrégiben elhunyt római katolikus tudós, Erich Zenger volt (aki mintegy ószövetséges püspök tekintéllyel bírt): *Herders Theologischer Kommentar*. A Biblischer Kommentar sorozatához hasonlóan szigorú rendben következik először a fordítás, persze a teljességre törekvő bibliográfia, szövegkritika, aztán „Analyse”, „Auslegung”, majd végül egy bibliai teológiai összefoglaló: „Situation und Sinn” – és természetesen mindegyik kommentár bőségesen el van látva exkuzusokkal. Maga E. Zenger L. Hossfelddel együtt indította a sorozatot egy háromkötetes zsoltárkommentárral, ami azóta angolul is elérhető, oly nagy sikere volt. De a többi sem marad el mögötte! R. Kessler Mikeást és Malakiást magyarázza, az újabban Bécsbe hívott L. Schwienhorst-Schönberger a Qóheletet, a Deuteronomiumot E. Otto, vagy Zofóniást H. Irsigler – mind monumentális kommentárok. Vannak persze vitatott kötetek is, mint pl. G. Fischer kétkötetes magyarázata Jeremiás könyvéhez. Nem római katolikus is szóhoz jut a sorozatban (miként a fenti sor elárulja), de nem német szerző is: S. Japhet a Krónikák könyvének magyarázatában, M. Greenberg Ezékiel magyarázatában jeleskedik. Lehetetlen valamennyi jelentős kötetet felsorolni a sorozatban; gyakorlatilag mindegyik darabja értékes, s az ember már várja, mikor jelenik meg a következő kötet – nagyon érdekelt minket E. A. Knauf Királyok-kommentárja, de J. Marböck magyarázata is Jézus ben-Sírák könyvéhez. Ha ebben a tempóban folyik tovább a munka, akkor jó esély van arra, hogy belátható időn belül teljes lesz a sorozat!

* * *

Nem lennénk korrektek, ha nem kérdeznénk rá, hogy a magyarul megjelent *Jubileumi Kommentár* hol helyezkedik el ezen a palettán. Egyáltalán ott van a helye? Az talán köztudott, hogy az 1967-es Jubileumi Zsinat által elhatározott egykötetes kommentárunk szerzői mind saját szorgalmukból, saját könyvtáruk alapján dolgoztak – egyáltalán nem lenne meglepő, ha azt írnánk, hogy ma már a „felejtető” kategóriába tartozik minden erőfeszítésük. Végző soron a legnagyobb dolog mégis csak az, hogy végre van valami, ami teljes terjedelmében lefedi a protokanonikus szöveget!

A kommentár előtörténetéhez annyit, hogy az ötlet Pákozdy László Mártontól származik, aki maga azonban kimaradt a szerzők közül – de eredeti koncepcióján is alaposan változtattak. Pákozdy professzor eredeti célja az volt, hogy egy angol mintát kövessen a kommentár: a *Peake's Commentary on the Bible* volt a cél. Arthur Samuel Peake manchesteri professzor (1856–1929) egy egykötetes kommentárt adott ki a teljes Szentíráshoz 1919-ben; ez azonban egy szerényebb mű volt (nem

is láttam ebből többet egy példánynál Magyarországon). Ezzel szemben a londoni Thomas Nelson Kiadó 1962-ben egy átdolgozott kiadást jelentetett meg, amelyet Matthew Black és Harold Henry Rowley szerkesztett; Pákozdy professzor erre utalt, s talán nem véletlenül, hiszen a londoni Routledge Kiadó még 2001-ben is utánnymásban elérhetővé tette ezt a kötetet! A cél az volt, hogy a *Revised Standard Version* fordítása alapján kizárólag azokat a passzusokat magyarázzák a szerzők, amelyek exegetikai problémát jelentenek – de nem folyamatos kommentálás volt a cél.

Az eredeti célkitűzésből csupán annyi maradt, hogy a *Peake's Commentary* példájára rövid bevezető cikkek is születtek a kommentárok elé – nagyon jó döntés volt mindez! A szerzők azonban az eredeti tervről aligha értesültek, s mindenki azt csinálta, amit jónak látott – ezért a kommentárok között jelentős különbségek is vannak. Mint láttuk: ez azonban más sorozatok esetében is így van, s nem szükségszerűen zavarja az olvasót! Leginkább elterjedt a *Das Alte Testament Deutsch* kommentárjainak a felhasználása volt, ami érthető: a keletnémet Evangelische Verlagsanstalt e sorozat sok darabját kiadta („Lizenzausgabe”), s ezeket meg lehetett forintért is vásárolni. Úgy tűnik, az 1960-as és 1970-es években sokan áldoztak ezekre a kötetekre szerény fizetésükből! Ez persze nem azt jelenti, hogy mindig és mindenütt az ATD köszönne vissza – főként ott lehetett zavaró a hiánya, ahol az illető kötet még nem jelent meg a sorozatban (Királyok könyvei), vagy ahol gyengébbre sikerült a német kommentár is (Zsoltárok könyve). Szabó Andor is jól tette – hogy példát is említsünk –, ha a Kispróféták-magyarázatában saját kutatásait követte, s Tóth Kálmán is bizonyosan jól átgondolta, ha Tóra-magyarázatában követi az ATD magyarázatait (G. von Rad, M. Noth!), de a Siralmak könyvének magyarázatában inkább H.-J. Kraus kommentárját (BK) használja! Nem is volt olyan értelmű eligazítás, hogy a *Jubileumi Kommentár* szerzői mit és hogyan használjanak fel – a döntést inkább a gyakorlat hozta meg. Ezzel együtt: bizonyosan a legjobb döntés volt, amit a szerény körülmények között meg lehetett hozni. Az 1995-ös új kiadás tovább javított a kommentárok minőségén, s bizton mondhatjuk, hogy a kiadvány a célt elérte: fő vonalaiban informálta az olvasót a nemzetközi exegézis főbb kérdéseiről.

Aligha kell mondani, hogy ma már generáció választ el minket attól a tudásanyagtól, amit a *Jubileumi Kommentár* elénk tár – a további írásmagyarázati munka elengedhetetlen! Azt sem kell hangsúlyoznunk, hogy ma már jóval több lehetőség áll rendelkezésünkre, mint annak idején a Kommentár szerzőinek. Ha csak azonos szinten helytállunk mi is, akkor bizonyosan jó munkát adhatunk az olvasó kezébe!

Ajánlott irodalom

- AALDERS, G. CH. et al. (Hrsg.): *Korte Verklaring Der Heilige Schrift*, Kampen, J. H. Kok N. V., 1960–[évszám nélkül].
- A Commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963–[évszám nélkül].
- A Prediking van het Oude Testament*, Nijkerk, Callenbach, 1967–[évszám nélkül].
- Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1932–[évszám nélkül].
- Biblischer Kommentar*, Neukirchen, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsverein, 1956 [i. e. 1955]–2009.
- BLACK, M.–ROWLEY, H. H.–PEAKE, A. S. (ed.): *Peake's Commentary on the Bible*, London, New York, T. Nelson, 1962.
- BÖHL, DE L.–VAN VELDHUIZEN, A.–VAN LEEUWEN, J. A. C (Hrsg.): *Tekst en uitleg. Praktische bijbelverklaring*, Groningen, Wolters, 1914–1949.
- CLEMENTS, R. E.–BLACK, M. (ed.): *New Century Bible Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981–[évszám nélkül].
- EISSFELDT, O. (Hrsg.): *Handbuch zum Alten Testament*, Tübingen, Mohr, 1934–1966.
- EWALD, E.: *Die Dichter des Alten Bundes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1866.
- FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992.
- GNILKA, J. (Hrsg.) et al: *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg, Echter Werl; 1983–2005.
- GUNKEL, H (Hrsg.): *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg, Herder, 2000–
- Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia, Fortress Press; Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 1971–2013.
- Historical Commentary on the Old Testament*, Kampen, Kok; Leuven, Peeters, 1993–[évszám nélkül].
- Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1968.
- KEIL, C. F.–DELITZSCH, F.: *Biblischer commentar über das Neue Testament*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1862–1872.
- KNIGHT, F. A. (ed.): *International Theological Commentary*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans; Edinburgh, handsel Press, 1983–1998.

- MARTI, K.–BENZIGER, I. (Hrsg.): *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, Freiburg, J. C. B. Mohr, 1898–1901.
- MAYS, J. L.–MILLER, P. D.–ACHTEMEIER, P. J. (ed.): *Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching*, Atlanta, Ga, John Knox Press, 1982–2012.
- METZGER, B. M.–HUBBARD, D. A.–BARKER, G. W. (ed.): *Word Biblical Commentary*, Waco, Tex., Word Books; Nashville, Tenn., Thomas Nelson, 1982–2011.
- NOVACK, W. (Hrsg.): *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892–1933.
- SELLIN, E.–RUDOLPH, W. (Hrsg.): *Kommentar zum Alten Testament*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1985–1997.
- The Anchor Bible*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1964–2006.
- The International Critical Commentary*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1895–2014.
- The New International Commentary*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1974–2014.
- The New Interpreter's Bible*, Nashville, Abingdon Press, 1994–2004.
- The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, 2006–2009.
- WELLHAUSEN, J.: *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1871.
- WESTERMANN, K. (Hrsg.): *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.
- WRIGHT, J. E. et al. (ed.): *The Old Testament Library*, Philadelphia, Westminster Press, 1961–[évszám nélkül].
- Zürcher Bibelkommentare*, Zürich, Theologischer Verlag, 1970.

Kovács Ábrahám

A liberális teológia ekkleziológiája: világmegváltó szabadság?

A 19. századi magyar református teológiatörténet gazdagsága alig ismert a hazai teológiákon. A történeti emlékezet nagyjából a 20. század közepéig, a kortárs érdeklődés pedig a század elejéig terjed/nyúlik vissza. Ezt mutatják az olyan kiváló könyvek is, mint a Németh Pál által szerkesztett *Református Önismereti Olvasókönyv*, amely a múlt század eleji kiváló teológusaink írásait mutatja be.¹ Ezek az írások reflexióra készítenek, de ha ismernénk a 19. századi saját teológiai vitánkat, akkor ez hasonló lenne az azt megelőző korszakkal is. A magyar református teológiában Ballagi Mór, akinek születésének 200. évfordulójára emlékszik a budapesti teológia, Kovács Ödön és testvére, Albert, valamint P. Nagy Gusztáv és mások által fémjelzett liberális teológia uralta a neoabszolutizmus után egyre szabadabbá váló teológiai életet. Ezzel szemben megjelent számos tiltakozás. Elég csak a Filó–Ballagi-vitára gondolni, vagy éppen Révész Imrének a *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmezőjében* megjelent írásaira. Ezek a liberalizmus szócsövé, a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapot* igyekeztek ellensúlyozni. A német, holland és svájci hatásra elterjedő „modern teológia” a II. Helvét Hitvallástól és a Heidelbergi Káté egyházról szóló tanításairól merőben eltérő tanítást terjesztett.² Tanulmányomban primer források alapján azt kívánom bemutatni, hogy a liberális és új ortodox teológiai irányzatok mennyire eltérően gondolkodtak a hazai református egyház megújulásáról, és ez legjobban az ekkleziológiai felfogásukban érhető tetten.

A debreceni dogmatika tanára Tóth Sámuel volt, aki szerint a tudományos teológiai kutatásnak és a keresztyén ember szolgálatának Isten országának terjesztésére kell irányulnia.³ Mind a pesti liberálisok, mind pedig az új ortodoxia debreceni hívei úgy gondolták, hogy ők azt is teszik. A tanulmány rámutat, hogy a liberá-

¹ NÉMETH: *Önismereti Olvasókönyv* (1997).

² Ez a tanulmány egy korábbi írásom továbbgondolása.

³ TÓTH: „Husvétii igazság kérdéséhez”, *Debreceni Protestáns Lap* 2. 16. (1882. június 5.), 153–154.

lisok egyházzal való felfogása szervesen összekapcsolódik antropológiájukkal és krisztológiájukkal. Számukra az egyház nem a bűnös emberek közössége, hanem a Jézus szellemében egyesült, a magasztos valláserkölcstől önérejből elérni kívánó emberek közössége. A Krisztus pedig a történeti Jézus volt, aki meg is valósította a legmagasabb valláserkölcsiséget. Az ember úgy terjesztheti Isten országát, ha a benne levő isteni szellemnek engedelmeskedve saját erejéből törekszik elérni azt a magasztos erkölcsiséget, amelyet Jézus is elért, és erre másokat is meghív. A modernnek nevezett új teológiai irányzat egyházfelfogása szerint az egyház hivatása a modern műveltség ápolása. P. Nagy Gusztáv sárospataki liberális teológus szerint „A prot. egyház nem a maradásé, hanem a haladásé, a haladó emberiségnek a közművelődés terén egyik vezetője, a civilizáció valódi barátja, s a jövő nagy vallásos reformációjának veteményes kertje.”⁴ Az ilyen teológiai alapállást látva nem is meglepő, hogy miért is volt nyitott a hazai liberális protestantizmus egy olyan közösség létrehozására, mint a Protestáns Egylet, amely a Krisztus istenségét tagadó unitáriustól a zsidóig mindenkit magához ölelt.⁵ Ezáltal olyan vallási közösség, egyházfogalom irányába mozdultak el radikálisan, amelyről a világvallásról szóló részben beszéltünk. Ha az egyházfogalmat, ahogy azt a hagyományos keresztyén teológia teszi is, a keresztyénségen belüliek ilyen rendkívüli módon átírják, akkor annak komoly következményei lesznek arra nézve, hogy mi tartható egyháznak, és mi nem. Akár radikális, akár mérsékelt volt a reformok menete, a liberális ekkleziológia alapján ugyanaz volt.

Még az 1870-es évek elején mérsékelt liberális P. Nagy Gusztáv szerint is a fejlődéssel ellentétben vannak a reformáció korabelinek nevezett dogmák, amelyek a „stabilizmust és konzervativizmust” biztosítják, de éppen ezért azokon az egyház küldetése nem alapulhat. Kijelenti, hogy a tizenhatodik század embere hihetett azokban a keresztyén igazságokban, mert azok az ő korának a hitét jelentették. A tizenkilencedik század keresztyénének a protestantizmus lényege miatt engednie kell a korszellemnek. Nagy azon a véleményen van, hogy szép lassú elméleti munkával kell kezdeni az egyház megreformálását, a reformtörekvésűeknek létre kell hozni egy egyházalkotó vallástant, meg kell győzni annak „üdvösebb voltáról” a protestáns értelmiséget, az egyház vezetőit és képviselőit. A tanvélemény megváltoztatását egy országos zsinatnak is el kell fogadnia, és csak ezután lehet megkezdeni az elméleti tanok átültetését a gyakorlatba. „Ekkor fogja az egyház megreformálni önmagát.”⁶ Bár ő is kifejezetten pártolja a modern teológia eredményeit, pataki dogmatikusként akkor még nem tudja elfogadni a pesti radikalizmust. Igen keményen így nyilatkozik: „akinek ez az út nem tetszik, az vegye figyelembe, hogy minden más út az

⁴ NAGY: Vallásreform (1872), 210.

⁵ Érdemes tanulmányozni annak névsorát, amelyben az unitárius püspök Simén Domonkos ugyanúgy protestáns, mint a zsidó Goldziher Ignác.

⁶ NAGY: Vallásreform (1872), 219–221.

egyházon kívül fekszik.”⁷ Ez egyfajta belső kritikát jelentett a liberális teológián belül a *hogyan*, de nem a *tartalmat* illetően. A liberális teológia komolyan hiszi, hogy ő értette meg helyesen a Szentírás, az evangélium üzenetét, és ezzel szemben a dogmák, az egyház hagyományos állásfoglalásai tévesek. Kovács Albert egészen odáig megy el, hogy egy igen szellemes, tetszetős és a maga módján logikus érveléssel azt véli bizonyítotttnak, hogy éppen ők az ortodoxok: „1. az *orthodoxia* nem bevégezett, hanem fejlődő, levő eszme, 2. az *orthodoxia* nem a múlt, hanem a jelenkor ténye, nem egy régi kornak, hanem az egyház ma élő tagjainak köztudatát kell *orthodoxiának* nevezni, 3. azon álláspont, amely az egyház köztudatával ellenezik de a régi századokéval megegyezik, nem *orthodoxia*, hanem »egyházi reactio«, 4. eretnokség – ha nem irtódnánk e rosszírű nevet használni – azon álláspont volna, mely az egyháznak sem mai, sem régi köztudatával meg nem egyezik. Legalább az egyháztörténelemből ezen meghatározást lehet elvonni. Az eretnokség lehet olyan, mely soha nem válik az egyház köztudatává, és lehet olyan, mely később *orthodoxiává* lesz. Az utóbbi természetes fejleménye a keresztyénségnek, melyre egyesek már eljuttak, de a közgondolkodás még nem”.⁸ Ebben a sajátos értelemben használva az *orthodoxia* egyenlősíthető a modern liberális teológiával. Itt az újnak tartott teológiát vagy éppen ortodox szempontból nézve az „elnyomott” tévtanítást állítja be úgy Kovács Albert, mintha az ő teológiájuknak a szellemi előzménye lett volna az igazi, ortodox teológia. Természetesen ezt a debreceni új *orthodoxia* nem fogadta el.

A liberális radikalizmusban voltak olyanok is, akik nagyon populista hangnemben beszéltek. György Aladár egyik kirohanásában az ortodoxokat maradisággal vádolta. Erre adott választ egy Alföldi írói álnév alatt író személy. Az ortodox teológus interpretációja szerint a liberális teológia elismeri a különböző vélemények létezését, hogy az egyik hisz Istenben, de mivel Isten „nem ügyel rám, azért nekem sem nagy gondom van ő reá”, vagy „Isten nincs. Az úgynevezett vallás és erkölcsiség az együgyűeknek való. [...] Szabadom teszem, ami a szememnek számnak kezeimnek teszik, de csak polgári törvényeink határain belül”, a „harmadik pedig így gondolkozhat mit nekem a polgári törvények, azért amit nem tud senki meg nem büntet. Azért lopok, és csalog csak arra vigyázván, hogy a büntető igazság őrszemeit és kezeit kikerüljem”.⁹ Alföldi elítéli ezt a fajta egyháziasságot, sőt elfogadja ezt a tételt abban az értelemben, hogyha ezek léteznek az egyházon belül, akkor az „*orthodoxia* az e fajta egyházi életet megöli, ha teheti, az bizonyos”.

Amint látjuk, a hazai liberális teológián belül voltak eltérések a haladás módját és hogyanját illetően, de annak tartalmát tekintve teljes volt az egyetértés. Ezen kívül abban is egy véleményen voltak, hogy mely új közeg, „egyház” volt jogosult arra, hogy leghitelesebben képviselje a keresztyénség „valódi” lényegét. Mindazok az egyének, akik „Jézus szellemét” követik, félretehetik a hitvalláso-

⁷ I. m., 221.

⁸ KOVÁCS: *Orthodoxia és eretnokség* (1874), 318–319.

⁹ ALFÖLDI: György Aladári Czik (1875), 48.

kat, a dogmákat függetlenül attól, hogy mely keresztyén felekezethez vagy valláshoz tartoznak.

A liberális teológusok a keresztyénséget a vallás legmagasabb fokának tartották, arról azonban elfelejtkeztek, hogy kidobták a keresztyénségből éppen azt, ami színt, életet, erőt, egyéni jellemző sajátosságot adott ennek a világvallásnak. A latens vagy kimondott monizmusból egyértelműen következett a humanisztikus jelszó: létre kell hozni egy vallások és világnézetek feletti közösséget. Ez volt az emberi és erkölcsös Jézus – és nem a megváltó Krisztus – neve alatti liberális egyesítési tendencia. Kovács Ödön sok liberális teológus társával együtt komolyan hitte, hogy minden vallásalakban „*ugyanazon vallásos szellem nyilvánul meg*”.¹⁰ Ő a speciális, Jézus Krisztusban megjelent kijelentés helyére, az első helyre az általános kijelentést tette, bár fenntartotta a magasztos valláserkölcsiséget hirdető történeti Jézus képét, sőt mi több, még hirdette is, hogy a legmagasztosabb vallási eszmét Jézus valósította meg. Ennek ellenére nem tudott mit kezdeni a megváltás tanával. Ezt a viszonyulást jól szemlélteti az a tény is, hogy a hazai liberális vallási „fejlődés” csúcspontjának tekinthető Magyarországi Protestáns Egyletnek bárki tagja lehetett: „*világosan ki van mondva hogy az egyletnek tagja lehet minden magyarországi lakos: református, evangélikus, unitárius, katolikus, zsidó*”.¹¹ Ballagi Mór és társai rendíthetetlenül hitték, hogy Jézus tökéletes emberi alakja és valláserkölcsi tanítása őket is a protestáns „hívők” közösségbe hívja úgy, hogy egyidejűleg meg- és fenntartja ahhoz a felekezethez vagy valláshoz való kötöttséget, ahonnan jöttek. A liberális teológia minden deklarált szándéka ellenére gyökeresen új „dogmákat” hirdetett az egyházzal is. Ez váltotta ki az újortodoxia reakcióját. A debreceni teológusok – Tóth Sámuel, Révész Imre és Balogh Ferenc – jogosan kérdezték: ha valaki feladja a keresztyénség alaptanításait, tartozhat-e az egyházhoz? Szerintük a liberálisok nem Isten országa, a Jézus Krisztusban hirdetett örömhír terjesztésén fáradoztak, hanem merőben más, hamis evangéliumot hirdettek.

Balogh Ferenc egyházzal vallott hitvallása az új ortodoxia ekkleziológiai álláspontját tükrözi. Ezt úgy fogalmazza meg, hogy a liberális teológiában felbukkanó óegyházi és reformáció korabeli eretnokségeket felsorolja, mintegy elutasítva őket:

Az igaz keresztyén egyház alatt azon ker. egyházat értem, mely János evangélistával eleitől kezdve hitte és hisz a J. Krisztus élő és örök létezettségét – mely Pál apostollal hitte és hiszi, hogy a „meghalt Jézus él” (Csel 25,19), azon ker. egyházat, amely az ebjonita [sic!], theodotianus, sabellianus, samosatenus nézetármánylatokat, még a niceai zsinat előtt, rendre visszautasította, azon egyházat, mely az arianismust a 4. században, a socinaizmust a 16. században keretébe nem tartozó fejleménynek nyilvánította, s épen ezért fájdalom! Sok helyen üldözte is. A monarchianista nézeteket kárhoztatták eleitől fogva, szakadatlanul az ősz, a görög, a római s evangéliomi protestáns egyházak Rómában [...],

¹⁰ KOVÁCS: Vallástudomány története I. (1869), 210.

¹¹ RÉVÉSZ: Protestáns Egyletéről (1873), 313.

*Genfben, Debrecenben (1567) és Csengerben. E tanban nincs különbség a 19. század folyamán a ker. egyházak közt, bármely nevet viseltek legyenek [...] E tanra nézve János és Pál apostolok, Viktor római püspök, Athanasius és Nagy Basil, Ágoston és Luther, Kálvin és Wesley, Knox és Mélius, Pressenssé és Guzot, Merle D'Aubingé és Révész Imre, Bersier és Spurgeon egy nézetben voltak és vannak.*¹²

A protestáns ortodoxia vallja, hogy az egyház Istentől rendelt intézmény, de/ egyúttal figyelmeztet is: „*Legyünk szívemberek. De ne mint felekezet szeressük az egyházat, hanem szeressük azt mint isteni intézményt, mely egyetlen zászló alá egyesíti Jézus Krisztus minden fiait, szeressük azt lélekbe és szeretetben és emlékezzünk meg az üdvös szabályról »a betű megöl, a lélek megelevenít« (János ev.).*”¹³ A Krisztus által egybegyűjtött egyháznak közösségnek kell lennie, melynek feladata a test különböző részeinek ápolása és az evangélium hirdetése. Jézus a hit megélését és terjesztését nem egyénekre mint egymástól távol álló individuumokra, hanem az egyénekből álló közösségre, az egyházra bízta. Ahhoz, hogy ezt cselekedni tudják, a testet építeni kell. Heiszler kifejti, hogy Krisztus nem keresztyén egyéneket akar csupán, hanem „*határozott keresztyén egyházat, azaz életorganismust, életközösséget, oly egységes erkölcsi testet, melynek tagjai mind a fővel (Krisztus), mind egymással szervesen egyesülve egymást kölcsönösen áthassák, táplálják, építsék*”. A szolgálat munkája Pál apostol szerint áll: „*Szenteknek egy testbe való köröztetésében, a Krisztus testének építésében.*”¹⁴ Teológusaik érezték, hogy a korszellem hatása miatt ez az „egymás erősítése” igen csak sok kívánnivalót hagyott maga után. Az egyház életéhez hozzátartoznak a sákramentumok, a keresztség és az úrvacsora, azok a jegyek, amelyekkel való élés által a keresztyén ember hite megerősödik. A hazai liberalizmus a keresztséget nem tartotta fontosnak, mert bárki csatlakozhatott hitükhöz és szervezetükhöz – még akkor is, ha nem volt keresztyén. Ez egyértelműen a keresztelés sákramentumának elvetését jelentette. Hasonlóképpen az úrvacsorát sem tudták elhelyezni „hitrendszerükben”, ami Krisztus váltságahalálának tagadásából következett. A liberális teológia tanításában megjelent a patrisztika korának sok tévtanítása, amely valójában új hitet, új egyházat hirdetett és kívánt építeni „a történeti Jézus” valláserkölcsei példája nyomán. Ezzel ellentétben az új ortodoxia vallja: ahhoz, hogy az élő egyház minél dicsőbb formában valósuljon meg, annak olyannak kell lennie „*amely a Szentírás gránit talpazatán áll, s melynek éltető lelke az Istenemberbe vett hit, amint Péter első hitvallásában (confessio petrina) az evangélium első tanczikkéül örök időre kifejezve van. Te vagy ama Krisztus az élő Isten fia*”. (Máté 16,16).¹⁵ Az egyház alapja az emberré lett Jézus Krisztus. Ezt erősíti meg Péter hitvallása, azé a Péteré, akire Krisztus reábízta az egyházat. Ezért állott fel Péter pünkösdkor és hirdette a megtérést és

¹² BALOGH: Védészó (1872), 359–360.

¹³ ÖTVÖS: Balogh Ferenc (1997), 178. Ötvös citálja a Balogh Ferenc: Hittani jegyzetek olvasmány szemelvények kéziratot, in: *Debreceni Egyetem Kézirattára* MS 28,8.

¹⁴ HEISZLER: Nyílt levél (1876), 91.

¹⁵ ÖTVÖS: Balogh Ferenc (1997), 174.

a bűnbocsánatot a feltámadott Jézus nevében. Az egyháznak feladata van e világban, amely a „Krisztusbani hit ápolására”, az Ő „elevenítő befolyása alatt élt” erkölcsi élet folytatására egybegyűlt emberek közössége. A keresztyén egyház ma is „hívők társasága”, melynek célja a „Jézus Krisztusbani élő hit kifejtése”.¹⁶ Ezt a hitet pedig a Szentíráshoz és az azok alapján megfogalmazott szimbolikus iratokhoz, a hitvallások tételeihez köti. A liberális teológia törekvésében „elegyházatlanító befolyást” lát. Elismeri, hogy az egyháznak „művelési küldetése is van”, de ez alárendelt a fő célhoz képest.

Az új ortodoxok az egyházat Krisztus testének tekintve, látva annak nyomorúságát, „a megújulást a hitvallások által meghatározott egyházi keret tiszteletben tartása mellett képzelték el. A magyarországi református egyház 300 éves autonómiáját és szervezeti egységét féltve őrizték. Az egységet a Biblia jobb és közös megértése útján keresték, kettős mozzanat megtartásával: megismerés és a megismertetés.”¹⁷

A liberálisok által hirdetett modern, új világnézet alapvetően az ész szempontjából nézte a Bibliát, amely a mérsékeltek szerint szent és bölcs könyv; mások, a radikálisabbak pedig a mítoszok, gyerekmesék világába sorolták. A Protestáns Egyetemen megalakulásakor, 1871-ben elmondott értekezésében Ballagi Mór az összehasonlító vallástörténet alapján kifejti: „Minden eddig ismert társadalmak, melyeknek történelmük van, nyilvános vallással is bírnak, s a vallás keletkezése mindnyájoknál csaknem egyforma. Mindenütt magasabb ihletű emberek egyenesen az égből hozzák le isten parancsait a gyermekembriségnek, olyan formán, mint mai nap gyermekeinknek meséljük, hogy az újonnan született gyermeket gólya hozta a kútból.”¹⁸ Ebből a látásmódból következett, hogy a liberálisok a Bibliáról, a kijelentésről és Jézus Krisztusról szóló megfigyeléseikben teljesen elvetették a hitvallásokat. Ezzel szemben az ortodoxia hangsúlyozza, hogy a valódi egyház a hitvallások alapján áll. A liberális teológia pedig ettől elszakadt. Menyhárt János debreceni teológiai tanár rámutat arra, hogy Ballagi Mór a magyarországi Protestáns Egyetemen „megnyitó beszédében úgy mutatta be magát, mint aki nemcsak egyházunk tanától szakadt el teljes szívvel és lélekkel, de magától egyházunktól is menekülni kíván, erősen hangsúlyozva e szavakat »nekünk nem kell olyan egyház«.”¹⁹

A radikális hangot megütő teológiai mozgalom nemcsak Debrecenben és a Tiszántúlon szemlélték kritikusan, hanem komoly ellenfelei voltak a Dunamelléki Egyházkerületben, hiszen egy tekintélyes egyházi küldöttséget bíztak meg azzal 1874-ben, hogy „vajon a pesti tanárok egyházunk tanát tanítják-e?”. Menyhárt minden kommentár nélkül tényszerűen megjegyzi, hogy Ballagi lapja, a PEIL azt „referálta, hogy a pesti hittanárok igen is egyházunk tanát tanítják”. Ezek után megállapítást nyert, hogy a másik egyházkerületben tanító debrecenieknek „semmi okuk sincs arra, hogy kételkedjenek afelől, mely szerint a küldöttség „őszintén és tárgyíven” ér-

¹⁶ ALFÖLDI: György Aladári Czikk (1875), 48.

¹⁷ ÖTVÖS: Balogh Ferenc (1997), 177.

¹⁸ BALLAGI: Felolvasás (1871), 10.

¹⁹ MENYHÁRT: Észrevételek (1875), 105.

tesítette a megbízó egyházkerületet. Azonban ezt feltételezve arra az összegzésre jutott, hogy a pesti liberálisok akkor régebben „*elszakadtak egyházunk tanaitól, de később*» *sapientis est consilium mutare in melius*» latin tétel értelmében visszatértek ahhoz”. A briliánsan felépített érvelés még meg is fejelte a fenti megfigyelést az-
zal, hogy ha „*hihetünk Ballagi úr*” lapjának, aki 1875. évi programjában megemlíti azt, hogy az *evangéliomhoz* ragaszkodik. Azonban láttuk, hogy teljesen más volt a liberális teológia evangéliumfogalma, krisztológiája és a Szentírásról alkotott véleménye. Menyhárt mellett Balogh Ferenc is úgy látja a reformmegyetet, mint amely az egyház alapjainak lerombolására készül. A liberálisok szerint „*félúton maradt Luther református társaival együtt*”, mire Balogh így érvel: „*Ha valóban pozitív választ akarunk fenntartani, csakugyan meg kell állani valahol*”²⁰ [...] *hogy a prot. dogmák közt is sok van mi ellen a józan ész feltámad [...] azt megragadni nem lehet. De nincs-e általában a hit és az ismeret közt elvi összeütközés s mellőzni akarják-e az új reformerek általában a hitet?*”²¹ A liberálisok csak megbontják a protestantizmus²² épületét [...] ők dogmaüldözőkül léptek fel.²³ A liberalizmus minden területen az egyház kereteit feszegette, akár a Szentírást, a dogmákat, a hitvallásokat vagy éppen az egyház közösségét nézzük. Sokféle árnyalata ellenére az alapvető dolgokban egységes volt. Az észelvűség szerinti vallásosság és az egyéni lelkiismereti szabadság mindenekfelett levőségének hangsúlyozásával a liberális teológia állította, hogy ezek felette állnak az egyházi tanításoknak, azon dogmáknak, amelyeket az egyetemes zsinatok megfogalmaztak. A hagyományos teológiák elfogadják az apostoli credót, amelyben ki van fejezve, hogy mit is vall az egyház Krisztusról. Az egyetemes hitvallás fő tételeiben felekezettől függetlenül a katolikusok és a protestánsok is egyetértettek. Krisztus követése azt jelenti, hogy az egyházba belépő tagok megkeresztelkednek, hitvallást téve Krisztusról mint megváltóról, és az úrvacsorával élve magasztalják őt a nekik adott kegyelemért, amely által megigazíttatnak és örök életet nyernek, hogy Krisztust dicsőítsék és magasztalják. Az ortodoxia helyesen különbözteti meg a társadalomban megélhető szabadságot a Krisztusban való szabadságtól.

Az írásmagyarázat debreceni professzora, Menyhárt János Ballagit határozottan helyre teszi, mely szerint a pesti liberalizmus vezéralakja összekeveri a társadalmi liberalizmust és az egyházban megjeleníthető szabadságot. Ez egy rendkívül találó észrevétel volt. Itt jó érzékkel rátapint az egyháztörténész és püspök ifj. Révész Imre által is megismételt tényre, hogy a hazai teológiai liberalizmus, különösen Ballagi, a kor társadalmi liberalizmusát ülteti át kritika nélkül az egyházi közéletbe. Menyhárt

²⁰ Balogh húzta alá az eredetiben.

²¹ BALOGH: Hittani jegyzetek olvasmány szemelvények, in: *Debreceni Egyetem Kézirattára* MS 28,8. Itt a következőre reflektált: MOCSÁRY, *Ellenőr*, 1871. okt. 8. száma.

²² Balogh és kortársai érdekes módon sosem a református szót használják megjelölésre, hanem mindig a protestáns szót alkalmazzák érveléseikben.

²³ BALOGH: Hittani jegyzetek olvasmány szemelvények, in: *Debreceni Egyetem Kézirattára* MS 28,8. Itt a következőre reflektált: MOCSÁRY, *Ellenőr*, 1871. okt. 8. száma.

érvelése arra épül, hogy a világban „Bármely társaságnak, mely a közpolgári törvények korlátaiból szervezkedve célt és szabályokat tűzött ki, teljes jogosultsága van a keblébe lépni akaróktól megkívánni azt, hogy alapszabályaihoz tartásuk magukat, és e kívánsággal senkinek lelkiismeretét se korlátozza szabadságában, kinek-kinek tetszésével függvén belépni, vagy nem belépni a társaságba.”²⁴

Ezzel Menyhárt kimondja, hogy bárki – egyén vagy közösség – bármilyen társaságot vagy egyházat hozhat létre a modern államban, amelybe önkéntes alapon lehet belépni, de az államon belül egy adott közösség, az állam által biztosított keretek között saját maga kialakíthatja saját szabályait. Más szóval, minden egyén saját tetszéséből határozza el magát lelkiismerete szerint, hogy akar-e Krisztus egyházához csatlakozni, vagy nem. Ha igen, akkor, mint írja: „Egyházunknak teljes joga van megkívánni azoktól, kik tagjai akarnak lenni, azt, hogy higgyenek Krisztusban és ezen kívánságával egyházunk senkit se korlátoz szabadságában.”²⁵ Ezután még határozottabban a Ballagi-féle ultraliberalizmus ellen fordul, és aláhúzza: „Akinek nem tetszik, vagy együgyűeknek tetszik egyházunk tana, a ki együgyűnek, butának és Isten tudja minek nem tartja azokat, kik az egyháztanhoz ragaszkodnak: lépjen ki az egyházból, legyen bölcs és csatlakozzék a magafajta más bölcsekhez.” Menyhárt zseniális meglátással zárja gondolatait: „A hit és a hitetlenség egyenlő létjogosultsággal bír, csak hogy nem a hívők határozott körű társaságában, hanem a széles körben, az államban.”²⁶

A primer források kritikus és elemző megszólaltatása után engedessék meg egy pár megjegyzés. Itt az ortodoxia magának tulajdonítja a hit pontos értelmezésének ismeretét, ahogy azt a másik oldalon a modern teológia is teszi. A liberális teológusok legtöbbje nem volt hitetlen, vallásos volt, sőt meg is volt győződve, hogy a valódi hitet, melyet Jézus hirdetett, hosszú évszázadok után ők értették meg igazán. A hagyományos és modern teológia képviselői egyaránt úgy érezték, hogy nekik (is) van joguk benn maradni az egyházban. A lényeges különbség az volt, hogy míg a liberális teológusok újra akarták fogalmazni, mit jelent keresztyénnek lenni, mi is pontosan a helyes tanítás az egyházzal, Krisztussal; addig a hagyományos teológia ragaszkodott a már meglévő formulákhoz, s helytelenítette az attól gyökeresen eltérő gondolkodásmódot.

A liberális protestantizmus szervezett fellépésekor elő is kerültek a hitszabály és az egyházfegyelem kérdései. Révész Imre ad aggodalmának hangot az egylettel kapcsolatban, és annyira egyháziatlannak tartotta Ballagiék célkitűzéseit, hogy azt tanácsolta az egylet alapítóinak, „legjobban teszik, ha különválnak az egyháztól”²⁷, és „ha nem gyengítik az egyház belső életét bennmaradásukkal, nem experimentálnak anyjuk

²⁴ MENYHÁRT: Észrevételek (1875), 106.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

²⁷ TÓFALVI: Egyházi reform (1871), 381. Ezt Heiszler József írja, akit ifj. Révész Imre azonosított a Tófalvi Jónás álnéven író személlyel. Ha ez igaz, akkor Bucsay tévesen id. Révészre gondol.

hulláján”.²⁸ A helyzet súlyosságát az is mutatta, hogy Révész nyíltan felszólítja a Dunamelléki Egyházkerület vezetőségét, hogy a hitvallásra tett esküjük arra kötelezi őket, ne engedjenek teret olyan teológiai tanároknak, akik az egyház hitvallásával szöges ellentétben nevelik a diákokat.²⁹ Nem véletlen, hogy a Révész-féle *Figyelmező* közölte is újságjában a magyarországi református egyházak generális konventje által 1822-ben Pesten elfogadott esküszöveget – teljes terjedelemben. Itt az egyházi alkalmazottak, lelkészek és tanárok egyaránt az „*evangéliomi tisztaság megőrzésére esküdtek fel*”, „*vigyázva és megtartva azt*” úgy, ahogy az a „*szentírásban és a Helv. Confessioba előadva vagyon*”.³⁰ Világos, hogy a liberális teológia egyháztana nagyon messze esett a II. Helvét Hitvallás és a reformátorok tanításától. Révészék, nem véletlen, hogy nyomatékosan kérik az egyházi hatóságokat, hogy érvényesítsék az egyházfegyelmet a kerületben. A radikális liberálisoknak pedig felajánlják a szabad választás jogát: azok a lelkészek, kik a „*confessiókra szabadon felekedtek, vagy állomásaikról, vagy az Egyletről mondjanak le*”.³¹

Balogh Ferenc, akit Révész ajánlott be maga helyett az egyháztörténeti katedrára, a *Figyelmező* 1872-es számában hasonlóan szembesíti a liberalizmus radikális egyleti formáját az egyházi hitvallással. Úgy látja, hogy az egylet a „*keresztyénység 19 évszázados hittételeinek megrendítésén fáradozik*”.³² A helyzetet olyannyira súlyosnak és rendkívülinek ítélik meg, hogy számukra a „*pesti congressus maga mutatja, hogy az egyháznak alapos oka volt leendő őreinek hűségét esküvel is bizonyítani, s őket a kánonokkal megkötni*”.³³ A magyar tradicionális teológia teológusai, id. Révész Imre, Balogh és Menyhárt egyaránt kimondják, hogy a Ballagi-féle szélsőséges liberalizmusnak nincs helye az egyházban. Hozzájuk csatlakozott a sárospataki teológián tíz évet tanított, kiválóan képzett Heiszler József is. Ballagiéknak szemükre hányja, hogy miért nem veszik a bátorságot az amerikaiak mintájára, és lépnek ki az egyházból, vagy csatlakoznak egy másik, már meglévő egyházhoz, például az unitáriusokhoz vagy pedig miért nem alapítanak egy új felekezetet.³⁴ Nem tartja ildomos viselkedésnek, ha valaki az egyház kenyerét eszi, közben pedig „*becsmérel a helvét hitvallást*”.³⁵ Sőt mindez inkább elvtelen azoktól, akik minduntalan a szeretetet, morált és lelkiismeretet hangoztatják. Rajtuk kívül mások is igen keményen támadják Ballagit, és nem marad el a személyeskedő hang sem. Kámori József pozsonyi teológiai tanár nem tudta elfelejteni Ballaginak az ő bibliafordítására vonatkozó alapos és szigorú kritikáját. A *Honi Közlönyben* ezt írta – nem minden hévtől

²⁸ Uo.

²⁹ RÉVÉSZ: Pár szó (1871), 383.

³⁰ [szerző nélkül]: Esküforma (1872), 382.

³¹ RÉVÉSZ: Egyházi reformegylet (1872), 22.

³² BALOGH: Hittanszaki önképző társulat (1872), 34–35.

³³ RÉVÉSZ: Egyházi reformegylet (1872), 20.

³⁴ HEISZLER: Önmegigazítás modern pelagianismusa (1875), 241.

³⁵ Uo.

mentesen – Ballagiról: „*Ballagi a pokol legalsó fenekére vettetik, hol Belzebubnak száz öl fa is kevés lenne azon kazán alá, melyben főni fog.*”³⁶

Az ortodoxia ekkleziológiája krisztológiai alapú, biblikus, konfesszionalista volt, amelyen érezhető a történelmi fejlődés miatt kialakult nemzeti és protestáns egység féltése, bár ez érvként itt nem hangzik el. A Bibliát az ortodoxok egyértelműen inspiráltnak tekintették és kanonikus mérceként alkalmazták. A sákramentumokhoz ragaszkodtak, mert a keresztség kijelölte a Krisztus gyülekezetéhez való tartozást. Természetesen ezt a Protestáns Egylet nem keresztyén tagjaival (unitáriusok és zsidók) szemben kívánták érvényesíteni. Az úrvacsora semmiképpen sem emlékvacsora volt, ahogy Kovács Ödön zwingliánus elképzeléseiben hangoztatta. Az egyház hitéhez hozzátartozott Isten Igéjének hirdetése, amelyeket a hitvallásokban fektetett le az óegyház, valamint a sákramentumok kiszolgáltatása és az egyházfegyelem, amit Kálvin hirdetett. Az ortodox–liberális vitában nem az volt a kérdés, hogy mit jelent Isten Igéje, mert ezzel a liberálisok nem tudtak mit kezdeni, hanem inkább Jézus emberi és isteni személyével, valamint a Messiás-hit értelmezésével foglalkoztak. A krisztológiai kérdésekben tapasztalható komoly eltérés következményeként a liberálisok teljesen átírták a hagyományos ekkleziológiát.

Felhasznált irodalom

[szerző nélkül]: A magyarországi református szuperintendensek, lelkészek, egyházi előjárók, tanárok stb. hivatalos esküformája, amint azt, az 1822-dik évbe Pesten tartott General konvent megállapította, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3/8–9 (1872), 382.

ALFÖLDI: A György Aladári Czikk ellen, in: *Evangeliumi Protestáns Lap. Melléklet* 1/5 (1875), 45–48.

BALLAGI, M.: Ballagi Mór felolvasása, in: Kovács, A.–Laukó, K. (szerk.): *A Magyarországi Protestáns Egylet évkönyve*, Budapest, Franklin Nyomda, 1871, 6–23.

BALOGH, F.: Beszéd melylyel a debreceni ref. kollégumbeli hittanszaki önképző társulat 3-dik évfolyama megnyitotta 1871. október 21-kén, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3/1–2 (1872), 34–44.

BALOGH, F.: Hittani jegyzetek olvasmány szemelvények, in: *Debreceni Egyetem Kézirat-tára* MS 28,8.

BALOGH, F.: Védészó az unitarizmus ellen, in: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 15/12 (1872), 358–361.

³⁶ BUCSAY: Protestáns Egylet kora (1955), 51. Kámori József, *Honi Közlönyben* megjelent gondolatait idézi.

- BUCSAY, M.: A protestáns egylet kora (1870–1896), in: Bucsay, M.–Pap, L. (szerk.): *A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855–1955*, Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1955, 38–72.
- HEISZLER, J.: Az önmegigazítás modern pelagianismusa és az alaptalanok I., in: *Evangyeliomi Protestáns Lap* 1/27 (1875), 241–243.
- HEISZLER, J.: Nyílt levél a debreczeni ref. főiskola hittanszaki önképző társulatának, in: *Evangyeliomi Protestáns Lap* 2 (1876), 89–92.
- KOVÁCS, A.: Ortodoxia és eretnekség, in: *Egyházi Reform* 4/11 (1874), 314–320.
- KOVÁCS, Ö.: A vallástudomány története és részei I., in: *Protestáns Tudományos Szemle* 1/14 (1869), 209–213.
- MENYHÁRT J.: Észrevételek Ballagi Mór úr első nyíltlevelének némely pontjaira, in: *Evangyeliomi Protestáns Lap* 1/12 (1875), 105–107.
- NAGY, G.: A vallásreform és a magyarországi protestáns egylet, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3/5–6 (1872), 190–228.
- NÉMETH, P. (szerk.): *Református Önismereti Olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997.
- ÖTVÖS, L.: *Balogh Ferenc életműve (1836–1913). Egyháztörténeti doktori értekezés* (Nemzetközi teológiai könyv 29), Debrecen, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztály, 1997.
- RÉVÉSZ I. id.: Egy pár szó az ugynevezett „egyházi reformegylet ügyéhez”, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 2/7–8 (1871), 382–383.
- RÉVÉSZ I. id.: A magyarországi egyházi reformegylet hatvanas októberi kongresszusa, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3/1–2 (1872), 9–22.
- RÉVÉSZ I. id.: A Protestáns Egyletről, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3/7 (1873), 297–345.
- TÓFALVI, J.: Az egyházi reform embereihez, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 2/7–8 (1871), 377–381.

Pluhár Gábor

Egyházi beavatási gyakorlatok felekezetiközi összehasonlítása

1. Milyen értelemben kritikus az egyházak válságának kérdése?

Az európai történelmi egyházak válságának kérdése a 21. századra újra megelevenedő aktualitással kerül az érdeklődés középpontjába. Az ún. szekularizációs tendenciák következtében a 20. század második felétől kezdődően érvényesült tömeges méretekben az egyházas vallásosság társadalmi szerepének háttérbe szorítása. Hazánkban a 90-es évek változásai hoztak magukkal némi nosztalgikus érzésekkel és divatvallásossággal vegyített fellendülési hullámot, de maradandó hatás csupán a kibővült egyházi intézményes tevékenységek vonatkozásában mutatható ki. A szociológiai mutatók terén a *társadalmi háttérbe szorulás* folyamata továbbra is érvényesül, és növekvő méretekben fenyeget kritikus helyzetek kialakulásának veszélyével. A probléma iránti egyházi érzékenység változó. A különböző motivációk között *missziológiai*an minősített¹ jelentőségűnek kell tekintenünk azt a szempontot, hogy az egyházat a társadalmi háttérbe szorulás elsősorban azért kell, hogy érzékenyen érintse, mert ez azoknak a kereteknek a szűkülését jelenti, amelyekben Urától kapott küldetését végezni hivatott. Ebből az is következik, hogy meg kell vizsgálni, mennyiben tudunk hatással lenni olyan tényezőkre, amelyek képesek e folyamatot ellenkező irányba befolyásolni. Elemzésünk a kulturális-antropológiai és szervezetszociológiai szempontok segítségével végzett felekezettudományi összehasonlító vizsgálat alapján kíván ehhez hozzájárulni.

¹ Lásd David Bosch kritériumait: BOSCH: Paradigmaváltások, 261–314., 358–384.

2. A téma felekezettudományi vizsgálatának módszertani kérdései

A kérdés elemzéséhez a felekezettudományi vizsgálat azért szolgálhat érdekes adalékokkal, mert az egyes felekezetek esetében különbségek figyelhetők meg abban, hogy hogyan érintették őket a modernitás társadalmi változásai. *A különbözőségek jelentőségét* az is aláhúzza, hogy a csökkenés valójában az ún. egyházas vallásosság esetében érvényesül igazán. A csökkenő tendenciák jellemzően azokban a mutatókban jelennek meg, amelyek a hagyományos vallásosságban az intézményes egyházhoz való kötődés jellegzetességeinek számítanak. A modernitás következtében a keresztyén egyházakhoz kötődő vallásosság csökkenéséről lényegében csupán európai viszonylatban beszélhetünk. Ezért vizsgáldásunkban alapvetően az *európai kultúrkör*, közelebbről pedig a Kárpát-medencei kontextus összefüggéseire fogunk koncentrálni.

Elemzésünkben a létszámadatok pusztán statisztikai jellegű kezelésén túl igyekszünk feltárni azokat a körülményeket, feltételeket, amelyek befolyással bírnak a tagság létszámának alakulására. Érdeklődésünk azokra a *belső feltételekre* irányul, amelyek összefüggésbe hozhatók az egyházak körébe tartozók létszámának alakulásával. Azokra a közvetlen gyakorlatokra fogunk koncentrálni, amelyek a kiválasztott felekezetek esetében közvetlen és deklarált módon befolyásolják a taglétszám alakulását.

Az összehasonlító vallástudomány állandó kihívása a különböző gyakorlatok *összehasonlíthatóságának* dilemmája. A kérdés a tagság elnyerésének feltételéül támasztott kritériumokra nézve is joggal felvethető. Álláspontunk szerint a kulturális-antropológiai és a szervezetszociológiai megközelítés szempontjainak alkalmazása jelentősen hozzájárul ezen gyakorlatok összevethetőségének igazolásához. A feltárt összefüggések pedig fontos adalékokkal szolgálnak az egyházak szekularizációs létszámcsökkenése problémáinak tisztázásához.

Bár a kulturális antropológia² és a szervezetszociológia³ egyaránt a társadalomtudományok családjába tartozik, egymástól igen távoli világot képviselnek. Ez részben kutatási területük különbözőségéből adódik. A kulturális antropológia fő

² Olyan közösségi tevékenységek vizsgálatára koncentrálni, amelyekben jelentőségteljes szimbólumok, jelképrendszerek ismerhetők fel. (BOHANAN–GLAZER: Mérföldkövek, 23–24.) Ezek általában vallásos szimbólumrendszerek, amelyek jelképes cselekedetekből, szertartásokból épülnek fel. Itt nem annyira a funkcionális, mint a kifejező aspektusok hangsúlyosak. A megközelítésben fontos, hogy jellemzően a személy felől történik kérdezés. A kulturális-antropológiai megközelítés jellemzően leíró (deskriptív). Szemlélete „inaktív”, az ember alapvetően úgy jelenik meg benne, mint akinek nincs lehetősége a történések rendjének, struktúrájának befolyásolására.

³ „Szervezett” társadalmi csoportok vizsgálatával foglalkozik. Hangsúlyos benne az aktív, konstruktív emberi tevékenység, amely formálja, alakítja az adott csoport együttműködését. Elsősorban a csoportok működésének törvényszerűségeivel, a funkcionális

érdeklődési területe a nyugati kultúrkörön kívül eső (harmadik világbeli) kis törzsi vallási csoportoknak a világa.⁴ A szervezetszociológia a modern nyugati társadalmi kutatások köréből fakad⁵. Ráadásul megközelítési módjuk, módszereik is jelentősen eltérnek. Bizonyos szempontból a közösségi viselkedés vizsgálatának két végletét képviselik. Egy skála két végén helyezkednek el, miközben nekünk valahol középtájon lenne szükségünk rájuk, ugyanis európai vallási szervezetekre vonatkozó kutatásokra, de legalábbis azokra alkalmazható szempontokra van szükségünk. A legközelebb álló társadalomtudományi ág a vallásszociológia. Tomka Miklós egy helyen említi az egyházszervezet-szociológia kifejezést.⁶ Meggyőződésünk, hogy a modern ember világának jobb megértése érdekében megközelítésük kölcsönösen kiegészítő, komplementer alkalmazása viheti előbbre a kutatást. Vizsgálódásunkban a társadalomtudományi eszközök használata során e *kettős megközelítés* alkalmazása meghatározó szerepet játszik.

A kulturális-antropológiai megközelítésben az ún. *beavatási rítusok* között kell keresnünk azokat a gyakorlatokat, amelyek az egyházak életében az egyháztagság elnyerésének formai kereteit jelentik. Azokat a szertartásokat, elvárásokat vesszük számba, amelyek az egyház hitéleti rendszerében a taggá válás közvetlen feltételeinek tekinthetők. A fenti kettős megközelítés itt abban érvényesül, hogy az egyház hivatalos szabályozásának rendszerét vesszük figyelembe, de ezt a tagjelölt személye szempontjából vizsgáljuk meg.

összefüggésekkel foglalkozik. A szervezetszociológiában a hatékonyság, pragmatizmus, gyakorlatiasság, produktivitás, racionalitás, utilitaritás, haszonelvűség, célszerűség stb. számítanak értékeknek és releváns tényezőknek. A cselekvéseknek nem a jelentése, hanem a funkciója számít. A vizsgált csoportok olyan – elsősorban gazdasági – szervezetek, amelyek valamilyen konkrét gazdasági, pénzügyi stb. céllal jöttek létre. Tevékenységük értékelése alapvetően a – gazdaságilag – mérhető eredményeik alapján történik. A szervezetszociológia érvelés- és gondolatvilága jellemzően előíró (preskriptív). Itt inkább a „közösség”, ti. a szervezet, az intézmény felől kérdezzünk. Statisztikailag jól mérhető eredményekben öltenek testet a megállapítások, egzakt mutatókat használnak (SERES: Szervezetszociológiai, 7–9.; JÁVOR: Szervezetszociológia, 5–8.; JÁVOR–ROZGONYI: Szervezet, 5–7.). A tudatos szervezési tevékenységen túlmutató struktúrák jelentőségének elismeréseként az informális szervezetek kategóriája is bevezetésre került (BARNARD: Informális, 51–55.).

⁴ Jellemzően kis létszámú, tudományosan „érintetlen”, egyedi vallási népcsoportok, etnikai közösségek szokásait, hiedelemvilágát kutatják. Hasonló érdeklődésű európai kutatásokat a folklór, etnográfia, etnológia keretében végeznek, amelyek régi (vagy ma is élő) népszokásokra, népi hagyományok feltárására, összegyűjtésére irányulnak.

⁵ Alapvetően gazdasági szervezetek működését vizsgálja. Kutatási területe újabban már a közigazgatás, az oktatás, az egészségügy, a civil vagy nonprofit szervezetek irányába is kiterjedt. Ezek azonban egyértelműen nem vallási szervezetek, sőt az „ideológiamentesség” fenntartása deklarált szándékuk.

⁶ TOMKA: Vallásszociológia – digitális kiadvány (Bevezetés fejezet utolsó bekezdés).

A szervezetszociológiai megközelítés akkor válik igazán hangsúlyossá, amikor a szervezet, az intézmény szempontjaiból érdekes kérdések tárgyalására kerül sor. Vizsgálódásunk olyan *speciális intézményekre* irányul, amelyek működésében kiemelt szerepe van a taglétszám kérdésének. Jelzett missziológiai prioritásunk következménye erre vonatkozóan az, hogy a tagság maximálása önmagában nem minősíthető abszolút elsődleges célkitűzésnek. Az egyház küldetésének célja ugyanis nem önmagában, önmagáért van. Az egyház léte csak önmagán túlmutatóan, Krisztusra irányultságában értelmezhető. A másik oldalról viszont szintén missziológiai indokok alapján nem lényegtelen, hogy az egyház tagjainak köre szociológiailag milyen mértéket képvisel. Az elemzésben arra igyekszünk rámutatni, hogy az egyes felekezetek gyakorlatában ezek a hangsúlyok mi módon jelennek meg. E teológiai (missziológiai) szempontok alapján fogjuk értékelni azt az összefüggést, amely tanításuk vagy gyakorlatuk struktúrája és taglétszámuk alakulása, illetve befolyásolása között kimutatható.

Nem minden felekezet esetében lehet azonban ezt a kérdést a direkt teológiai álláspontok alapján megállapítani. Ilyen esetben a szervezetszociológiai megközelítés szempontrendszerének alkalmazása segíthet. A „taglétszám-szabályozás” vizsgálata azonban nem szokványos feladat e szakterületen. Az egyházszervezet szervezetszociológiailag nagyon kivételes esetnek számít.⁷ A nyugati kultúrában a hitélet gyakorlását önkéntes alapú, személyes érdeklődésből fakadó tevékenységnek tekintik. A gazdasági szféra világában ez ingatag, bizonytalan alapnak minősül. A taglétszám alakulása ugyanakkor számottevően befolyásolja az egyház életének (működésének) lényegi, funkcionális, szervezeti, gazdasági stb. tényezőit. Ezért izgalmas számunkra megvizsgálni az egyes felekezetek esetében a taglétszám kérdése kezelésének, befolyásolásának eseteit.⁸

A felekezetek kiválasztásánál szempont volt, hogy az érintett egyházak köre lehetőség szerint reprezentálja a fontosabb keresztyén tradíciókat, vagyis azokat a jellegzetes alternatívákat, amelyeket érdemes figyelembe venni saját egyházunk gyakorlata modelljének értékelése során. A teológiai és történeti tradíció időrendiségét is követő sorrendben a következő öt modell kiválasztása mellett döntöttünk:

⁷ A gazdasági szervezetek esetében a taglétszám kérdése éppen ellenkező előjellel kerül elő. Egy vállalkozás hatékonysága, szervezeti működésének minősége abban mutatkozik meg, hogy minél kisebb létszámmal minél nagyobb termelékenységet tud elérni.

⁸ Tisztázandó például, hogy direkt módon felmerül-e egyáltalán a kérdés mint probléma. Van olyan eset, amikor a taglétszám kérdése egészen sajátos módon „rendezettnek” tekinthető, és úgy tűnik, hogy a kérdés felvetésének nincs is igazán értelme. Előfordulhat, hogy a taglétszám kérdésére odafigyelnek, de úgy ítélik meg, hogy nincs gond vele. Megfelelőnek tartják az érdeklődést („jönnek”), és elégedettek az állapotokkal. Érdekes lehet az is, hogy a témának mekkora súlya van, milyen mértékben jelenik meg problémaként; a befolyásolására való törekvés milyen formában, milyen eszközökkel történik (lelki, hitbeli, missziói, jogi, karhatalmi, pszichikai...).

a) az ortodox egyház(ak), b) a római katolikus egyház, c) a református egyház, d) az ébredési modell, e) a karizmatikus modell. A kiválasztott modellekben a következő felekezetek gyakorlata tükröződik.

A *keleti ortodox* egyházak gyakorlatában a keresztesítés és bérmálás szentsége képezi azt a szertartást, amely által valaki az egyház tagjává válhat.⁹ Elemzésünk szempontjából a szertartás rendjében a különböző (nemzeti) autokefál ortodox egyházak gyakorlata nem mutat számottevő lényegi eltérést. A *római katolikus* egyház rendjében is a keresztesítés és a bérmálás szentsége képviseli az egyháztagság elnyeréséhez szükséges szertartást.¹⁰ A *református* gyakorlatban szintén a keresztesítés és a konfirmáció képezik a belépés szertartásait. A konfirmációnak azonban már nincs sákramentum jellege. A református modell alapvetően képviseli az evangélikus (lutheránus), presbiteriánus gyakorlatok rendjét is.¹¹

A reformáció jobbszárnya, azaz az ún. újprotestáns felekezetek köréből alapvetően két típust emelünk ki. Az *ébredési modell* lényege, hogy a gyakorlatban a megtéréseredmény tölti be az elengedhetetlennek tekintett beavatási rítus szerepét. Ennek formálisan nincs sákramentális jellege. Az ébredési modellben olyan koncepció jelenik meg, amely jól tükrözi a baptista, a metodista, az adventista felekezetek beavatási gyakorlatát. Ezenkívül ide tartozónak tekinthetjük a református vagy evangélikus egyházon belül jelenlévő ébredési kegyességek, mozgalmak, közösségek körét is.

A *karizmatikus modell* többlete az ébredési mintához képest az, hogy itt a Szentlélek-teológia dominanciájából fakadóan bizonyos különleges spirituális élmények is kapcsolódnak a kvázi beavatási rítusok csoportjához. A karizmatikus élmény formailag három fokozatban jelenik meg: szentlélekkeresztesítés, nyelveken szólás és spirituális gyógyítási szertartások.

A történelmi egyházak modelljeinek *összehasonlítását* jelentősen könnyíti a sákramentum (illetve szentség)-fogalom hozzávetőlegesen egységes használata. A római és ortodox szentségértelmezésben bizonyos teológiai, nyelvi vagy gyakorlati hangsúlyoktól eltekintve¹² nincs számottevő különbség. A történelmi protestáns sákramentumfelfogás is hozzávetőlegesen egyeztethető, különösen funkcionális szempontból. Bár a szentségek számában eltérés van, és a bérmálás-konfirmáció liturgikus minősítésében is különbség áll fenn, a gyakorlatok funkcionális szempontból összeegyeztethetők. Nehezebb kérdés a megtéréseredmény és a szentlélek-keresztesítés liturgikus minősítésének megítélése. Az érintett felekezetek szóhasználatától, felfogásától eleve messze esik a liturgikus, rituális gondolkodás

⁹ HOPKO: Szentségek – digitális változat.

¹⁰ A görög katolikus gyakorlat a római katolikus rendet követi.

¹¹ Az anglikán gyakorlat érdekes módon a katolikus és református modell olyan komplex ötvözetének tekinthető, amelyben mindkét típus lényeges elemei egyszerre érvényesülnek (püspöki sákramentális rendszer és biblikus tartalmi hangsúly).

¹² Vö.: HOPKO: Szentségek – digitális változat; RÁCZ: Szentségek – digitális változat.

világa. Számukra elsősorban a tartalmi, teológiai (lelki) szempontok dominálnak. Gyakorlatuk középpontjában azonban olyan formális elemeket tartalmazó közösségi vallásos esemény áll, amely liturgikus szempontból is elemezhető. Ezek a cselekmények alapvetően spirituális, mentális élményként értelmezhetőek, amelyhez bizonyos fizikailag is érzékelhető hatások kapcsolódnak.¹³ Az újprotestáns beavatási rítusok jelenségeit felfokozott mentális élményhez kapcsolódó spirituális sákramentumokként értelmezhetjük. Elemzésünkben a kulturális-antropológiai és szervezetszociológiai megközelítések segítségével olyan kapcsolódási pontot képező tényezőkre mutathatunk rá, amelyek alátámasztják az összehasonlítás létjogosultságát.

3. Beavatási gyakorlatok felekezetenkénti modelljeinek elemzése

3.1. Az ortodox modell

3.1.1. A BEAVATÁSI GYAKORLAT TÖRTÉNESEINEK BEMUTATÁSA

Az ortodox egyház tagjává lenni a keresztség és a bérálás szentségében való részesedés révén lehet, amely jellemzően csecsemőkorban történik. Az eucharisztia kiszolgáltatását is magában foglaló szertartást felszentelt pap végzi el a templomban.¹⁴

3.1.2. SZIMBOLIKUS JELENTÉSEK ELEMZÉSE

A mellékelt idézetekben¹⁵ érzékelhetően kidomborodik az ortodox teológia és vallásosság mélyrehatóan misztikus karaktere. A keresztyén tanítás elemein alapuló gazdag szimbólumcsomagok egy varázslatos hiedelemrendszer világát építik fel.

¹³ E fizikai hatások valós megjelenésének megalapozottságát érdemes ellenőrizni. BAR-TUS: Fesz van, 31., 135–142.

¹⁴ A keresztelőt a születés utáni negyvenedik nap körül tartják meg. A pap a gyermeket háromszor teljesen alámeríti a vízbe, majd kiemeli onnan. A keresztelést közvetlenül követi a bérálás, amely a test minden tagjának szentelt olajjal (mironnal) való megkenéséből áll. A szertartás részeként a gyermeket bemutatják a névadó szent képe előtt, majd kiszolgáltatják az eucharisziát. További néhány fontosabb előkészítő, kiegészítő rítus: ördögűzés, a Sátán megtagadása, hitvallás, szentelések, a keresztelőmedence körbejárása, hajvágás, az anya és a gyermek templomban való bemutatása. THÖLE: Bevezetés, 68–72.; MEYENDORFF: Bizánci teológia, 290–295.; HOPOKO: Szentségek – digitális változat.

¹⁵ „A keresztség az egyház szentségi életének bejárati kapuja. A keresztségben az ember lelkileg újjászületik azáltal, hogy megbocsáttatik neki az eredendő bűn; a keresztség

Az ortodox vallás liturgiája a keresztyén misztika kiábrázolásának színes tárházát képviseli. A rendszer felépítésének sajátága, hogy a teológiai tartalom intellektuális megértésének lehetősége és a vallási tartalmak populáris felfogásának világa elszakad egymástól, és a vallásnak két merőben ellentétes arcát mutatja. Az ógyházi teológia forrásaiból táplálkozó toronymagas teológiai felépítményhez az értelmezés magaskolájának teljesítményeire van szükség.¹⁶ A *dominánsan misztikus* felfogású képzetek azonban az értelmezés hiánya miatt a primitív hiedelmek virágzásának táptalajává válnak. Az ortodox társadalmak adottságai ismeretében feltételezhető, hogy a lakosságból kevesen értik igazán, hogy miről van itt szó. Az élet hétköznapi kérdéseire adott misztikus válaszok, megoldások is ebbe az irányba mutatnak. A „hitigazságok” felfogásához nincs szükség magas intellektuális képességekre, hiszen a tanítás letéteményeseiként szolgáló papok az élethelyzetek beszédes példáinak „tanításán” keresztül elmagyarázzák a világ átok és áldás között billegő rendjének „tanulságait”.¹⁷ A liturgia szemképráztató varázsa így lesz egyben a *tömegmanipuláció* tökéletes eszközévé. A keresztelezés így vezet be egy kollektív misztikus univerzumba. A keleti apológéták az individualizmus megjelenő formáit előszeretettel minősítik – lehetlenyi jogossággal – nyugati (latin) teológiai herezis következményeinek.¹⁸ Így csak az „elhajlott” nyugati gondolkodásúak számára meglepő, hogy a keresztelezés beavatási rendjében nincs jelen semmilyen hittartalmak átadására szolgáló elem, és fel sem merül a csecsemőkorban elnyert „teljes jogú” egyháztagság kapcsán az értelmi képességek életkorhoz kötött kialakulásának problémája.

után immár Isten gyermeke, aki képes a lelki életre.” „A keresztség a Sátán elutasításával és Krisztus elfogadásával kezdődik [...] a személy – vagy nevében támogatói, keresztszülői – nyilvánosan elmondja a keresztyén hitvallást, a Hiszekegyet. [...] a keresztszülő a gyermek nevében beszél, támogatja belépését az Egyházba és a keresztvízből »befogadja« a gyermeket az Egyházba [...] Az alámerítés által a megkeresztelt személy meghal a világnak és újjászületik Krisztus feltámadásában az örök életre. Felöltözik a »igazság köntösébe«, amelyet a fehér kereszteleési ruha szimbolizál, és amely nem más, mint magának Jézusnak, az új és mennyei Ádámnak az »új embersége« (Ján 3; Róm 5; 1Kor 15).” A körmenet a keresztelőmedence körül a gyermek „Isten Országába való bemenetelének és az örök életbe lépésének szimbóluma”. A mironnal való megkenetés a Szent Lélek ajándékát jelenti. A „befogadott személyt megnyírják. Mivel a haj az erő szimbóluma (Bír 16,17), a hajnyírás során kereszt alakban levágják a haját, ezzel jelezve, hogy az ember teljesen felajánlja magát Istennek.” HOPKO: Szentségek – digitális változat.

¹⁶ A keresztség értelmezésének részletes teológiai kifejtéséhez l. SCHMEMANN: Vízből.

¹⁷ Az átok vallási szimbóluma rítusainak és az ezzel kapcsolatos „üzletszerű” visszaéléseknek botrányra fajult eseteiről a sajtó szintjén is megjelennek híradások. KERTÉSZ: Ördögűző – digitális kiadvány; KERTÉSZ: Letartóztatták – digitális kiadvány; A vonatkozó etnográfiai kutatásokhoz l. GYÖRGYI: Interkulturális – digitális kiadvány; KESZEG–CZÉGÉNY: Emberek.

¹⁸ Az ortodox teológia nyugati adaptációjához l. CLENDENIN: Eastern.

3.1.3. SZERVEZETSZOCIOLÓGIAI ASPEKTUSOK BEMUTATÁSA

Az ortodox vallásba történő belépés szinte kizárólag beleszületés alapján történik. Amint láttuk, a misztikus liturgia egy komplex világrend dramatikus magyarázatát, értelmezését jeleníti meg. Ebben a rendszerben a vallás nem különül el a politikától, hanem az aktuális hatalom elválaszthatatlan részének tekinthető. Egy *monolitikus cezaro-papista* társadalmi berendezkedés „rendíthetetlen” ideológiai bázisaként funkcionál. Az ortodoxia jellegzetesen olyan, (nyugat-)ázsiai típusú kollektivisták társadalmakban tudott fennmaradni, ahol a született döntések a közösség minden tagjára feltétlen érvényűek. Vallásszociológiailag egy kezdetleges vallási struktúra keresztyén tartalommal töltődött formája máig élő változatának tekinthető. Ebben a totális társadalmi struktúrában fel sem merül a taglétszám-szabályozás gondolata. A társadalom és az egyház lényegében azonos szociológiai kategóriák.

Funkcionálisan azonban mégiscsak jelen van egyfajta hatásmechanizmus, amely biztosítja, garantálja a folyamatos utánpótlást. David Bosch a liturgia vonzása missziójának nevezte az ortodox modellt.¹⁹ Ebben a rendszerben a liturgia centripetális irányultsággal, és valóban mágikus erőter gerjesztésével magához vonzza az embereket. A missziói motiváció kérdése fel sem merül. A mágikus hiedelemvilág ugyanis elvégzi a dolgát. „Tökéletes hatékonysággal” gyűjti a világ sorsa tengelyén fordítani képes vallás gócpontjaira az „élet viszontagságai által osztorozott” lakosságot. A taglétszám-szabályozás érdekében nincs más teendő, mint fenntartani ezt a *mágikus erőteret*. Ez az ortodox liturgia „missziói” koncepciója. A dicsőség magasztos teológiai verbalizációja ellenére valóban a „sötét középkor” máig velünk élő világa kandikál elő a vasfüggöny másik oldala színpalái mögül.

3.2. A római katolikus modell

3.2.1. A BEAVATÁSI GYAKORLAT TÖRTÉNÉSEINEK BEMUTATÁSA

A római katolikus rend szerint a beavatási szertartás formai oldalára nézve a legnagyobb változás a gyakorlat szétválásában van. Az ortodox rend szerinti egyetlen alkalomból három külön esemény lesz. A csecsemőkorban elvégzett keresztelést az iskoláskor elején tartott elsőáldozás követi, majd a „kamaszkor” tájékán a bérmlásra kerül sor. A bérmlásra a kezdetben ajánlott hétéves korhatárt később 10-12 éves korra emelték. A szertartásra *előkészítő oktatás*ban főleg a liturgia elemeinek megismertetésére, betanítására esik a hangsúly. A fejlődési tendencia nyomán a szertartások értelmezése, a hittani tételek tartalmi kérdései is egyre fontosabbá válnak.²⁰ Az

¹⁹ BOSCH: Paradigamváltások, 174–195.

²⁰ LEIMGRUBER: Confirmation, 394–395.

első áldozás alkalmával az ünnepélyes keretek, a fehér ruha viselése emeli ki az alkalmat. A bérálás szentségében a püspök által végzett kézrátétel a legfontosabb rítus. A bérálmázó mögött a bérálmázó áll, és a püspök a bérálmázó használatával szólítja meg. A bérálmázó a bérálmázó választja magának. Az egyház szentjei közül saját példaképének tekintett személyt választhat, aki második védőszentjévé lesz.²¹

3.2.2. SZIMBOLIKUS JELENTÉSEK ELEMZÉSE

A jelentéstartalom változásában három alapvető tényező játszik szerepet. a) Az egyházi hagyomány az egységes gyakorlat felbomlásának okát annak tulajdonítja, hogy idővel a kézrátétel szentségére különülten is hangsúly helyeződött. Így a bérálásban a Szentléleknek az Isten kegyelmi munkáját érvényesítő hatása kerül előtérbe. b) A korábban pontszerűen abszolút, komplex érvénnyel gyakorolt szertartás több lépcsőre való bomlása a beavatás folyamat jellegét helyezi előtérbe.²² c) A folyamat időbeli eltolódásával a megfelelő életkor kérdése is terítékre kerül. A változás legdöntőbb tényezője, hogy az egyház tagjai közé betagolódás szertartásában az értelmi, kognitív képességek, illetve az érettség szempontja is figyelembevételre kerül. Bár az átadott ismeretek még jellemzően a formai elemek körében maradnak, a szertartások láncolata folyamatában tanítási, *tanítói* jellegű *események* is megjelentek. Mivel a beavatás folyamatának befejeződése olyan életkorra tolódott ki, amelyben a beavatottak személyiségfejlődési szempontból (relatív) önálló személyiségként kezelhetők, értelmet nyert annak kérdése, hogy a beavatottak számára mit jelent a szertartás. Ebből a szempontból a gyakorlat a felnőtté válás egyetemes beavatási rítusainak irányába mozdult el.

3.2.3. SZERVEZETSZOCIOLÓGIAI ASPEKTUSOK BEMUTATÁSA

Az ortodoxiához hasonlóan a római katolikus egyház is hosszú ideig – I. konstantinuszi corpus christianum, európai középkor – államegyházi helyzetben tudhatta magát. A reformáció kibontakozása, a felvilágosodás korának szekularizációs eszméi, s végül a modern kor társadalmi adottságai egyre fokozódó mértékben szorították ki monopolhelyzetéből. Az egyházszervezet számára ezért kérdésként, sőt problémaként merült fel az egyháztagság kezelésének ügye. Az egyháztörténet, az ellenreformáció számtalan példáját nyújtja azoknak az eseteknek, amikor a Kúria politikai úton próbált érvényt szerezni befolyásának. A római katolikus gyakorlat – nevéhez híven – a *jogi eszköztár* alkalmazásának modelljét képviseli ezen a téren.

²¹ RÁCZ: Bérálás – digitális változat; RÁCZ: Bérálmázó – digitális változat.

²² BABOS: Szentségek, 145–158.

A keresztelési gyakorlat közvetlen befolyásolására az elhíresült reverzális formula bevezetése adja a legeklektánsabb példát. Ebben a modellben azt látjuk, hogy a nyílt karhatalmi erő alkalmazása helyét egy visszafogottabb, jobban „eurokonform” érdekérvényesítés veszi át. Ugyanakkor ezt a módszert missziológiaiilag továbbra is világi módszernek kell minősítenünk.²³

3.3. A református modell

3.3.1. A BEAVATÁSI GYAKORLAT TÖRTÉNESEINEK BEMUTATÁSA

A történelmi protestáns gyakorlat a legközvetlenebb hasonlóságokat a római katolikus modellel mutatja. Itt is háromlépcsősnek tekinthető a beavatási gyakorlat, és a fokozatok is alapvetően megfelelnek egymásnak. Bár a szertartás még egyszerűbb, a keresztelés formailag és tartalmilag mindkét esetben nagyon hasonló. A konfirmáció esetében csak a rómaiak tekintik szentségnek a szertartást. Bár egyszerűbb liturgiával, de a *konfirmáció* szertartásának is része a kézrátétellel való megáldás. Az életkor valamivel későbbre esik, a 13-14 éves korosztályra. Mindkét esetben van felkészítési oktatás, de a református esetben a hangsúly egyértelműen a hitbeli tartalmak átadására esik. A folyamat itt is az első úrvacsoravétellel válik teljessé, tehát a református beavatásban az „összes”, vagyis mindkét sákramentum érintett.

3.3.2. SZIMBOLIKUS JELENTÉSEK ELEMZÉSE

A református keresztségben a sákramentum közvetlen bibliai tartalmán és jelképrendszerén kívül nincs más járulékos kiegészítő elem. A keresztelendő fejének vízzel való leöntése a test, illetve a személyiség egészének érintettségét jelképezi. A konfirmáció értelmezése a szó etimológiájából fakadóan hasonló a római felfogáshoz. A Szentlélek megerősítő munkájára azonban sákramentális jelleg nélkül, de hitben remélt valóságként tekintünk. A konfirmációi vizsga a beavatási rítusok próba, kihívás szegmensének elemét képviseli. A felkészülési időszak tekinthető egyfajta alagútelménynek. Végül a sikeres vizsga és az úrvacsorához való jogosultság a próba kiállását és az új, magasabb életminőségbe való belépés szakaszát

²³ A taglétszám-szabályozás kérdésében nem hagyhatjuk ki a római katolikus egyház abszolút páratlan jogi, egyházpolitikai stratégiájának említését, amellyel az egyetemes keresztyén egyház egyetlen intézményes képviselőjének tekinti magát. Ezt az egységkritériumot abban is igyekszik érvényesíteni, hogy a különböző reformmozgalmakat saját intézményrendszerében próbálja megtartani, integrálni (l. szerzetesrendek, lelkiségi mozgalmak). Pillanatnyilag a homoszexualitás kérdése feszegeti ugyanennek a gyakorlatnak a szakítószilárdságát.

képviselik. Kulturális-antropológiai szempontból egy intellektuális, szellemi erőpróbának kitett, komplex beavatási rítus jelenségvilágát ismerhetjük fel a szertartásokban. Ez a gyakorlat társadalmi szempontból generációkra visszamenőleg alkalmasnak bizonyult arra, hogy betöltse a *felöltté válás* rituális formában megjelenő mérföldkövének szerepét.

3.3.3. SZERVEZETSZOCIOLÓGIAI ASPEKTUSOK BEMUTATÁSA

Magyar református egyházunk egész története során nem volt olyan monopolhelyzetben, amelyet bemutatunk akár az ortodox, akár a katolikus egyház esetében. Az egyháztagság kérdése valamilyen szempontból mindig kérdés volt. A reformáció, bár valójában népünk számára igen vérzivatarosnak, de református identitásunk szempontjából mégis dicsőségesnek tekintett időszakát tekintjük olyannak, amelyben az egyháztagság kérdésében a *tiszta missziói motiváció* mellett öröndetes állapotok tükröződtek. Velősen annyit szoktunk mondani, hogy a sok bajtól sújtott magyar népet megérintette a reformáció evangéliuma által hirdetett szabadító üzenet, és ennek következtében jószereivel a teljes lakosság a református hit mellett döntött, Isten előtt szabad elhatározásából és tiszta lelkiismeretéből.²⁴

Mai helyzetünkben széles körű az egyetértés abban, hogy a konfirmáció jelenlegi formájában problematikus. Egyházunk hagyományos struktúrájában a keresztes-konfirmáció gyakorlata biztosította az egyház létszámának folyamatos szinten tartását. Ez a helyzet mára már nyilvánvalóan nem áll fenn. A megoldások terén a legközvetlenebb javaslatok magának a konfirmációi gyakorlatnak a megváltoztatására irányulnak.²⁵ A *vita* folyik, azonban elemzésünkben arra kívánunk rámutatni, hogy a probléma kezelésére tágabb körben vizsgálódva kell választ találnunk.

Az alternatív elképzelések és ambíciók egy része egyfajta kvázi államegyházi helyzet visszaállításának vízióját kergeti.²⁶ Vannak olyan stratégiai elgondolások is, amelyek az oktatási, szociális, egészségügyi stb. egyházi intézmények keretei között adatott lehetőségekben látják a jövő református egyházának útját. Ebben

²⁴ Az ellenreformáció és a többi korszak küzdelmeiben sokkal nyilvánvalóbbak a különböző, akár fegyveres tényezők vagy politikai és egyéb motivációk, amelyek hatottak egyházunk szervezetének az egyháztagságot befolyásoló tevékenységeire. Néhány behatárolt időszakot tekinthetünk az olyan támogatott építkezés idejének, amikor a református fejedelem támogatására is számíthattunk. Azonban még az ilyen időszakokban sem vált a református hit az államhatalom abszolút, kritikátlan ideológiai alapjává.

²⁵ Van olyan javaslat, amely szerint érdemes lenne későbbi időpontra, vagyis 16-18 éves korra áthelyezni az eseményt. Mások az ismeretek átadását, a vizsgát meghagynák a jelenlegi formában, de a fogadalomtételt későbbi életkorra tennék.

²⁶ Aktuálisan a kötelező hittanoktatás bevezetését övezte ilyen „eszkatologikus” várakozásváradalom. Egészen addig, amíg el nem érkezett a valóságban.

a katolikusok esetében tapasztalt jogi-intézményes stratégia testet öltését azonosíthatjuk. Vannak, akik az ébredési módszerek alkalmazásában látják a megoldás kulcsát. Mások egyfajta karizmatikus karakterű kegyesség felé való elmozdulás mellett teszik le a voksukat (l. dicsőítő típusú kegyesség). Ezek mind református egyházunkon belül található és lehetőségeik keretei között látásuk szerinti koncepciójukat építő csoportok, közösségek. Bár ezen *alternatívák* fontosságát és szempontjaik létjogosultságát nem kívánjuk kétségbe vonni, elemzésünk érvelésének döntő célja, hogy világossá tegyünk, ezen koncepciók egyike sem tekinthető a probléma egyedüli, abszolút megoldásának. A probléma mélységének feltárása ezeken a tényezőkön túlmenően is szükséges ahhoz, hogy kiderüljön, milyen pontokon vannak lehetőségeink arra, hogy taglétszámunk (illetve mozgásterünk) zsugorodása helyzetén változtathassunk.

3.4. Az ébredési modell

3.4.1. A BEAVATÁSI GYAKORLAT TÖRTÉNESEINEK BEMUTATÁSA

A megtéréskoncepció beavatási modelljében a keresztség mint biblikus meghatározottságából adódóan megkerülhetetlen elem kerül elő. A hangsúly viszont egyértelműen a *megtérésélményre* helyeződik át. Azonban ennek alig van valamilyen kézzelfoghatóan megjelenő formális eleme. A megtérés spirituális élménye felfogásának (kimondatlan) kritériumaként az életkorbeli, intellektuális alsó korlát jelenik meg. Ez az ifjúkortól, vagy inkább a felnőttkorra orientálva határozza meg a bekerülés eshetőségét. Ezen kívül legfeljebb a gyakran kapcsolódó nyilvános bizonyágtételt lehet megemlíteni egyfajta formális feltételként.

3.4.2. SZIMBOLIKUS JELENTÉSEK ELEMZÉSE

Az ébredési modell esetében a beavatási rítus fokozatainak minden lépcsője a szimbolikus értelmezések területére esik. A beavatás folyamata ugyan egy több lépésből felépülő eseménysorból áll, azonban ezek mind *spirituális történeteknek* tekinthetők. Nyilvános szertartási elemként csupán akkor kerülnek a felszínre, amikor bizonyágtétel formájában a beavatott elbeszéli beavatódása spirituális élményét. Az alaptörténetek azonban meglehetősen hasonlóságot tükröznek. Egy kiforrott ötlépcsős tagolásban ez a következőképpen épül fel: *a)* bűnbánat, *b)* bűnvallás, *c)* bűnbocsánat, *d)* megigazulás, *e)* megszentelődés.²⁷ A spirituális grádicsokon át vezető misztikus zárandokút a beavatási rítusok minden lényeges elemét tartalmazza:

²⁷ ÁRVAI: Megváltás – digitális változat.

elszakítás, alagútszakasz, próbatétel, eredményhirdetés, felminősítés. A jellegzetesen visszatérő narratíva valóban hasonlóságot mutat a liturgikus szertartások ismétlődő, rendszeres gyakorlattá váló élményvilágával.

A különbség azonban abban áll, hogy itt nem formális, reflexszerűvé váló mozdulatokról van szó, hanem egzisztenciálisan mélyen érintő, belső spirituális történetésekről. Ebben a beavatási rítusban szinte minden a spirituális térben történik. A liturgikus, rituális elemek szempontjából az ébredési modell képviseli a legpuritánabb esetet. Itt kerülnek leginkább háttérbe a *formai elemek*, szinte teljességgel *hiányoznak* a szertartásos cselekedetként értékelhető mozzanatok.²⁸

A témában keletkező vitaanyagok jellegzetes *lélektani érzékenységet* tükröznek. Ez megnyilvánulhat kifejezetten pszichológiaellenes álláspontban. Más esetben azonban – és ez az irány látszik erősödőnek – a pasztorálpszichológiai megfigyelések beépülnek a magyarázati rendszerekbe. A lelki élet fenntartása érdekében mentálhigiénés tanácsadás történik.²⁹

Az egyes felekezetek „ekkléziológiai” álláspontja és az egyházi életünkben betöltött *funkcionális szerep* egyaránt a megtérésélményhez köthető spirituális beavatási rítus központi jelentőségét támasztja alá. Az (igaz) egyház alatt jellegzetesen a megtértek közösségét értik. Gyakorlatilag a megtéréstől kezdődően tekintenek a közösségbe való tényleges bekapcsolódás időszakára.

A gyermekkeresztséget egyedül a történelmi protestáns egyházakon belüli mozgalmak, kegyességi irányzatok ismerik el. Jelentőségét azonban formálisnak tekintik. A keresztleletlen megtértek esetében a felnőtt keresztséget gyakorolják. A szertartás során elmondott hitvallás jelentőségét messze felülmúlja a személyes bizonyoságtétel részeként elhangzó megtéréstörténet fontossága. Az újprotestáns felekezeteknél a baptistáktól kezdődően a bemeztítés formájában gyakorolják a *keresztséget*.

A személyes kegyesség önálló döntésen alapuló, bensőséges mélységében megértett és megélt formája előnyös adottságként értékelhető. A gyakorlat azonban egy lélektanilag válsághelyzetnek tekinthető élményhez köti a kegyesség kialakulását. Ráadásul ez a kezdetinek minősített állapot állandósulni látszik. A beavatási rítus annyira jelentős és meghatározó, hogy szinte a kegyesség teljességét tematizálja. A kegyesség karakterében ebből fakadóan egy *állandósult krízisállapot* tükröződik. A megtérés (folyamatos) szükségességének hangsúlyozása és kiéleztése a tanításnak központi témájává, fokmérőjévé válik. E hangsúlyozás retorikai és irodalmi eszközein keresztül jelentős pszichikai nyomás (dresszúra) kerül alkalmazásra. A megtérés sok esetben olyan lélektani törés árán érhető el, amelynek következ-

²⁸ Kivételként az adventisták lábmosási gyakorlatát kell megemlíteni, valamint egyes étkezési szokásaikat (vegetarianizmus), amelyek rituális szempontból természetesen relevánsak. ÓCSAI: Hetednap 112., 149., 152., 219.

²⁹ Lásd Gary Chapman és Ross Campbell kapcsolat- és családterápiás műveit: CAMPBELL: Életre szóló; CHAPMAN: Egyásra; CHAPMAN–CAMPBELL: Gyerekekre.

tében a bekapcsolódás egyfajta mentális sérülést hoz magával. A pasztorálpaszichológiai irodalom ezt ekkleziogén neurózisként – vagy „ekleziológén” neurózisként – jellemzi.³⁰

3.4.3. SZERVEZETSZOCIOLÓGIAI ASPEKTUSOK BEMUTATÁSA

Az európai kontextusban az újprotestáns felekezetek sosem kerültek többségi társadalmi helyzetbe. Számukra mindig jelentőséggel bírt taglétszámuk alakulása. A hatalmi és jogi lehetőségek nem álltak rendelkezésükre, sőt rájuk nézve hátrányos helyzetet tartottak fenn. A nagy felekezetek „árnyékában” az elégedetlenek, vallásilag marginalizálódottak köre jelentett nekik lehetőséget. Az egyes felekezetek tagjai küldetésükként gyakorolták, hogy saját kapcsolataikon keresztül igyekeztek másokat *személyes meggyőzés* útján bevonni közösségeikbe. Ez a spirituális, lélektani eszköztár a vallási türelem időszakától nyer némi legitimitást, majd a vallási pluralizmus korában válik az újprotestáns felekezetek megerősödése hátterében rejlő mentális missziói stratégia kulcsává.

Amennyiben ezen adottságok jelentőségét nem nagyítja fel valamilyen társadalmi hatás, szociális krízis, történelmi kataklizma (I. pl. a II. világháború utáni spirituális helyzet – ébredési mozgalmak), akkor ezek a módszerek nem nyújtanak nagyfokú hatékonyságot. Ez a magyarázat lehet annak hátterében, hogy a nagymértékben szekularizálódott, alapvetően racionális gondolkodás alapján berendezkedett európai társadalomban szociológiailag marginális jelenségeként tekinthetünk az ilyenfajta kegyességre. Ugyanakkor a spirituális közösségek erősödése, szaporodása a racionális világkép válságtüneteként, vagyis az ebből adódóan keletkező űr kínálta lehetőségekkel is magyarázható. A (nem vallási értelemben) *karizmatikus vezetési modell* intézményesítésének problémáját szükséges még itt említeni.³¹

3.5. A karizmatikus modell

3.5.1. A BEAVATÁSI GYAKORLAT TÖRTÉNÉSEINEK BEMUTATÁSA

A karizmatikus modell bemutatása során az alapvető tulajdonságok tekintetében az ébredési modellnél elmondottakra hivatkozunk, és az eltérések tisztázásával végezzük el az ismertetést. Az egyik legkarakterisztikusabb különbség, hogy a ka-

³⁰ ENDRASS-KRATZER: Megbetegítő, 23–42., 56–63.; FRUTTUS: Megtérés, 113–126.

³¹ A nagyobb egyháztestek kritikai közösségeiként megjelenő csoportok jellemzője, hogy egy-egy vallásilag, közösség-szervezési szempontból jó képességű vezető köré tudnak összegyűlni. A kezdeti ideálisnak tetsző időszak után azonban a következő generációkban megjelennek ugyanazok a szervezeti, erkölcsi, strukturális problémák, amelyeket a

rizmatikus modellben hangsúlyosakká válnak bizonyos szakrális cselekmények. A karizmatikus kegyesség felekezeteken átívelő jellegzetessége a liturgiában megjelenő sajátos új stílusú rituális hangsúly: mégpedig az ún. dicsőítés. Az ébredési vonal kapcsán már kifejtett spirituális hangsúly itt modern zenei eszköztár segítségével felerősített (felgerjesztett) közösségi spirituális élményben ölt testet. Az ébredési modellnél jelen lévő intenzív teológiai értelmezés kissé más hangsúlyokkal, de továbbra is jelen van, nem vész teljesen ködbe (mint az ortodox modellnél). Mellette azonban hangsúlyossá válik a külső gesztusokban is testet öltő érzelmi élmény kifejezése. A *dicsőítő kegyesség* jellemzői az egyfajta szakrális tánc karakterét idéző gesztusok, mozdulatok, a kéz, láb, törzs ritmikus mozgása.

A pneumatikus teológiai alapokra épülő spirituális kifejezésvilág növekvő intenzitású fokozatokban „magasabb” szinteken is testet ölt. A Lélek munkájának legalapvetőbb, és mondhatjuk történelmi protestáns szempontból is „fogyasztható” szintje a már jelzett dicsőítő karakterű istentiszteleti liturgia. A felfokozott közösségi légkörben azonban a spirituális élmény tapasztalata intenzívebb megragadottsághoz is (jó eséllyel) elvezethet. A jelenség-világ oldaláról ilyen eksztatikus élménynek tekinthetjük az ún. szentlélek-keresztségi jelenségét. Ha a karizmatikus, dicsőítő légkört alaphangulatnak tekintjük, akkor a *szentlélek-keresztségi* akár belépő karizmaként vagy „bevezető szentségként” értékelhető. Az alapélményhez kapcsolódó következő fokozat az ún. nyelveken szólás. Ez a már bemutatott önkívületi állapot során tapasztalt beszéd jelenségére vonatkozik. A karizmatikus jelenségek legfelsőbb fokozatába testi bajok, betegségekből való természetfeletti szertartászerű gyógyulások, szabadulások tartoznak. Ezek a rítusok egyfajta ördögűzési ceremóniához hasonlíthatók, amellyel a gyógyító kiűzi a Sátánt, a gonosz szellemet, vagy a mintegy megszemélyesített betegséget.³²

3.5.2. SZIMBOLIKUS JELENTÉSEK ELEMZÉSE

A karizmatikus vallásgyakorlat teológiai hátterében a Szentlélekről szóló tanítás előtérbe állítása húzódik. A *pneumatológiában* gyökerezik a spiritualításra fektetett hangsúly, a doxológiában csúcsosodó érzelmi telítettség és az isteni erők munkájának kézzelfogható testet öltései. A beavatási gyakorlat terén a megtérésélményről mondottak alapvetően érvényesek a karizmatikus modellre is. A különbség a szentlélek-keresztségi bevonásában jelentkezik. Ez egybeeshet a megtérésélménnyel, de később is sor kerülhet rá. A beavatottság teljes mértékben a Szentlélekbe

közösség a kritizált történelmi felekezetek esetében nehezményezett. Ennek következménye sok esetben az újabb szakadás, az újabb vallási „elágazások” kialakulása. Ez is hozzájárul ahhoz, hogy az ilyen csoportok nem tudnak társadalmilag jelentős felekezetté formálódni az európai kontextusban.

³² SANDERS: Gyógyulás – digitális kiadvány.

való „bemerítkezés” révén érhető el. A közösségbe való integráltságot tovább fokozza a nyelveken szólás ajándékáig való eljutás szintje. A hierarchia csúcsán pedig a gyógyító adottságokkal megáldott karizmatikus vezetők állnak.

A karizmatikus jelképvilág központi eleme az ún. természetfeletti jelenségekhez való hozzáférés bizonyítása. A vallási gondolatrendszer ezért alapvetően a racionális, materialista kontextus polémiájaként értelmezhető. A felfokozott érzelmi állapot, az eksztatikus élmények, a csodálatos jelenségek az isteni lélek ereje természetfeletti képességének igazolására szolgálnak. Az ortodoxiához hasonlóan itt is spirituális, misztikusan felfogható világról beszélhetünk. Nagy különbség azonban, hogy itt fontos szerepet kap az értelmezés, a jelenségek teológiai magyarázata, amelyet igyekeznek mindenki számára tudatosan érthetővé tenni. A másik fontos különbség, hogy az ortodox modell negatív, félelem alapú motivációja helyébe pozitív, euforikus motiváció lép. Már nem a titkos varázshatalmak misztikus félelmei motiválnak, hanem az *euforikus* lelkesültség *tömegpszichózis* segítségével felerősített hatása próbál magával ragadni. Ez a különbség az ébredési modellhez képest is érvényesül. Míg az ébredési koncepcióban a bűnterminológia pszichikai dresszúrája a negatív önértékelés irányába sodor, immár a szabadítás anticipált, megelőlegezett örömének, dicsőségének hangulatkeltő eszközökkel történő előrevetítése hivatott magával ragadni.

A karizmatikus modell paradox sajátossága, hogy egyik fő törekvése a természetfeletti isteni erők jelenlétének igazolása, bizonyítása. A modernitás cáfolatát azonban modern módszerekkel, vagyis „bizonyítotttnak” megjelenített tényekkel törekszik megvalósítani. Ezzel egyrészt abban van a probléma, hogy racionális közönségnek címzett irracionális kulccsal megoldható „*paradox performanszokat*” viszonylag problémás üzemszerű rendszerességgel produkálni. A másik tartalmi probléma pedig az, hogy az ennek nyomán kialakuló vallásgyakorlatban és kegyességben a biblikus hitbeli bizalom helyét az eksztatikus befolyásoltság, az érzelmi túlfűtöttség állapota veszi át.

3.5.3. SZERVEZETSZOCIOLÓGIAI ASPEKTUSOK BEMUTATÁSA

A harmadik – immár a szervezetszociológiai – visszásság az a strukturálisan beágyazott problémaforrás, hogy bár a karizmatikus közösségek létalapját a demokratikus társadalmi berendezkedés feltételei teszik lehetővé, a közösségek belső működésében – nyilván nem véletlenül – jellegzetesen *személyfüggő vezetési struktúrák* kialakulása tapasztalható. Az ilyen jogilag, pénzügyileg „erősen centralizált” szervezetigazgatási rendszereket nem túlzás diktatórikus vallási csoportoknak nevezni.³³

³³ Szervezetszociológiai szempontból érdekességként érdemes megemlíteni a *katolikus karizmatikusok* közösségeinek esetét, amelyek mindkét modell sajátosságait tükrözik.

4. Tanulságok, összegzés

Ha egy-egy kifejezés tömörségével szeretnénk összefoglalni a vizsgált modellek által képviselt stratégia lényegét, akkor az ortodox modell a misztikus hatalom, a katolikus a jogi befolyás, a református a racionális meggyőzés és az ébredési-karizmatikus modell az érzelmi manipuláció eszközének jellegzetes alkalmazását képviseli. A modellekben két különböző irányultság jelenik meg. Az ortodox és katolikus esetben a külső jellegű motiváció jelentős szerepét tapasztaljuk. A református, ébredési, karizmatikus esetben inkább a belső motiváció hangsúlyáról beszélhetünk.³⁴ A református egyház helyzete bizonyos szempontból a két stratégiai szemlélet *határvonalán* határozható meg. Relatív jelentős súllyal van jelen szolgálatában a külső motivációt lehetővé tevő, jogi-intézményes keretekben zajló tevékenység. Ugyanakkor szolgálata teológiai, hitvallási intenciójában és gyakorlata számos formájában a belső motiváció érvényesítésére törekszik.

A vizsgált modellek sajátos karakterének körvonalazódása tükrében két megjegyzést érdemes megfogalmazni. Egyrészt az egyházunkban jelenlévő fejlesztési stratégiák, megújulási elképzelések mögött jól felismerhetők az egyes modellek alapvető koncepciói (l. intézményes stratégia – katolikus modell, evangelizációs irány – ébredési modell, dicsőítő kegyesség – karizmatikus modell). Másrészt alapproblémánkra nem lehet, illetve nem célszerű egyetlen szempontra kihegyezett, uniform értelmezést alkalmazni és megoldást találni. A vizsgált modellek igazságát, a bennük rejlő jogos szempontok súlyát saját kontextusuk figyelembevételével kell értékelni. Késő modern társadalmunk komplex adottságaiból természetesen adódik, hogy *több modell* elemeinek *alkalmazása* irányában keressük a megoldás felé vezető lehetőségeket.

Bizonyos teológiai szempontok létjogosultságának elismerése mellett összességében az ortodox gyakorlat tekinthető számunkra a legkevésbé használhatónak. A jogi-intézményes (katolikus) stratégia alapvető kérdései a politikai etika tárgykörébe tartoznak, amelyekbe itt nem kívánunk belemenni. Missziológiai megjegyezendő, hogy az egyház léte, szolgálata nem múlhat csupán az intézményes keretekben nyújtott állami támogatások létén vagy mértékén. Egyházunk missziói stratégiai kérdéseinek kritikus pontjai sokkal inkább a *racionális és érzelmi* tényezők közötti teremtő feszültség döntő határvonalán keresendők.

A római egyház modelljének szempontjából megteremtették azokat a minimális szervezeti, jogi követelményeket, amelyek lehetővé tették a mozgalomnak az egyház szervezetén belül történő integrációját. A karizmatikus attitűd szervezeti relativizmusa pedig megengedi, hogy a pápa főségének elismerése ellenében jelentős és meglehetősen stabil intézményes keretek álljanak rendelkezésre a kegyesség gyakorlása érdekében.

³⁴ Persze az ortodox misztikában is jelentős szerepe van a „belső” motivációnak.

Elemzésünk diagnózis oldalának részeként elmondható, hogy beavatási gyakorlatunk alapstruktúrája a (római katolikus mintájú) *jogi-intézményes* felépítést tükrözi. Nyilvánvalóan nagyobb hangsúly esik a hittartalmak intellektuális átadására, a struktúra mégis leginkább az oktatási intézményes felépítés karakterjegyeit viseli magán.³⁵ E rendszer problémáit érzékelve vannak próbálkozások az intellektuális oldal javítására, erősítésére (kéteves felkészítés, komolyabb számonkérés, a felkészítés módszertanára helyezett nagyobb hangsúly stb.). Történnek kísérletek az érzelmi, spirituális hatás erősítésére a megtérésélmény intenzívebb érvényesítése érdekében. Máshol a karizmatikus spiritualitás zenei oldalának érvényesülésétől várnak jobb eredményeket (gitározás, ifis jelleg). Továbbá vannak példák mobilitás alapú liturgikus közösségépítési stratégiák korosztályhoz igazított alkalmazására (konfirmáltak gyülekezeti tábora, „konfi+” országos rendezvények).

A terápiás változtatási lehetőségeket alapvetően két kategóriába sorolhatjuk. Az első megközelítésben a *katechetikai mozgástéren belül* szükséges a probléma kezelése. Különböző ötletek merülnek fel például az életkor módosítására vagy az intellektuális és a fogadalmi-hitvallási rész szétválasztására, az utóbbi későbbre halasztásával. Mindezekben a megközelítésekben alapvetően az a stratégia tükröződik, amely a probléma megoldását továbbra is az utánpótlás ifjúságon keresztül történő biztosításától várja.

A katechetikai probléma jelentőségét nem kisebbítve szembe kell nézni azzal, hogy a kérdés megoldása nem szűkíthető csupán az ifjúság elérése körére. Tudomásul kell venni, hogy itt nagyobb horderejű problémáról van szó, és a krízis gyökerének feltárását ennél szélesebb összefüggésben is szükséges elvégezni. A tendenciák arra mutatnak, hogy ha a keresztes-konfirmáció beleszületéses alapú rendszere kiegészítéseként nem válik hangsúlyossá valamilyen alternatív „utánpótlás”-struktúra, akkor az az egyháznak nemcsak gazdasági, működési, hanem egzisztenciális, *önazonossági* válsága elmélyülésének jele is lesz.

Tartalmilag az útkeresést a racionális és spirituális, a kognitív és az emocionális dimenziók együttes szem előtt tartásával érdemes kezdeményezni. A református teológiai hagyomány tartalmi örökségét és a 21. századi magyar társadalom spirituális igényeit, adottságait szem előtt tartva olyan, részben új elemekkel érdemes gazdagítani egyházunk hitéleti formáinak repertoárját, amelyek *új hagyományok*ként konstruktívan képesek hozzájárulni a református közösség megmaradásához, illetve gyarapodásához. Ezekben olyan tudatosan felvállalt és megélt gazdag kifejezésvilágú liturgia kell, hogy alakot öltjön, amelyben az értelmi oldal

³⁵ A gyermek beavatása még a szülői rendelkezés alatti életkorban történik, a hangsúly az ismeretanyag átadására helyeződik, a próbatétel, számonkérés – formálisan legalábbis – szellemi teljesítményt határoz meg, az eredmények a korcsoportonkénti tagolásban belépők számára a „felsőbb osztályba léphet” formátumban jelennek meg, a következmények a legtöbb esetben a jogi-adminisztratív oldalon érvényesülnek leginkább.

leépítése nélkül az érzelmi elemek hangsúlyosabban és hatékonyabban érvényesülhetnek. Ha az egyházi gyakorlatban megjelenő kezdeményezéseket böngésszük, akkor a különböző felnőtt konfirmációs stratégiák, gyülekezetpedagógiai hangsúlyok, alfa-kurzus típusú kezdeményezések stb. figyelemre méltó próbálkozásokat fémjeleznek. Álláspontunk szerint a legjelentősebbek közé azokat a gyakorlatokat érdemes sorolni, amelyekben a liturgikus oldal kidomborítása az ún. *mobilitás alapú* formákra támaszkodó *közösségépítési stratégiákban* jelenik meg. A gyakorlatban ennek két irányultsága releváns. Egyrészt találkozunk olyan formákkal, amelyben a helyi közösség (vagy egyes tagjai) mozdul ki megszokott környezetéből: gyülekezeti táborok stb. Másrészt vannak olyan típusú programok, amelyek közösségét különböző helyekről egybegyülekezett résztvevők teremtik meg: konferenciák, regionális, területi alapon szerveződő alkalmak. Mindezek egyen-egyenként és egymással való komplex összefonódottságukban előjelei egy elmozdulásnak, amely reményeink szerint olyan irányban formálja egyházunk életét és szolgálatát, amelyben legitim és jelentőségteljes válasz fogalmazódik meg az egyház válságaként jellemzett társadalmi háttérbe szorulás kihívásaira.

Felhasznált irodalom

- ÁRVAI, G. (szerk.): A megváltás élménye (Eredeti cím: *A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei*, Advent Kiadó), 10. hitelv – digitális változat, elérhető: http://huc.adventista.hu/index.php?option=com_content&task=view&id=69&Itemid=85, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- BABOS, I.: *Szentségek – keresztség – bérmlás*, Róma, Teológiai kiskönyvtár, 1975.
- BARNARD, CH. I.: Az informális szervezetek és kapcsolatuk a formális szervezetekkel, in: Seres, Zs. (szerk.): *Szervezetszociológiai Szöveggyűjtemény* (Eredeti címe: *The Functions of the Executive*, 1938), Budapest, Tankönyvkiadó, 1989, 51–57.
- BARTUS, L.: *Fesz van: a Hit Gyülekezete másik arca*, Budapest, 1999.
- BOHANAN, P.–GLAZER, M.: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, Panem, 1997.
- BOSCH, D. J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Budapest, Harmat–PMTI, 2005.
- CAMPBELL, R.: *Életre szóló ajándék*, Budapest, Harmat, 1992.
- CHAPMAN, G.: *Egymásra hangolva. Az öt szeretetnyelv*, Budapest, Harmat, 2002.
- CHAPMAN, G.–CAMPBELL, R.: *Gyerekekre hangolva. A gyerekek öt szeretetnyelve*, Budapest, Harmat, 2003.
- CLENDENIN, D. B.: *Eastern Orthodox Christianity. A Western Perspective*, Grand Rapids–Michigan, Baker Academic, 2003.
- ENDRASS, E.–KRATZER, S.: *Megbetegítő hit? Kiutak a válságból*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.

- FRUTTUS, I. L.: A megtérés, mint valláslélektani jelenség. in: *Magyar Pszichológiai Szemle* 58 (2003), 113–126.
- GYÖRGYI, A.: Interkulturális átokgazdaság? Magyarok, akik az ortodox pap segítségére szorulnak, *Transzindex*, 2005. augusztus 22. – digitalizált kiadvány, elérhető: <http://eletmod.transindex.ro/?cikk=3496>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- JÁVOR, I.: A szervezetszociológia gondolatrendszerei, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1993.
- JÁVOR, I.–ROZGONYI, T.: Szervezet és Munkaszociológia, Budapest, Zsigmond Király Főiskola, 2003.
- HOPKO, TH.: *A szentségek* (Eredeti cím: Worship, New York, 1976; fordította: Imrényi T., Polgár Gy.) Elérhető: <http://hungary.orthodoxia.org/konyvtar/teologia/bevezetes/>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- KERTÉSZ, M. (szerk.): Az ördögűző szerzetes mondott misét az általa keresztre feszített apácáért, *Transzindex*, 2005. június 20. – digitalizált kiadvány, elérhető: <http://itthon.transindex.ro/?hir=8567>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- KERTÉSZ, M. (szerk.): Letartóztatták az ördögűzéssel gyilkoló papot, *Transzindex*, 2005. június 23. – digitalizált kiadvány, elérhető: <http://itthon.transindex.ro/?-hir=8624>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- KESZEG, V.–CZÉGÉNYI, D. (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek*, Kolozsvár, Kriza Könyvek 7, 2001.
- LEIMGURBER, S.: Confirmation (Catholic), in: Betz, H. D.–Browning, D. S. – Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, Vol. III., Leiden–Boston, Brill, 2007., 393–395.
- MEYENDORFF, J.: *A bizánci teológia. Történelmi irányzatok és tantételek*, Budapest, Bizantológiai Intézet Alapítvány, 2006.
- ÓCSAI, T. (szerk.): Hetednapi Adventista Kézikönyv (18. kiadás), Budapest, Advent Kiadó, 2010.
- RÁCZ, A. (szerk.): Bérmanév, Magyar Katolikus Lexikon – digitális változat, elérhető: <http://lexikon.katolikus.hu/B/b%C3%A9rman%C3%A9v.html>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- RÁCZ, A. (szerk.): Bérmlás, Magyar Katolikus Lexikon – digitális változat, elérhető: <http://lexikon.katolikus.hu/B/b%C3%A9rm%C3%A1l%C3%A1s.html>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.

- RÁCZ, A. (szerk.): Szentségek, Magyar Katolikus Lexikon – digitális változat, elérhető: <http://lexikon.katolikus.hu/S/szents%C3%A9gek.html>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- SANDERS, J.: Gyógyulás 1. KSZE (*Jim Sanders tanítássorozatának első része a Gyógyulás témakörében*), Krisztus Szeretete Egyház, Budapest, 2012. november 4. – digitalizált kiadvány, elérhető: <https://www.youtube.com/watch?v=pfHig2wrgqE>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.
- SCHMEMANN, A.: Vízből és Szentlélekből, Budapest, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2012.
- SERES, ZS. (szerk.): Szervezetszociológiai Szöveggyűjtemény, Budapest, Tankönyvkiadó, 1989.
- THÖLE, R.: *Bevezetés az ortodoxia világába*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.
- TOMKA, M.: *Vallásszociológia*, Uniworld Közhasznú Egyesület, 1999. augusztus–2001. január 1. – digitalizált kiadvány, elérhető: http://www.fil.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1.htm, letöltés dátuma: 2014. augusztus 15.

Bernáthné Somogyi Márta

A genfi reformáció női hangja: Marie Dentièrre (1493–1561)

A reformáció mindennapjainak megtapasztalói voltak a társadalom női tagjai is. Reformátoraink, így Luther, Kálvin, Bucer, Zwingli feleségének nevét szintén jól ismerjük, és férjeik levelezéseiből életüknek, személyiségüknek bizonyos vonásai érdekességgént szerepelnek a reformációs történetírásban. A múlt század hetvenes éveitől kezdve egyre több, nő tollából származó, reformációhoz kapcsolódó forrásanyag – levél, irodalmi alkotás, teológiai gondolatokat megfogalmazó irat – került a kutatás előterébe. Ezek új szemszögből világítják meg a reformációs eseményeket, és nem mindennapi részletekkel gazdagítják azokat. Ennek okán Marie Dentièrre munkássága is érdeklődésre tarthat számot, akinek neve a reformátorok genfi emlékművén egyetlen női névként szerepel.¹

Jelen dolgozat tárgya a helvét reformáció fellegvárában, Genfben is hosszú ideig élt Marie Dentièrre életének és munkásságának rövid bemutatása.² Ezzel az írással szeretném az olvasónak a genfi reformációról alkotott képét bővíteni, és egy eddig kevés említést nyert szereplővel kiegészíteni. A francia nyelven író lelkészfeleség és író munkásságának ismertetése mellett bővebben bemutatom az „Egy igen hasznos levél” című szerzeményét, különös hangsúlyt fektetve a nők egyházban betöltött szerepére. Végezetül a forrás részleteinek közlése zárja a dolgozatot.

¹ A Kálvin születésének 400. és a reformáció 400. évfordulója között elkészült emlékmű eredetileg tizenkét alakot ábrázolt, majd 2002. november 4-én újabb négy név került rá: Petrus Waldes, John Wyclif, Jan Hus és Marie Dentièrre neve.

² A dolgozat célja a Marie Dentièrre életével és munkásságával foglalkozó kutatás összegzése és felvázolása.

1. Marie Dentière életútja és művei

Marie Dentière,³ Lutherhez hasonlóan Ágoston-rendi szerzetesként kezdte egyházi életútját. A szülővárosához, Tournai-hoz közel fekvő Saint Nicolas des Pres-kolostorba vonult még gyermekként. A tizenhárom gyermekes nemesi családból származó leány jövőjét apja a szerzetesi élet által látta biztosítotttnak, aki mintegy ötszáz dukát hozománnyal indította útnak gyermekét.⁴ 1521-től a kolostor vezetőjeként tevékenykedett, és körülbelül 1524-től követte a wittenbergi reformátor tanait.⁵ Fiatál éveiről kevés ismert. Következő, kolostori életet követő lábnyomát Strasbourgban találjuk 1526-ban, az egykori apáca is a toleranciájáról ismert városba menekült. A városban más reformátorfeleség is harcba szállt a reformáció mellett, és publikált, ezek egyike Katharina Schütz Zell, Matthäus Zell felesége volt. Katharina Schütz Zell és Marie Dentière tudhattak egymásról, de nagy valószínűség szerint nem álltak kapcsolatban egymással.⁶ Marie Dentière 1528-ban kötött házasságot Simon Robert-rel⁷ Strasbourgban. Házasságukból két kislány született, az első Marie Robert, a másodszülött nevét nem ismerjük.

Marie Dentière és Simon Robert voltak az első francia – korábban szerzetes – pár, akik házasságot kötöttek. A férj a frigyre lépés után Bex-ben, majd Aigle-ben lett lelkész. A családnak rendszeres volt a kapcsolata Guillaume Farellel⁸ és Antoine Froment-nal⁹ is. Utóbbi Simon Robert 1533-ban bekövetkezett halála után két esztendővel az özvegy férje lett. A feleségénél jóval fiatalabb férj, Froment (1509–

³ Marie Dentière születésének és halálának időpontja nem pontosan meghatározható, feltehetőleg 1493/94–1561/62.

⁴ NIELSEN: Marie Dentière, <http://www.reformiert-info.de/3565-0-5-3.html>.

⁵ ACKLIN-ZIMMERMANN: „Haben wir zwei Evangelien” (2010), 305.

⁶ KIRSI: Women and the Reformation (2009), 135.

⁷ Simon Robert 1525-től prédikált reformátori szellemben. Tanulmányai alatt ő is a humanista reformkatolikus Meaux-i kör tagja volt.

⁸ Guillaume Farel (1489–1565) genfi reformátor. Tanulmányai alatt a Meaux-i kör tagja volt. 1521-ben Baselbe érkezett, ahol Zwinglivel, Oekolampaddal és Pelikannal is baráti kapcsolatba került. Innen 1524-ben kellett menekülnie. Stasbourgban talált otthonra, ahol Wolfgang Capito a francia menekült gyülekezet vezetésével bízta meg. 1530-ban érkezett Genfbe, ahonnan nyolc esztendő múlva Kálvinnal együtt menekült el. Neuenburg város első reformátori szellemben prédikáló lelkésze lett. Haláláig szolgált a városban. HAMMANN: Farel, in ⁴RGG 3 (2000) 35.

⁹ Antoine Froment Farel tanítványa volt. 1532-ben yvonand-i prédikátor, majd egy évvel később Genfben próbált állást találni. 1533-ban menekülnie kellett Genfből, ugyanakkor ez év végén ismét a városban van. Marie Dentière-vel kötött házassága után 1537–1548 között Saint Gervais prédikátora, majd Massongy-ban szolgált 1552-ig. Ezt követően feladta lelkészi pályáját, krónikásként és kereskedőként kereste kenyerét. 1553-ban genfi polgárjogot nyert, jegyző lett. 1562-ben házasságtörés vádjá miatt száműzték. Vevey-ben talált menedéket, 1572-ben újra beléphetett Genfbe. HAMMANN: Froment, in ⁴RGG 3 (2000) 387.

1581) Farellel és Pierre Viret-vel Neuchâtel környékén hirdette az új hit tanait, majd mindhárman Genfbe érkeztek. Marie Dentièrre a három gyermekkel 1535 márciusában követte férjét a városba.¹⁰ (Később azt írja a lelkészfeleség, hogy öt gyermeket szült. A második házasságból egy leánygyermek, Judit nevét ismerjük.)

Genf 1526-ig a Savoyai Hercegség uralma alatt állt, 1531-ben az egyesítés ellen Bern és Freiburg segítségével sikerült megtartania önállóságát, majd Farel, Froment és Viret prédikátorok vezetésével a római katolikus egyházzal szembeni függetlenséget is elnyerte.¹¹ 1535-ben politikai és vallási zűrzavar melegágya volt. Az új hitet követő város erkölcsi és vallási életének megszilárdítása érdekében érkezett a városba 1536-ban Kálvin, de két esztendővel később Farellel együtt menekülnie kellett.

Marie Dentièrre a vallási újítás és politikai függetlenség eddig ismeretlen útját taposó város történelmi sodrásában találta magát. Az érett (ekkor már negyven-negyvenöt éves) lelkészfeleség maga is feladatot kapott a város reformálásában. A városi tanács kívánságai között szerepelt a még működő római katolikus Szent Klára-kolostor felszámolása.¹² Genf vezetősége legjobbnak látta, ha egy hajdani apácát hív segítségül a kolostorlakók meggyőzésére.

Marie Dentièrre Genf városának tanácsa által hivatalos képviselője lett a reformáció ügyének. 1535. augusztus 26-án megbízatásból igyekezett a Szent Klára-kolostorban jobb belátásra téríteni az apácákat, jóllehet fáradozása hiábavalónak bizonyult. A kolostor lakói a száműzetést választották. Egyik ránk maradt indoka alig tekinthető teológiai érvek, inkább a hölgyek magánéletére vonatkoztatható: *„Ti szegények, egyáltalán nem tudjátok, milyen jó, ha az embernek vagy egy jóképű férje – ráadásul Istennek tetsző is.”* A kolostor lakói Annecy-ban találtak otthonra, és életük végéig a római katolikus egyházban szolgálták Krisztust.

¹⁰ NIELSEN: Marie Dentièrre, <http://www.reformiert-info.de/3565-0-5-3.html>.

¹¹ HEUSSI: Az egyháztörténet kézikönyve (2000), 323.

¹² A Szent Klára-kolostor apátnője, Jeanne de Jussie 1530-ban, a Savoyai Hercegséggel folytatott újabb összecsapások során kérvényt terjesztett a városi tanács elé, amelyben védelmet vagy a szabad távozás lehetőségét kérte a kolostor lakói számára. A városatyák biztosították őket pártfogásukról, és arról, hogy semmi bajuk nem fog esni. A többi római katolikus templomot és kolostort azonban bezáratták. A tanács türelmét 1535-ig sikerült magukénak tudni. Ekkor végérvényesen el kellett hagyniuk korábbi otthonukat. A huszonöt apáca közül egyetlenegy hagyta el a rendet, és ment férjhez. A többiek Annecy-ban találtak otthonra. Vezetőjük, Jeanne de Jussie 1561-ben, ötvennyolc éves korában hunyt el. Feljegyezték róla, hogy életének genfi és további eseményeiről egy szép és figyelemre méltó krónikát hagyott az utókorra. ZIMMERLI-WITSCHI: Der Beginn der Reformation in Genf (2010), 279–283.

1536-ban jelent meg Marie Dentièrre első műve, a *Háború és Genf szabadulása*¹³. A szerzőt nem megnevező könyv feltehetőleg egy genfi nyomdából került ki.¹⁴ Kevés hölgynek volt lehetősége a saját neve alatt publikálni, például Argula von Grumbachnak és Katharina Schütz Zellnek szembe is kellett nézniük tevékenységük következményével.

Marie Dentièrre 1504-től 1535-ig jeleníti meg írásában Genf városának történetét. Istent tekinti a város szabadító Urának, aki az „igaz” hitre való térés jutalmaként szabadította meg Genfet. Meglátása szerint a Savoyaiak elnyomása igazságtalan volt, Isten adta vissza az autonómiát, s a szabadsághoz az igazságosság is hozzátartozik. Marie Dentièrre leírásából kiderül, hogy már Kálvin érkezése előtt felmerült az egyházfegyelem megvalósításának követelménye.¹⁵ „*A gonosztévőket meg kell büntetni, a jókat meg kell védeni. Nem szabad eltérni akármilyen képtiszteletet, istenkáromlást, trágárságot, fosztogatást, nyilvános részegséget, és egyáltalán semmit, ami Isten parancsa ellen van.*”¹⁶

A szöveg 1504-től kezdődően számol be a város történetéről. Ezt követően sorra veszi a genfi reformációt közvetlenül megelőző eseményeket Farel érkezésétől (1532) a római katolikusok kiűzéséig (1535). A háborúskodás és a város szabadulásának leírása képezi az írás fő részét (1535–1536). Az alkotás nemcsak egy női szemmel nézett történelmi beszámoló, hanem teológia témákban is állásfoglalást nyújt, ír az úrvacsoráról, Isten hatalmáról és kegyelmességéről.

Marie Dentièrre második férje, Antoine Froment is kiadott egy beszámolót a genfi eseményekről, bár jóval később, 1554-ben. Jogosan merül fel számos tanulmányban a kérdés, hogy a kettő szerzője ugyanaz a személy is lehet. Ezt a felvetést a szöveg stílusára, szóhasználatára hivatkozva elvetik a tanulmányok.¹⁷ Ennek ellenére felesége is jókora mértékben segítségére lehetett. Antoine Froment 1552-ben François Bonivard ajánlására, a városi tanács megbízása alapján a város krónikájának szerzője lett.¹⁸ Munkája jutalmaként 1553-ban genfi polgárjogot is nyert.¹⁹

Hogyan engedhette meg a város vezetősége a reformáció kezdeti szakaszában a női szerepvállalást? Genfben ebben az időszakban két hölgy is kibontakoztathatta írói tehetségét, Marie Dentièrre mellett Jeanne de Jussie is. Ez a jóindulatú hozzáállás mégis sokakat zavart. Douglass megfogalmazásában a speciális szerepvállalás

¹³ Dentièrre, Marie, *La guerre et déslivrance de la ville de Genesve de fidèlement faicte et composée par un Marchand demourant en icelle* (1536), in *Memoires et documents publiés par la Siciète d’histoire et d’archéologie de Genève*, 20, 309–383. Angolul uo. Charles Schuchardt fordításában.

¹⁴ ZIMMERMANN: *Salon der Autorinnen* (2005), 144.

¹⁵ NIELSEN: Marie Dentièrre, <http://www.reformiert-info.de/3565-0-5-3.html>.

¹⁶ GRAESSLÉ: *Vie et Légendes de Marie Dernière*, 367–379.

¹⁷ NIELSEN: Marie Dentièrre, <http://www.reformiert-info.de/3565-0-5-3.html>.

¹⁸ BONIVARD: *Chroniques officielles de Genève* (2001), 38.

¹⁹ <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11115.php>, *Historisches Lexikon der Schweiz*.

megengedhető volt a nőknek is a különleges „vészhelyzetben”, de mihelyst a rend megszilárdult, „nem tolerálták őket”.²⁰ Míg a nők alárendeltsége nyomon követhető a genfi református egyházban, addig feltűnő az egyenlőségre törekvő szándék is.²¹

Marie Dentièrre teológiai gondolkodására vonatkozóan korát jóval meghaladó állásfoglalásokat találunk Navarrai Margithoz címzett levelében. Első írását három évvel követte Navarrai Margithoz (1492–1549) címzett levele, aki I. Ferenc francia király nővére, II. Henrich navarrai király felesége volt, az egyházi reformok támogatója, Kálvin pártfogója, akinek neve kihagyhatatlan a francia reformáció történetéből. Navarrai Margit Renáta ferrarai hercegnővel²² és Marie Dentièrre-vel való kapcsolata igazolja, hogy a nők támogatták egymást az új hit követésében. Személyes hitükről és nyilvános szerepvállalásukról is ejtettek szót egymás között.²³ Navarrai Margit 1533-ban megjelent verseskötete, a *Le miroir de l'âme pecheresse* (A bűnös lélek tükrökre) azt bizonyítja, hogy a szerző jól ismerte a reformáció korában felmerülő problémákat. Írását a Sorbonne Egyetemen eretnekség terjesztése miatt be is tiltották.²⁴

Marie Dentièrre élénk baráti kapcsolatot ápolt a királynővel. Marie nevű leánygyermekének (Simon Robert-rel való házasságából) keresztanyja is volt.²⁵ Navarrai Margit érdeklődésére Kálvin és Farel Genfből történő elűzésének körülményeiről született válaszként a levél. Ebben a lehetőséget kihasználva nemcsak a reformátorok kiűzéséhez kapcsolódó vitákat és összefüggéseket említi meg, hanem személyes véleményének is hangot ad a hitkérdéseket és a nők egyházi szerepvállalását illetően.

Az 1539-ben megfogalmazott nyilvános levél élesen bírálja a római katolikus egyházat és misét, és védelmébe veszi az elkergetett reformátorokat. Bátorítani kívánja a királynét a reformáció további támogatására és határozottabb szerepvállalásra. A hit mélyítése mellett a tudás birtoklása fontosságának is hangot ad a szerző. A címzett leányának, Johannának, mellékelt a leveléhez egy kis héber nyelvtant is.

Navarrai Margit protestánsokat támogató kiállása és Marie Dentièrre buzdító, néhol intő szavai ellenére is élete végéig római katolikus maradt. Merete Nielsen szerint: talán kényelemből, talán azért, mert így hatékonyabban tudott segíteni a bajbajutott protestánsokon.²⁶ Feltehetőleg nem kívánt szembeszállni a király, bátyja akaratával.

Jóllehet Marie Dentièrre védelmezte Kálvint és tanait, kettőjük kapcsolata mégsem volt teljesen konfliktusmentes. A genfi lelkészfeleség harmadik, egyben utolsó

²⁰ DOUGLASS: *Women, Freedom and Calvin* (1985), 105.

²¹ KIRSI: *Women and the Reformation* (2009), 137.

²² Renáta (1510–1574), Navarrai Margit unokatestvére udvarában talált menedéket Kálvin Franciaországból menekülve.

²³ KIRSI: *Women and the Reformation* (2009), 173.

²⁴ GRIFFITHS: *Marie Dentièrre* (2008), 144.

²⁵ KIRSI: *Women and the Reformation* (2009), 179.

²⁶ NIELSEN: *Marie Dentièrre*, <http://www.reformiert-info.de/3565-0-5-3.html>.

ránk maradt írása is utal erre a témára, habár az irat megjelenésekor, 1561-ben újból baráti viszonyt ápoltak. Korábbi vitájuk alapja meglehetősen szokatlan, ugyanakkor kinek másnak jutna eszébe erről beszélni, mint egy nőnek. A ruházkodásról van szó, közelebbről Kálvin hosszú fekete talárjáról. A reformáció genfi emlékművén is ebben ábrázolják a középben található négy teológust.²⁷ Marie Dentièrre szerint a fekete lepel nem alkalmas templomi viselet. Ennek a véleménynek az egyik alapja az lehetett, hogy a reformációt ellenző gazdag kereskedők ruházata is ehhez hasonló volt, akik 1526-ban egyet nem értésük jeléül el is hagyták a várost.²⁸

Marie Dentièrre halálának évében jelent meg utolsó írása. Ebben a megfelelő, illendő ruházkodásról ír Kálvin egyik prédikációjához írt előszóként. Kirsi Stjerna felvetése szerint Kálvin is megkérhette a lelkészfeleséget az előszó írására, ugyanakkor azt a lehetőséget sem zárja ki, hogy ezt önszántából is megtette a szókimondó író.²⁹ Előszavát kiegészíti Cyprianus egyházatya a *Szüzek ruházata* című iratának részleteivel francia nyelven. Kálvin prédikációja az 1Tim 2,9–15 (Férfiak és asszonyok magatartása az istentiszteleten) magyarázata. Az író Cyprianus, Kálvin és saját szavaival is a nemesi körökben élő hugenotta hölgyeket kívánta inteni, akik ismertek voltak előkelő megjelenésükről, cifra ruhájukról, sminkjükről, ékszereikről. Marie Dentièrre belső aszkézisre inti őket, diszkrét és szerény öltözködésre. Önmagunk festése – szerinte – nem más, mint a természet elferdítése, Isten képmásának eltorzítása.

A szent beszédhez írt előszó Marie Dentièrre alapos bibliaismeretéről és kiváló magyarázó képességéről tanúskodik. Teológiája, írásainak színvonala a korabeli női protestáns szerzőkével egyenrangú szinten állt.

Marie Dentièrre utolsó irata egy normandiai nyomdából került napvilágra. Hogyan került ide az író vagy az irata? Genfben ez ügyben már nem számíthatott segítségre, nők nem publikálhattak a városban. Férje, Antoine Froment segíthetett neki, vagy ha Kirsi Stjerna korábban említett felvetése helyes, akár Kálvin is. Minden bizonnyal a reformátorok és az új hitet követők jó kapcsolatrendszerének következménye lehetett az irat nyomtatásban történő megjelenése, a kritikus pontokon nem figyelmen kívül hagyva a női befolyás eredményességét.

²⁷ A körülbelül 100 méter hosszú emlékmű közepén áll Farel, Kálvin, Beza, Knox alakja, hosszú talárban megformázva.

²⁸ NIELSEN: Marie Dentièrre, <http://www.reformiert-info.de/3565-0-5-3.html>.

²⁹ KIRSI: Women and the Reformation (2009), 144.

Az Egy igen hasznos levél bemutatása

2.1. Történeti háttér

1538. április 23-án Kálvinnak és Farelnek menekülnie kellett Genfből. Elűzésük okaként többféle magyarázat szerepel a kutatásban. Thèodore de Beze beszámolója szerint a két lelkész sokaknak vonakodott kiosztani az úrvacsorát, ami miatt távozniuk kellett.³⁰ Van Stam *Farels und Calvins Ausweisung aus Genf am 23. April 1538* című tanulmányában négy további indítékot is megnevez, amelyek arra ösztönözhatték a tanácsot, hogy váljanak meg a két prédikátortól.³¹ 1. Genf veszélyeztetve látta frissen megszerzett függetlenségét a határozott elképzelésekkel rendelkező, az egyházfegyelmet teljes mértékben irányításuk alatt tudni akaró lelkészek kezében. 2. Közrejárászatott Elie Corault prédikátor ügye, akit a tanács eltiltott az ighirdetéstől, ám ennek ellenére Kálvin tanácsára is folytatta a szolgálatot. 3. Az 1538-ban megválasztott új tanács kíváncsnak tartotta, hogy esküt tegyenek a Kálvin és Farel által megfogalmazott hitvallásra. Az egyet nem értés eredménye lett az elűldözés. 4. Kálvin a genfi nehézségeket meg kívánta vitatni Zürichben – ahol a Wittenbergi konkordátumra készültek választ adni –, ezzel nem értett egyet a város vezetősége.

Az elűzés oka 1538-ban sem volt egyértelmű a kívülről számára. Ezt támasztja alá az is, hogy Navarrai Margit levelében a kérdés tisztázására kérte fel Marie Dentiére-t. Genfben meglehetősen feszült volt a helyzet ebben az időben: egyrészt alakulóban volt a Kálvin és Farel által elképzelt keresztyén város, másrészt az emberek nem lehetett gyorsan megváltoztatni.³²

A Párizsból menekülő Kálvint annak idején unokatestvére, Renáta hercegnő fogadta be, aki vallási kérdésekben a reformmozgalmak pártfogója volt. 1521 és 1524 között élénk levélkapcsolatban állt Guillaume Briçonnet-vel, a Meaux-i kör vezetőjével.³³ A francia reformáció kiindulópontja, a humanista és reformgondolatok melegágya volt a Sorbonne Egyetem falain belül működő csoport. Tagjai között tudta Farel, vagy a később reformkatolikusként emlegetett Gérard Rousselt, Navarrai Margit majdani udvari lelkészét. A királyné az üldöztetések idején a reformációt követők eredményes közbenjárója lett. Menedéket talált nála az 1523-ban feloszlott Meaux-i kör tagjai közül Jacques Lefèvre d'Etaples, Guillaume Briçonnet, Meaux püspöke, majd többek között Clément Marot is.³⁴ Az udvarában csoportosuló reformációt támogató társulás a szellemiség egyik francia középpontjává tette az udvart.³⁵

³⁰ BEZE: Kálvin élete (2004), 22.

³¹ STAM: Farels und Calvins Ausweisung aus Genf (1992), 209–228.

³² MCGRATH: Kálvin (1996), 112–113.

³³ REVENTLOW (Hg.): Epochen der Bibelauslegung (1997), 3., 41.

³⁴ LINK: Johannes Calvin (2009), 27.

³⁵ GRESCH: A hugenották története, hite és hatása (2008), 20.

Marie Dentièrre Navarrai Margithoz címzett levele feltehetőleg négyszáz példányban jelent meg.³⁶ Műfaja nyilvános levél. A genfi tanács a megjelenést követően hamarosan betiltotta az irat forgalmazását, és a terjesztőket börtönnel fenyegette. Ezzel kezdetét vette a cenzúra a reformálódó Genfben. Marie Dentièrre írását követően a 16. században egyetlen nyomtatott mű sem jelent meg női szerző tollából.³⁷

2.2. A levél tartalma

A levél három egységre tagolható. Marie Dentièrre Navarrai Margithoz írt nyilvános levelének bevezetésében lelkesen védelmébe veszi a teológia iránt érdeklődő hölgyeket. Saját véleményük kinyilvánítására és önálló gondolkodásra bátorítja őket, mielőtt a tévtanítók hálójába esnének. Mivel a nők nem prédikálhatnak a gyülekezetben, hitüket annál tudatosabban kell írásban kifejezni – véli a szerző. A levél tartalmával nemcsak a királynét, hanem minden hozzájuk hasonló helyzetben lévő hölgyet bátorít. Az üldöztetés veszélye ellenére is érdemes vállalni Isten szava hirdetését. Sőt bizodalmát is kifejezi az iránt, hogy a jövőben talán már elfogadják a női szolgálatot is.

A levél második része a nők egyházban és társadalomban betöltött szerepét vizsgálja. Tapasztalata szerint a legtöbb tanító, egyházi elöljáró, püspök és tudós a nők ellen szól. Elsődleges céljuk nem Isten szavának terjesztése, hanem gazdagáguk gyarapítása volt. Ezeknek a bölcs uraknak is szükségük van Isten szavára, ahogyan a nőknek, asszonyoknak is. Akkor ez utóbbiak miért ne magyarázhatnák maguknak Isten ígét.

A Szentírás is számos, Isten szavát hirdető nőt emel ki: Mózes anyja, Debóra, Rúth, Sába királynője, az Újszövetségből Mária, Erzsébet, a samáriai asszony, akiket Isten arra rendelt, hogy továbbadják szavát, tegyenek bizonyosságot Róla. A nők szerepének fontosságát kiemelő olyan férfiakat említ ellenpólusként a szerző, akik rossz szándékkal gátolni kívánták a Mindenható ügyét. Júdásra és a hamis prófétákra hivatkozik. Nem a nőket szeretné a férfiak elé helyezni, csak egymás mellett akarja látni a két nem képviselőit. Mivel Isten előtt nincs különbség az emberek között, azért női mivoltunk sem jelenthet hátrányt az Ő szolgálatánál.

Marie Dentièrre Navarrai Margithoz írt levele harmadik részében nyomatékosan kijelenti, hogy az evangélium üzenetének hirdetése nem egy férfitudósokból álló szűk kör kezében van. Ironikusan kérdezi: „*Két evangélium van? Egy a férfiaknak és egy a nőknek?*”³⁸ Ismételten Júdástól indulva a tévtanítókra keresztül a római katolikus tan hirdetőiig jut el. Polémiájának csúcspontján a reformált hitet veszi

³⁶ MCKINLEY: Epistle to Marguerite de Navarre (2004), 14.

³⁷ GRIFFITHS: Marie Dentièrre (2008), 145.

³⁸ ZIMMERMANN: Salon der Autorinnen (2005), 308.

védelmébe, valamint Kálvin és Farel Genfből történt kiűzetéséről ír. Itt található a válasz Navarrai Margit eredeti kérdésére. Az író nő védelmébe veszi a két reformátort, és hamis apostoloknak tartja a helyettük prédikálókat. Ezek a hamis apostolok a törökök, zsidók, hamis keresztyének, anabaptisták és lutheránusok.³⁹ A római katolikus egyházat nem említi ebben a felsorolásban – feltehetőleg Navarrai Margit iránt tanúsított tiszteletből.

A lutheri tanokat követők legnagyobb vétkeként az úrvacsora helytelen értelmezését tekinti a szerző. A consubstantiatio tanát elveti, és Farelt említi meg az úrvacsora helyes értelmezőjének, kiszolgálójának. Ezen a ponton megállapítható, hogy a sákramentum kiszolgáltatása körüli vita a levél szerzője szemszögéből is nyomós indok lehetett az elűzésnél.

A zsidó ceremóniákat párhuzamba állítja a római katolikus misével. Pál apostol tanítását említi alapigazsággként. (Róm 7,8) Nem a törvény igazít meg, hanem egyedül Isten kegyelme. A genfi író nő érvelése reformátori tanításon nyugszik: Krisztust állítja a középpontba, akinek kereszten hozott áldozata az egyedüli út az üdvösséghez. Nem létezik megigazulás Krisztus közbenjárása nélkül.

Ennek az igazságnak a hirdetése nem lehet csak a férfiak birtokában. Miért ne magyarázhatnák egymásnak a nők Isten ígését? Az író nő úgy érzi, hogy a női nem alsóbb rangúsága, megvetése ennek az oka. Nem különb a férfi a nőnél. Éles eszűen ismét a tévtanítókkal érvel, akik egytől egyig férfiak. A nőket ugyanúgy megilleti a kegyelem, mint a férfiakat, ezért az Írás magyarázásának joga is.

A levél feltehetőleg eredeti kézírata Párizsban, a Mazarine Könyvtárban 1994-ben került napvilágra, s szövege eltér a genfi Reformációtörténeti Múzeumban fellelhetőétől. Ez utóbbi végén található egy kiegészítés, amelyben Marie Dentièrre egy kis héber nyelvtant ajánl Navarrai Margit leányának, Johannának.⁴⁰ Beszámolója szerint ezt saját leánya, Marie Robert írta, és francia nyelven ki is nyomtatták. Erre azért van szükség, mert a betűket „sokáig elrejtették” a nők elől, akik az ismeretek és műveltség megszerzésével formálhatnak jogot a Szentírás magyarázására.⁴¹

2.3. Marie Dentièrre a nők egyházi szerepvállalásáról

A reformátorok részéről nem volt kérdés az igehirdető, az egyházat vezető ember neme. A nők társadalmi meghatározottsága a 16. században általában nem, csak kivételes esetekben tette lehetővé a társadalmi szerepvállalást. A nő elsősorban a család mozgatórugója, a háztartás vezetője, a gyermekek anyja. Marie Dentièrre

³⁹ Uo.

⁴⁰ III. Johanna, (Jeanne d'Albert) (1528–1572) a hugenották későbbi támogatója, szellemi vezére.

⁴¹ BRODBECK: *Dem Schweigen entronnen* (2006), 320.

igyekezett a reformálódó egyházban státuszhoz jutni és juttatni a hölgyeket. Korát jóval megelőzve úgy látta, az igehirdetés a nők körében női feladat is lehet.

Ő volt az első, aki hivatalosan helyet keresett és talált a reformálódó egyház szervezetében a nőknek. Nem elégedett meg kizárólag „nőkre szabott feladattal” (l. diakónia, vendéglátás). Amit a férfiak nem tudnak, amire nem képesek, azt kell a nőknek tenni. Egyenrangúak vagyunk: „*Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő.*” (Gal 3,28)

A társadalmi életben való részvétel egyik kulcsa a képzettség, ez a nőkre is vonatkozik, így elengedhetetlen a megfelelő műveltség megszerzése. Marie Dentièrre tudta, hogy ezt pótolni kell, ezért leányai képzésére is nagy hangsúlyt fektetett.⁴²

Isten tervében a nőknek mindig volt helye. Marie Dentièrre szerint a prédikálás szolgálatában is szerepet vállalhatnak. Magatartása kitartással, merészséggel jellemezhető, erőteljes és magabiztos hangon írt. Kihívás és túlélés volt a sorsa. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a genfi reformációban betöltött szerepét, rászolgált arra, hogy megismerjük. Ki rejtőzik a név mögött? A reformáció genfi emlékművén található egyetlen női név mögött? Egy lelkeszeleség, a genfi reformáció szemtanúja, munkálója és munkatársa, Kálvin kortársa, kritikus és jó ismerőse, egy református író, aki a nők körében még a nők által történő igemagyarázást is elképzelhetőnek, természetesnek tartotta. Nem egyházvezetői pozícióra tört, esetleg tanácsi székre, csak Isten igéjének ismeretében és hirdetésében kívánt nagyobb szerepet magának és a társadalom az iránt érdeklődő és fogékony női tagjainak.

3. Egy igen hasznos levél (részletek)

*Marie Dentièrre levele Navarrai Margithoz (1539)*⁴³

Amit Isten nekünk, nőknek kinyilvánított, éppen úgy nem kell elrejtenuk a földbe, mint a férfiaknak. (Mt 25,14–30) Jóllehet nem megengedett számunkra a prédikálás nyilvános gyűléseken és a templomban (1Kor 14,24), de nincs megtiltva az, hogy írjunk, és szeretetben intsük a másikat. Nemcsak Önnek akartam, hölgyem, címezni ezt a levelet, hanem minden fogságban tartott asszonyt arra szeretnék bátorítani, hogy ne féljenek attól, hogy országukból, családjuktól, barátaiktól elüldözik őket, ahogyan engem is Isten szava miatt száműztek. Mindenekelőtt a szegény fiatal asszonyokat bátorítanám, akik az igazságot szeretnék megismerni és hallani, akik nem tudják, melyik utat, melyik ösvényt válasszák. Ne szenvedje-

⁴² Korábban említett, héber nyelvtankönyvet író leánya, Marie Robert tanulmányaival és érdeklődésével Jean Raymond Merlin (1510–1561) lausanne-i hebraista érdeklődését is felkeltette, akinek később a felesége lett.

⁴³ A fordítás alapjául szolgáló német–francia nyelvű biliguális kiadás megtalálható: BRODBECK: Dem Schweigen entronnen (2006), 314–320.

nek, és ne gyötrődjenek tovább, hanem örüljenek, vigasztalódjanak, és az igazság útját kövessék, ami Jézus Krisztus evangéliuma. (Anm.1) Mindezeket a mai napig titokban kellett tartani, és az ember (leánya) nem mert szólni. Úgy tűnt, hogy a nők a Szentírást nem hallhatják és nem olvashatják. Ez a legfőbb ok, ami engem arra készítetett, hölgyem, hogy írjak Önnek, bízva Istenben, hogy a nőket mostantól fogva többé nem vetik meg, ahogyan azt a múltban tették.

Miért fél az udvarában élő bíborosoktól és püspököktől? Ha Isten vele, kicsoda ellene? (Róm 8,31) Miért nem veszi rá őket, hogy ügyüket a világ elé tárják? Olyan sok doktor, tudós, magas rangú egyházi képviselő, olyan sok egyetem van, akik ellenünk, szegény nők ellen szólnak, a világ mégis visszautasítja és megveti őket. Kérem, miért szolgálja őket? Ha dolgaikat nem mint jó, Istentől elrendelt ügyet képviselik, elviseli, hogy intézkedjenek Ön felett? Mi ennek az ellenkezőjét tartjuk, ezért kérem, bizonyítsa be. Ellátja és gazdaggá teszi őket – átkozottak –, kincsesládájukat megtölti azért, mert udvarolnak Önnek? Nem Isten akaratának dicsőségére teszik, hogy prédikálják és kijelentsék az Ő szavát, hogy megmutassák Önnek is a helyes utat, hogyan éljen és járjon az ember, és hogyan álljon ellen azoknak, akik Isten tiszta igéje ellen szólnak és cselekszenek? Bizonyosan így van (+). Úgy tűnik, hogy Önt csak arra használják, hogy diadalmaskodjanak, táncoljanak, dorbézoljanak, iganak és lustálkodjanak. Ezek szent Pétertől távol álló dolgok, aki azt akarta, hogy szeplőtelenek legyünk (2Pét 3,14) és mindenkor készen álljunk hitünk védelmére.

Kérdezem: Jézus nem ugyanúgy meghalt a szegény tudatlanokért és ostobákért, mint a borotvált és kopaszra nyírt püspöki sapkát viselő urakért? Azt mondja az Írás: menjetek és hirdessétek evangéliumomat a bölcs uraknak és nagy doktoroknak? Nem azt mondja, hogy mindenkinek? (Mk 16,15) Két evangéliumunk van? Egy a férfiaknak és egy a nőknek? Egy a bölcseknek és egy a bolondoknak? Nem egyik vagyunk az Úrban (Gal 3,28), kinek a nevében megkeresztelkedtünk? Pál, Apollós, a pápa vagy Luther? Nem Jézus Krisztus nevében? (1Kor 1,12kk; 3,5kk)

Ne vádoljanak minket sem azzal, hogy vakmerően és önhitt módon az igazság rágalmozói és ellenségei vagyunk, sem azzal, hogy a nők különösen arcátlanok, amikor egymásnak a Szentírásról beszélnek [...] mindennek előtt, mert a Szentírás többeket dicséretesen említ jámborságuk és magatartásuk, tetteik és példájuk miatt, valamint hitük és tanításuk végett. Sára és Rebeka, vagy az Ószövetség sok példája közül Mózes anyja, aki az uralkodó parancsa ellenére meg merte óvni fiát, és kieszközölte, hogy a fáraó házába kerüljön, ahogyan azt a 2Mózes 2 részletesen elmondja. Debórát sem lehet figyelmen kívül hagyni, aki a bírák idejében irányította Izraelt (Bír 4). Kérdezem: El lehet-e ítélni Rúthot, jóllehet a női nemhez tartozik, a könyvében leírt történet miatt? Nem gondolom, hiszen még Jézus nemzetségtáblázatában is megemlíti (Mt 1,5). Milyen bölcsesség birtokában volt Sába királynője, aki nemcsak az Ószövetségben kerül említésre, hanem Jézus további bölcsékkel együtt is megnevezi őt (Mt 12,42; Róm 10).

Ha a nők körében megtapasztalható kegyelemről akarunk beszélni, annál nagyobb kegyelemben földi élőlény nem részesült, mint Szűz Mária, Jézus anyja, aki Isten fiát hordozta (Mt 1,18–25). Isten kegyelme Erzsébet életében sem volt kicsiny, aki Keresztelő János anyja. Csodálatos módon történt fia fogantatása, jóllehet már nem volt termékeny (Lk 1,5–25). Ki lehetne nagyobb prédikátor a samáriai asszonynál, aki nem szégyellt prédikálni Jézusról és igéjéről. Az egész világ előtt hitvallást tett, és továbbadta, amit Jézusról hallott, hogy Isten lélek, és igazságban kell őt imádni (Jn 4,23kk). Hol van az, aki azzal dicsekedhet, hogy Jézus feltámadása titkának első bizonyítékát megtapasztalta? Mária Magdolna az, akiből Jézus hét ördögöt űzött ki. (Jn 20,14; Lk 8,2) És a további asszonyok, akiknek angyalán keresztül először nyilatkozott, és nem férfiaknak, és azzal bírta meg őket, hogy mondják el, prédikálják, hirdessék másoknak is. (Mt 28,1–8) Mindegy, mennyi tökéletlenség adatott az asszonyoknak, a férfiakkal együtt őket sem zárta ki Isten (az igehirdetés szolgálatából).

Miért szólnak akkor az asszonyokról oly sok rosszat? Soha nem volt olyan nő, aki elárulta Jézust, az egy férfi volt, nevezetesen Júdás. (Mt 26,20–25,47) Kik azok – kérdem Önt [Navarrai Margitot] –, akik oly sok ceremóniát, tévhitet, hamis tant találtak ki, koholtak ezen a földön, ha nem a férfiak? És ők vezetnek tévútra [csábítják el] a szegény nőket. Soha nem mondták nőre, hogy hamis próféta, és soha nem tévesztett meg nőt hamis próféta. Semmi esetre sem szeretném ezzel némely asszony túlzott gonoszságát igazolni. Egyáltalán nem létezik semmiféle ok, hogy ebből egy általános érvényű, minden kivételt nélkülöző szabályt vonjunk le, ahogyan ezt naponta, minden dolgában megteszi Faust⁴⁴ a gúnyolódó Bucolicájában.⁴⁵ Ha ezt látom, nem tudok hallgatni, főleg akkor, amikor tapasztalom, hogy az emberek jobban ajánlják és használják őt, mint Jézus evangéliumát, amit nekünk [nőknek] tiltanak. És ezt a mesemondót az iskolákban igazán jónak tartják. Ha Isten néhány jó asszonyt kegyelemben részesített, és a Szentírásból valami szentet és jót jelentett ki számukra, miért ne merészelhetnék azt másoknak megírni, mondani vagy magyarázni – az igazság rágalmozói miatt? Oh! Nagy bátorság lenne megakadályozni őket, számunkra pedig örültség elásni Istentől kapott talentumainkat (Mt 25,14–30), ami minket kegyelméből a végidőig óvni fog (vö. Jel 2,10). Ámen

⁴⁴ Johannes Faust (kb. 1480–1536/40).

⁴⁵ Pásztori költészet.

Felhasznált irodalom

- DENTIÈRE, M.: La guerre et délivrance de la ville de Genesve de fidèlement faite et composée par un Marchand demourant en icelle (1536), in *Memoires et documents publiés par la Siciète d'histoire et d'archéologie de Genève*, 20, 309 – 383. Angolul uo. Charles Schuchardt fordításában.
- RODOLPHE, P.: Calviniana rarissima du fonds Jean Louis Mérard à la Bibliothèque Municipale de Lunel, in *Études Théologiques et Religieuses* 54/1, 1979.
- ACKLIN-ZIMMERMANN, B.: „Haben wir zwei Evangelien, eines für Männer und eines für die Frauen?” – Marie Dentièr, in Domröse, S.: *Frauen der Reformationszeit*, Göttingen, 2010, 304–313.
- BEZE, T.: *Kálvin élete*, Budapest, 2004.
- BONIVARD, F.: *Chroniques officielles de Genève*, Genf, 2001.
- BRODBECK, D.: *Dem Schweigen entronnen – Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts*, Würzburg, 2006.
- DOUGLASS, J. D.: *Women, Freedom and Calvin*, Philadelphia, 1985.
- GRAESSLÉ, I.: *Vie et Légendes de Marie Dentièr*, Bulletin du Centre Protestant d'Études, Genève, 2003.
- GRAESSLÉ, I.: Marie Dentièr – Ein weiblicher Beitrag zur Reformation, http://www.efs.ch/fileadmin/efs/Publikationen/Standpunkte/Standpunkt_Marie_Dentiere.pdf.
- GRIFFITHS, L. C.: Marie Dentièr – die Genfer Reformation in weiblicher Perspektive, in *Hugenotten*, 72, 2008/4, 142– 147.
- GRESCH, E.: *A hugenották, története, hite és hatása*, Budapest, 2008.
- HAMMANN, G.: Farel, in *4RGG* 3 (2000) 35.
- HAMMANN, G.: Froment, in *4RGG* 3 (2000) 387.
- HEUSSI, K.: *Az egyháztörténet kézikönyve*, Budapest, 2000.
- KLAUS, C., F.: *The Short Chronicle: A Poor Clare's Account of the Reformation of Geneva*, Chicago, 2006.
- KIRSI, S.: *Women and the Reformation*, Blackwell Publishing, 2009.
- LINK, C.: *Johannes Calvin: Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche*, Zürich, 2009.
- MCGRATH, E. A.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, 1996.
- MCKINLEY, M., B.: *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, Chicago, 2004.
- NIELSEN, M.: Marie Dentièr, URL: www.reformiert-info.de/3565-0-5-3.html.
- REVENTLOW, G., H. (Hg.): *Epochen der Bibelauslegung*, 3. kötet, München, 1997.
- STAM, F. P.: *Farels und Calvins Ausweisung aus Genf am 23. April 1538*, ZKG, 110, 1992/2, 209–228.
- ZIMMERLI-WITSCHI, A.: Der Beginn der Reformation in Genf – Jeanne de Juisse, in Domröse, S.: *Frauen der Reformationszeit*, Göttingen, 2010, 279–284.
- ZIMMERMANN, M.: *Salon der Autorinnen: französische dames de lettres vom Mittelalter bis zum 17. Jahrhundert*, Berlin, 2005.

P. Szalay Emőke

Gótikus kelyhek egyik jellegzetes formai változata – a kápolnanódusú kehely

Az első és máig egyetlen ötvösjegy-katalógus szerzője, Kőszeghy Elemér szerint a régi magyar ötvösség a magyar múlt egyik legnagyobb dicsősége, a 14–15. század, a gótika időszaka pedig a magyar ötvösség fénykora.

Az ötvösművek emlékanyagát elsősorban anyaguk értékes volta miatt az elmúlt századok nagyon megritkították. Bár az előző román stílushoz képest a gótika korából jóval nagyobb számú emlékanyag maradt fenn, ennek ellenére nagy jelentősége van minden egyes tárgynak, amely közelebb visz bennünket ezen kor művészetéhez.

A 19. század utolsó negyedében, amikor a múlt tárgyi emlékei felé irányuló érdeklődés a figyelem előterébe került, az ötvösművészeti kiállításokon a gótikus kelyhek sora szerepelt. Ez felkeltette a tudományos érdeklődést is.

A művészeti stílusokban az építészet meghatározó szerepet játszik, ez különösen erős a gótikában. A 14. század végén az architektonizálás megfigyelhető az ötvösségben is. Ennek első látásra feltűnő jele, hogy a díszítésben egyre fontosabbá válnak az építészeti elemek. A 15. század elején ezek a különálló elemek hamarosan összefüggő miniatűr épülethomlokzatokat mintáznak. Összefonódó árkádok számárhátíves motívumsort alkotnak, mintegy a gótika jellemzőjeként annak példájára, hogy „*az anyag maga egyre kevésbé lényeges: hiszen azért van, hogy legyőzzék*”.¹

A 15. század folyamán az építészeti elemeknek egyre nagyobb szerepe lett, sokasodásuk olykor zsúfoltságra vezetett. Legjellegzetesebb megvalósulásuk a számárhátíves fülkéből kialakított nódusz, amelynek gazdagságát tovább fokozza, hogy olykor szobrokkal is díszítették. Ilyenek a kápolnanódusú kelyhek, monst-

¹ MAROSI: Gótika (2001), 171, 193.

ranciák, oltárkeresztek. A típus legszebb, legdíszesebb példánya Suki Benedek kelyhe, amely 1437–39 között készült.²

A gótikus kelyhek készítési helyének és idejének meghatározása a többi ötvöstárgyhoz hasonlóan nagy feladat elé állítja a kutatókat, melynek során több különböző forrás adatait használhatnánk fel. Közülük az első a tárgyakon található felirat. A feliratok azonban nem egyértelműek. Ha az ajándékozást örökítik meg, ez nem mindig esik egybe a készítés idejével, hiszen egy ötvösmunka korábban is készülhetett, mint amikor ajándékozták. A másik felirattípus a liturgikus használattal kapcsolatos. A korai ötvösműveken azonban liturgikus feliratokkal is alig találkozunk, illetve gyakran azonosak a szövegek.

Az ötvösművészet területén a kor meghatározásához a másik adatcsoport a mesterjegy lehet. Készítő mesterre utaló jelzéseket az iparművészet más területén is találhatunk. Az ötvösművészetben jelzések nagyobb számban fordulnak elő. Ezek eredetileg nem mesterjegyek voltak, hanem a nemesfémtartalom igazolására szolgáltak. Az ezüstből készült munkákat értékük biztosítása érdekében kezdték jelzéssel ellátni. Megjelenésük Európa-szerte összefüggött az ötvöscéhek létrejöttével.³

A 14. században már hazánkban is kezdtek megjelenni az ötvöscéhek kezdeményei, e korból maradtak fenn az első mesterjegyek tekinthető jelzések. Ezekkel kapcsolatban újabb problémák elé kerül a kutató, ugyanis annak ellenére, hogy történeti forrásokból ismerünk mesterneveket, a jelenleg ismert legkorábbi jelzéseket eddig nem sikerült mesterekhez kapcsolni.

Először Róth Viktor foglalkozott részletesebben a gótikus kelyhekkel az erdélyi száz év evangélikus templomokban megőrzött darabok bemutatása révén. Az általa felsorolt 23 gótikus kehely között három hasonlót találunk, amelynek nódusza ún. kápolnanódusz.

Az első kelyhet, a kőhalmi gyülekezetét 1400 körülre datálta. Az erdélyi kelyhek között elszigeteltnek tartotta, *„nem ismerünk más művet, melyet vele össze lehetne hasonlítani”*. Tanulmányának címére utalva – Az egyházi kehely történeti fejlődése Erdélyben – közölte, hogy ez a legrégebbi kehely, amelyen kuppattartó előfordul, és amelynek nódusza gótikus kápolna.⁴

A kehely részletes leírása során megjegyzi, hogy *„a noduskápolnák kecses, felfelé törekvő finom alkotások, velők szemben a kőhalmi kehely nodusa súlyos, görnyedt: a széles ablakok nem gót stílusúak: a szélességnek az egyes oldalak magasságához való viszonya kedvezőtlenül eltolódott.”*⁵

A másik két kápolnanódusú kelyhet, a keresdit és a szelindekit a 16. századra datálja. Ezek már valóban égbenyúló gótikus épületet formálnak, de erről az a véleménye, hogy külföldi példák átültetései, Erdélyben ilyen magas gótikus épületek

² DÁVID: Magyar egyházi gyűjtemények kincsei (1981), 45. kép

³ KŐSZEGHY: Magyarországi ötvösjegyek (1934), XV–XVII.

⁴ RÓTH: Az egyházi kehely (1913), 103.

⁵ Uo.

nem voltak.⁶ Később kiegészíti a gótikus kelyhek felsorolását a szentpéteri kehelylyel, amely inkább a kőhalmi zömök nódusra emlékeztet.⁷

Következőként Gerevich László foglalkozott a 15–16. századi kelyhekkel díszítésük szerint osztályozva őket. Szerinte kronológiailag az első csoportot sodronyzománcos kelyhek alkotják, amelyek már a század első felében feltűnnek. Második igen jelentékeny a filigránnal és bőrtűvel díszítettek csoportja, melyek a század második felében jelennek meg. A következő csoport a trébelt vagy öntött lomb és virágdíszes kelyhek.⁸ Ezután említi a korábbi időből származó mérműves kelyheket. Ez a típus véleménye szerint Magyarországon nem fejlődött egyénivé, de számos képviselője van. Bár a mérműves elem szerint majdnem minden kelyhen előfordul, egységes típusnak a tornyos nódusz tekinthető – jelenti ki. Ez a változat szerinte a 16. században már ritkán fordul elő.⁹

Figyelmet érdemlő a kehelytalp kialakításával kapcsolatos véleménye, mely szerint a hatkaréjos talp a 14. században felbukkan és még a 16. században is él. „A XIV. században kialakuló talpszegély alá magas sima vagy lapos és kihajló díszített talpperem kerül” – írja.¹⁰

A kelyhek készítése idejének és helyének meghatározásában további díszítőelemek is adhatnak újabb támpontokat.

Először Róth Viktor utalt arra, hogy „[...] a középkori ötvöstárgyakon sok esetben használtak olyan díszítőelemeket, amelyeket verőmintával készítettek, [...] ezek tartós volta miatt az ötvösműhelyeknek öröklődő szertáraiban voltak”.¹¹

A közelmúltban Beke László hívta fel a figyelmet, hogy „a XV. század második felére már bizonyos díszítőelem (kelyhek öntött talpperem áttörései, kosárpártái) egyes műhelyekben sorozatgyártásban, sőt exportban is készülhettek, így más ötvösök munkáihoz is alkalmazhatták őket. Ilyen jellegű műhelykapcsolatokat feltételezhetünk Erdély és Felvidék között.”¹²

A sokszorosított díszeknek az ötvösségben játszott fontosságára Marosi Ernő is külön utal megemlítve, hogy az ékszerek mellett nagyra becsült ezüstkészletek előállításában is nagy szerepet játszott ez a technika, amelyhez verőtüveket használtak. „Nagyarányú ötvös produkcióról vallanak az [...] egyszerű, széles, rendszerint karéjos talpú [...] kelyhek, cibóriumok.”¹³

A jelenkorban Rákossy Anna fogalmazta meg, hogy a román korról összehasonlítva jelentékeny számú gótikus kehely készítőjét, készítése helyét szinte lehe-

⁶ Uo. 11–12. kép

⁷ RÓTH: Kunstdenkmaler (1922), 63. tábla, 161. tárgy.

⁸ GEREVICH: Középkori budai kelyhek (1945), 360–361.

⁹ I. m., 362.

¹⁰ Uo.

¹¹ RÓTH: Az egyházi kelyhek (1913), 106.

¹² BEKE: Sodronyzománcos emlékek (1980), 17.

¹³ MAROSI: Gótika (2001), 126.

tetlen azonosítani. Ha közelebbit szeretnénk megfogalmazni az előbb említett vonatkozásokban, csak a fennmaradt tárgyak összevetésével, a díszítőmotívumok elemzésével tehetjük.¹⁴

A következőkben ennek a viszonylag kis számban fennmaradt gótikus kehelyformának, az ún. kápolnanódusú kelyheknek egyik példányát mutatjuk be.

1995-től kezdődően végezzük a határon túli és határon belüli református gyülekezetek tárgyi emlékeinek felmérését.¹⁵ Két évtizedes munkánk során több mint 40 darab 15–17. századi gótikus kelyhet tártunk fel, ezek közül egyetlen példány készült kápolnanódusszal.

Kutatásunk kezdetén, 1995 őszén találtuk ezt a kelyhet a kárpátaljai Beregi Református Egyházmegye Bene egyházközségének templomi felszerelési tárgyai között, mint a gyülekezetnek a mai napig használt egyetlen úrasztali poharát.¹⁶

A benei református egyházközségnek első, név szerint ismert lelkipásztora Nagyszekeresi Domokos volt 1576-ban, aki Isten gyülekezete benei és kovászlói pásztorának nevezi magát. A gyülekezet az elmúlt évszázadok során folyamatosan létezett.¹⁷

Felmerül, hogy egy gótikus kehely hogyan lehet használatban egy évszázaddal később létrejött gyülekezetben. Ennek magyarázatát az 1561–62 között tartott debrecen–egervölgyi zsinatnak az Az úrvacsoráról szóló részben a szertartási tárgyakra vonatkozó Az úrvacsora edényei c. fejezetében találhatjuk meg: *„Az írás ívó eszköztől vagy pohárról emlékezik. Tehát mindennemű edényeket, akár üveg, akár fa, vagy arany, ezüst és cserép legyenek, vagy rézből és bármiféle ércből készültek, elfogadunk, csak a visszaélés, fényűzés, babona és botrány legyenek eltávoztatva. A pópista kelyheket, tányérokat elvetjük a babonás visszaélés miatt.”*¹⁸

A poharat érintő jelenlegi legkorábbi írásos adat a Tiszántúli Református Egyházkerületben 1808–1809-ben elvégzett összeírás sok támpontot nem jelentő fel-

¹⁴ RÁKOSSY: A sokszorosítás (2009), 145.

¹⁵ A kutatást 1995-ben a Magyar Református Egyház Zsinatának támogatásával kezdtük Kárpátalján. Az Országos Tudományos Kutatási Alapprogram az évtizedek során a következő támogatásaival tette lehetővé a felmérés folytatását; Határon túli református gyülekezetek tárgyi emlékeinek felmérése 1998–2001 [34.387]; Szlovákiai magyar református gyülekezetek tárgyi emlékeinek felmérése 2002–2006 [37.347]; Egyházi emlékek felmérése a Kárpát-medencében 2007–2012 [68.849]; Szlovákiai magyar református gyülekezetek tárgyi emlékeinek felmérése 2008–2013 [78.847]; Egyházi emlékek felmérése a Kárpát-medencében 2013–2017 [109.852]. Támogatta munkánkat a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház és a Rákóczi Szövetség is.

¹⁶ Közölve tárgyleírással: Magyar Református Egyház Javainak Tára II. Beregi Egyházmegye I. 63–64., rövid bemutatása: P. SZALAY: Ötvösművek (2002), 12–13.; P. SZALAY: XV–XVII. századi kelyhek (2003), 264. Ekkor még kassai eredetét vettem fel. Legutóbb P. SZALAY: Református (2013), 50., 206., 75–75a. kép.

¹⁷ Magyar Református Egyház, II. 2., 62.

¹⁸ KISS: A XVI. században tartott zsinatok (1882), 52.

jegyzése, amely a szokásos vizitációs jegyzőkönyvekhez képest is igen szűkszavú, mondhatni semmi felvilágosítást nem jelent: „*Pohár egy ezüst, arannyal futtatott.*”¹⁹

A benei kehely a gótikus kelyhek összes sajátosságával rendelkezik. Az ezüsből készült, teljes felületén aranyozott munka hatkaréjos talpát vízszintes talpperem övezi. A talpszegély függőleges, kereszt alakban áttört sáv. A talp hirtelen megy át a hatoldalú csonka gúla talpszárba, amelyet felül tagolt, hornyolt gyűrűsoros elem zár (1. kép).

A nódusz hatoldalú kápolna. Hat kis számárhátíves fülke emelkedik egy-egy fordított állású háromszög alakú lemezen, felületüket vésett vonaldíszítés teríti. A fülkék oldalai háromkaréjos metszésűek, a csúcsív külsején apró lángnyelvek, tetején kereszttrójsa. A fülkék között kis tornyokkal ékesített támpillérek. A kápolnanódusz öntött elemei finoman formáltak, az egyes fülkék felső részén az ablakok mérműveihez hasonló karéjos áttörések láthatók. A fülkék közötti hengeres oszlopocskák felülete tagolt, gyöngyös felületű, sodronyos. A fülkék alján négytagú fogazott párta (2. kép).



1. kép: Kehely, Bene



2. kép: Kehelyrészlet, Bene

¹⁹ SZABADI (szerk.): „Mellyet még az régi atyáink...” (2001), 28.

A száron felül a tetőzet rézsútos, majd a hatoldalú felső szárgyűrű következik, amelynek négyzetes oldalai a keskeny keretező sávot leszámítva poncolt alapúak, bennük vésett négyszirmú virágok szögletes szirmuk csúcsára állítva.

A rézsútosan emelkedő kupa öblös alja alacsony kuppakosárban ül, amely két, csak a körvonalakat mutató, domború fordított pikkelysorból, karéjokból áll, majd vízszintes domború gyűrű fölött hasonlóan áttört karéjos záródású.

Mivel a benei kelyhen nem utal semmi jel a készítési idejére és helyére, semmilyen felirat, illetve jelzés nincs rajta, csak a fentebb említett módon, a formai és díszítésbeli elemek aprólékos összevetésével tehetünk kísérletet további feltételezések felállítására.

A talpból kiindulva a viszonylag széles, vízszintes talpperem korábbi kelyhekre jellemző. Hasonló megoldásokat láthatunk a Nemzeti Múzeumban őrzött Kolba Judit által közölt 6. ismeretlen és 7. borsai kelyhen.²⁰ Mindkettőt a 14. század végére datálja. Két további hasonló kehely már véleménye szerint a 15. század első felében készülhetett.²¹ A benei kehely talpszegély sávjának díszítése, a kereszt alakú, alul hornyolt résszel záruló áttörése a többi hasonló kehelynél láthatóan szerényebb.²²

A talp felső részén jelenleg díszítés nem található, de nincsenek arra utaló nyomok sem, hogy egykor bármit is illesztettek volna rá. Ez megint nem egyedülálló, a Nemzeti Múzeumból közölt kelyhek között több ilyet láthatunk.²³

A kehely legfontosabb része a nódusz, amely itt kápolna alakú. A jelenleg ismert anyagban a gótikus kelyheken viszonylag kis számban megjelenő kápolnanóduszok más liturgikus tárgyakon is láthatók, jelentősebb számban úrmutatókon, monstrenciákon és oltárkereszteken.

Az Eva Toranova által közölt felvidéki anyagban a 15–16. századi monstrenciák szinte mindegyike kápolnadíszes.²⁴ Közülük a pozsonyi monstrenca kápolnanóduszához hasonlíthatjuk a benei kelyhet, természetesen annál sokkal egyszerűbb kivitelben.

A Nemzeti Múzeum korai egyházi emlékanyagában egyetlen gótikus kehely mellett a 15. századból két úrmutató talpát díszítik kápolnák, mindkettő a 15. század első felére datált.²⁵ Közülük a 96. képen látható szendrői úrmutató kápolna megoldásához áll közel, a fülkék számárhátívei a kis lángnyelvekkel, az egész elem felső csonka gúla alakú tetőzetével mutat hasonlóságot. Kolba Judit az általa a gótikus ötvösművészetünk egyik kiemelkedő alkotásának tekintett monstrenciát a királyi műhely nagy gyakorlattal rendelkező, de ismeretlen mesteréhez kapcsolja.²⁶

²⁰ H. KOLBA: *Liturgische* (2004), 9–30., 122., 16–17., 19. kép.

²¹ I. m., 32–33., 12–13. kép.

²² I. m., 12. tárgy.

²³ I. m., 12., 15., 16., 19. kép.

²⁴ TORANOVA: *Zlatnistvo* (1983), 22–26. kép.

²⁵ H. KOLBA: *Liturgische* (2004), 95–96. kép.

²⁶ I. m., 69.

A kápolnanódusz talán legközelebb a tornai kehelyhez áll, bár természetesen ennél szerényebb kivitelben. A kápolna kialakításában a fülkék lángdíszes ívei, oldalaik karéjos metszése, valamint a felül lévő tetőrész hatoldalú csonka gúla megoldása mutat erős hasonlóságot. E különleges ötvösmunka 1409–1435 között készült Budán Özdögei Besenyő Pál szlavón-horvát bán, Luxemburgi Zsigmond kormányának tagja és a Sárkányos rend egyik alapítója megbízásából.²⁷

Ha a nádusz egyes részeit vesszük vizsgálat alá, először az összes alkotóelem közül a legritkábbat, a fülkék alján lévő háromszög alakú vésett díszítésű lemezeket vizsgáljuk meg. A jelenleg ismert anyagban egyetlen, erdélyinek tartott ötvösmunkán láthatjuk, a fogarasi egyház egyik kelyhén ugyanilyen lefelé álló háromszögek zárják alul a kápolnácskát.²⁸

Az építészeti elemek közül a kápolnákat közrefogó támpilléreknek ismerjük egyszerűbb szögletes elemekből kialakított változatát, ilyen egy kőszegi kehely 1486-ból.²⁹ Az általunk ismert kápolnanóduszú kelyheken általában díszesebb megoldásúak a támpillérek, ilyen a benei kehely is.

A fülkék alján látható négytagú fogazott pártához is sorolhatunk analógiákat. Ilyen egyszerű fogazást az erdélyi kőhalmi kelyhen figyelhetünk meg, amelyet Róth Viktor, mint fentebb említettem, a legrégebb kuppakosarú, illetve ugyancsak legrégebb kápolnanóduszú kehelynek tartott. Ezzel a kehellyel azonban más rokonságot nem fedezhetünk fel, ugyanis a kápolnácska a benei kelyhen sokkal részletgazdagabb.³⁰

Hasonló fogazott pártázat megjelenik a győri Csupor Demeter-kehely szárgyűrűjén, amelyet a rajta lévő címer alapján az 1466–1481-ig működő győri püspökhöz kapcsol Kolba Judit, meghatározva ezzel lehetséges készítési idejét. Készítési helyét illetően egy, ugyancsak Győrben lévő másik kehellyel együtt szintén a budai királyi műhely termékének tekinti.³¹

A felső szárgyűrű lapjain látható finom rajzú, négyszirmú gravírozott virág hasonlót a pogácsanóduszos rotuluszainak díszítései között fedezhetjük fel.³² Mind-egyiket a 15. század közepére datálják.

Utoljára a kuppát vesszük vizsgálat alá. A kuppakosár pikkelyes megoldásához hasonlót szintén találunk a Nemzeti Múzeum anyagában. Egy aranyozott rézkehely kuppakosarának pikkelyezése felső állású, míg a benei kelyhen inkább karéjsoroknak tekinthetjük ezeket az elemeket. Az előbbi kelyhet Kolba Judit a Mátyás-kori ötvösség egy jellegzetes csoportja egyik korai darabjának tartja.³³

²⁷ MAROSI: Gótika (2001), 157., 187. kép; ÖTVÖS NAGY: Ötvösművészet (2011), 180., 8. kép.

²⁸ KLUSCH: Siebenbürgische (1978), 66. kép.

²⁹ DÁVID: Magyar egyházi gyűjtemények kincsei (1981), 48. kép.

³⁰ RÓTH: Az egyházi kehely (1913), 102–104., 4. kép.

³¹ H. KOLBA: Gótikus kelyhek (1973), 2. kehely 315–318., 5. ábra; 4. kehely 317–318.

³² H. KOLBA: Liturgische (2004), 16–17–18. kép.

³³ I. m., 44., 32. tárgy.

Mindezen formai és díszítésbeli analógiák alapján felvetjük, hogy a benei kehely mindenképpen a 15. században készülhetett. A század első felére, illetve középső harmadára egyaránt utalnak jelek. Viszonylagos díszítésbeli szerénysége ellenére megállapíthatjuk, hogy harmonikus, részleteiben is arányos munka, amelynek mestere jó kezű ötvös lehetett. A felsorolt hasonlóságok alapján esetleg felvetjük, hogy talán a budai ötvösség egy szerény terméke.

A kehely fülkéinek alján a pártázathoz hasonló kis elemek már a 19. század során felkeltették a figyelmet. Bereg megye monográfusa, Lehoczky Tivadar a következőket jegyzi fel róla a település, a templom és a klenódiumok leírása során: *„A templom több régi és díszes művezetű drágaságokkal bír: ilyenek a reformáció előtti korból származó, arannyal befuttatott, régi talpas ezüst ostyatartó (cibórium), melynek fogójánál a tizenkét apostol párosával, tiszta aranyból öntve hat fülkeszerű üregbe helyezve, melyek azonban most már hiányoznak.”*³⁴

A leírás arról árulkodik, hogy már a 19. század utolsó negyedében – Lehoczky munkája az 1880-as évek elején készülhetett, első megjelenése 1881–1822 volt – felismerték, hogy különleges darabról van szó. Ez az egyetlen templomi edény, amelyhez a megye településeinek ismertetése során magyarázatot fűz a szerző. Leírásához hozzá kell tennünk, hogy a benei kehely bizonyosan nem cibórium volt, ezen használatának ellentmond a kupa kialakítása, gömbölyűsége ellenére viszonylag keskeny alja, hanem bizonyára eredetileg is kehelyként szolgált.

Egy korábbi munkában azt feltételeztem az üres fülkékről és az aljukon látható pártáról, hogy amennyiben valóban apostolokat ábrázoló szobrocskák voltak a fülkékben, akkor azokat nem véletlenül, hanem tudatosan távolították el, így tették alkalmassá az edényt a református úrvacsora kiszolgáltatására.³⁵

A kápolnanóduszokon a fülkékben ritkán fordultak elő szobrok, legtöbbjük inkább az ablakok osztását mutatja. Kivételnek a híres Suk Benedek kelyhe tekinthető, amelynek szárán és kápolnanóduszában harminc kis számárhátíves fülkében szentek és angyalok öntött szobrocskái láthatók.³⁶ Az eredetileg a gyulafehérvári székesegyháznak adományozott kelyhet kolozsvári ötvös munkájának feltételezik. A kis szobrocskákkal díszített náduszok inkább a monstranciák között fordulnak elő, amelyek nagyobb méretű tárgyak voltak.

Abból kiindulva, hogy a benei gyülekezet őrzi ezt a különleges kelyhet, kísérletet teszünk – legalább is feltételezés szintjén – Benébe kerülése körülményeinek körüljárására.

Bene Beregszászhoz közeli, az egykori Bereg megyében fekvő település. Már az Árpád-korban lakott hely volt, 1269-ben említik először. A 14. században népes hely lehetett, a pápai tizedjegyzékben szerepel. Temploma a 14. század második

³⁴ LEHOCZKY: Bereg vármegye (1996), 448.

³⁵ P. SZALAY: Ötvösművek (2002), 13.

³⁶ DÁVID: Magyar egyházi gyűjtemények kincsei (1981), 55. kép; MAROSI: Gótika (2001), 175–176., 208. kép; ÖTVÖS NAGY: Ötvösművészet (2011), 226. kép, 227–238. kép.

felében épült. Bereg megyében Hunyadi János jelentős területek birtokosa volt, a munkácsi uradalom halála után özvegyére, Szilágyi Erzsébetre szállt, aki haláláig, 1484-ig birtokolta.

1461-ben Szilágyi Erzsébet Bereg megyében zálogjogon újabb birtokrészeket szerzett. Ebben az évben beiktatták a kaszonyi, kovászói, szernyei, tiszaujfalui és fertőszalmási birtokok felének, valamint a benei, muzsalyi és orosz földet negyed-részára birtokába. Mátyás édesanyja személyesen is megfordult e tájon, 1466-ban egy oklevélben azt írja, Munkácsra azért jött, hogy ehhez a várhoz tartozó jószágot megnézze, s alattvalóinak sorsán könnyítsen.³⁷

Szilágyi Erzsébet élete további folyamán fiától és mindenkitől megbecsülve többnyire Óbudán élt. Nevéhez korának szellemisége, vallásossága alapján kegyes cselekedetek fűződnek. Nagy patrónája volt az egyháznak. 1465-ben kolostort építtetett a ferenceseknek, 1477-ben az óbudai várkápolnának birtokot adományozott.

Ezek alapján felvetjük annak a lehetőségét, hogy Szilágyi Erzsébet esetleg a benei egyházat is patronálhatta, így ő adományozhatta ezt az ezüstkelyhet a templomnak. Ebben az esetben az adományozás 1461 után történhetett. Ez az időpont erősíti a készítés idejére – a 15. század elejére, esetleg közepére – vonatkozó feltételezést, s egyúttal talán magyarázat arra, hogyan kerülhetett egy feltételezett budai ötvösmű Magyarország keleti szélére egy kis faluba.

A település teljes lakossága a 16. század utolsó negyedétől kezdődően református vallású lett. Az esetleges adományozás után száz évvel bekövetkező református hitre térés után a hívek a kelyhet, mivel nem voltak rajta olyan jegyek, amelyek alapján el kellett volna vetniük, úrvacsoraosztás alkalmával úrasztali borospohárként tovább használták. A 20. századig szinte csak reformátusok lakták a falut, a folyamatosság lehet az alapja annak, hogy ez a kehely több mint fél évezreden át szolgált és a mai napig szolgálja Bene keresztény és keresztyén híveit.

³⁷ LEHOCZKY: Bereg vármegye (1996), 607.

Felhasznált irodalom

- BEKE L.: *Sodronyzománcos emlékek*, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Budapest, 1980.
- DÁVID K.: *Magyar egyházi gyűjtemények kincsei*, Budapest, 1981.
- GEREVICH L.: Középkori budai kelyhek, in: *Budapest Régiségei XIV*, 1945, 333–367.
- H. KOLBA J.: Gótikus kelyhek a győri székesegyházban, in: *Arrabona 19–20*. Győr, 1978, 313–343.
- H. KOLBA J.: *Liturgische Goldschmiedearbeiten im Ungarischen Nationalmuseum 14–17. Jahrhundert*, in: *Catalogi Musei Nationalis Hungarici. Series Mediaevalis et Moderna I. Nr. 38*, Budapest, 2004.
- H. KOLBA J.–T. NÉMETH A.: *Ötvösművek*, Budapest, 1973.
- KLUSCH, H.: *Siebenbürgischen Goldschmiedekunst*, Bukarest, Kriterion, 1978.
- KISS Á.: *A XVI. században tartott református zsinatok végzései*, Budapest, 1882.
- KŐSZEGHY E.: *Magyarországi ötvösjegyek a kezdetektől 1867-ig*, Budapest, 1934.
- LEHOCZKY T.: *Bereg vármegye*, Beregszász–Budapest, 1996.
- KÜLLŐS I.–P. SZALAY E. (szerk.): *Magyar Református Egyház Javainak Tára II*, Beregi Egyházmegye I., Budapest, 2000.
- MAROSI E.: Gótika, in: Galavics Géza–Marosi Ernő–Mikó Árpád–Wehli Tünde: *Magyar művészet a kezdetektől 1800-ig*, Corvina, 2001, 91–211.
- ÖTVÖS NAGY F.: *Ötvösművészet a kezdetektől napjainkig*, Scolar Kiadó, 2011.
- RÁKOSSY A.: A sokszorosítás szerepe a későközépkori magyarországi kelyhek készítésében. *Omnis creatura significans. Tanulmányok Prokopp Mária 70. születésnapjára*, *Emlékkönyv*, 2009, 145–153.
- RÓTH V.: Az egyházi kehely történeti fejlődése Erdélyben, *Archeológiai Értesítő* 1913, 97–132.
- RÓTH V.: *Kunstdenkmaler aus den sächsischen Kirchen Siebenbürgens. I. Goldschmiedearbeiten*, Hermannstadt, 1922.
- P. SZALAY E.: Ötvösművek és fémedények a kárpátaljai református egyházban, in: Küllös I.–P. SZALAY E. (szerk.): *Magyar Református Egyházak Javainak Tára. Kárpátaljai Református Egyház 5. Tanulmánykötet*, Budapest, 2002, 12–152.
- P. SZALAY E.: XV–XVII. századi kelyhek a kárpátaljai református gyülekezetekben, in: Sz. Máthé M.–Magyari M. (szerk.): *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 2002–2003*, Debrecen, 2003, 263–284.
- P. SZALAY E.: *Református egyházművészet*, Debrecen, 2013.
- SZABADI I.: „Mellyet még az régi atyáink is birtanak”. Bereg, Ugocsa és Közép-Szolnok református egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1808/1809, 2001.
- TORANOVA, E.: *Zlatnicstvo na Slovensku*, Bratislava, 1983.

Évközi szekcióülés anyaga

Ajánlás

A Doktorok Kollégiumának *Rendszeres Teológiai Szekciója* (évközi ülésként) és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának *Szociális Bizottsága* közös konferenciát tartott 2014. május 7-én Budapesten, a MEÖT-székházban *Emlékezés–Megbékélés–Megújulás* címen. A tudományos tanácskozás apropóját néhány évforduló szolgáltatta: az első világháború kitörésének 100. évfordulója, a zsidó származású nemzettársak elhurcolására való emlékezés (holokauszt-emlékév), valamint az a körülmény, hogy 25 évvel ezelőtt kezdődött el Kelet-Közép-Európában, így Magyarországon is az a társadalmi-politikai rendszerváltásnak (1989/90) tartott folyamat, amely fordulatot hozott nemcsak a társadalom gazdasági és politikai életébe, hanem a térség emlékezetkultúrájába is. Tekintettel arra, hogy napjainkban az emlékezéseknek és a múlt értelmezésének konjunktúrája van, és hogy a közéletet mélyen megosztja az emlékezetkultúra és emlékezetpolitika gyakorlata, a tanácskozás célkitűzése egyrészt a zsidó-keresztyén hagyomány és teológiai örökség sajátos szempontjainak megjelenítése volt az emlékezés számára, másrészt ezeknek a szempontoknak a tudományos párbeszédbe való bekapcsolása az objektivitás és interdiszciplinaritás jegyében. Az alábbiakban az ülésszak előadásainak szerkesztett változata kerül közlésre a program tematikus rendjének megfelelően.

Fazakas Sándor

a Doktorok Kollégiuma

Rendszeres Teológia Szekciójának elnöke

Fazakas Sándor

A múltra való emlékezés, mint a megbékélés alapja

Elvi és teológiai szempontok és további kutatásra váró kérdések

Tisztelt Konferencia! Ennek a tudományos tanácskozásnak az apropóját néhány évforduló szolgáltatja: az első világháború kitörésének 100. évfordulója, a zsidó származású nemzettársak 70 évvel ezelőtti elhurcolására való emlékezés (holokauszt-emlékév), valamint az a körülmény, hogy 25 évvel ezelőtt (1989/90) kezdődött el Kelet-Közép-Európában, így Magyarországon is az a társadalmi-politikai rendszerváltásnak tartott folyamat, amely politikai értelemben ugyan lezárta a kommunista diktatúrák idejét, ugyanakkor fordulatot hozott nemcsak a társadalom gazdasági és politikai életében, hanem emlékezetkultúrájában is. Nyilván felvetődik a kérdés: hogyan lehet e három, a kutatásra és emlékezésre önmagukban is elegendő korszakra való visszatekintést úgy egymás mellé állítani, hogy egyrészt az egyik történelmi traumára való emlékezés ne relativizálja a másik jelentőségét, ugyanakkor mégis megtaláljuk azt a történelmi tanulságot, azt a közös nevezőt, amely összekapcsolja a 20. század egyes eseményeit, s mindezt a zsidó-keresztyén vallási örökség kontextusában, ökumenikus igénnyel szemléljük!

1. Az emlékezés konjunktúrája és sajátos keresztyén-teológiai hangsúlyai

Az emlékezés nemcsak összeköt generációkat, de mélyen megoszt társadalmakat, nemzedékeket, közösségeket. Időközben az emlékezéssel, az emlékezetkultúrával és emlékezetpolitikával kapcsolatos fogalmak, tudományos elemzések és elméletek saját történelmet írtak. Ezen a helyen csak utalni szeretnénk Jan Assmann¹ és Aleida Assmann² munkásságára, akiknek a *kulturális* és *kommunikatív emlékezet* fogalmait köszönhetjük, de akik egyúttal jelzik, hogy *ez az emlékezet* túlmutat az emberi agy biológiai, pszichológia, neurológiai funkcióin, s az egykori tapasztalatok generációkat átívelő, s egyben önazonosságot meghatározó valóságát jelzi, s ennek közvetítésében, fenntartásában érdekelt. Mint ilyen, az emlékezet kulturális *tereket* épít fel – Pierre Nora³ szerint –, de egyben szociális konstrukció, illetve rekonstrukció terméke. De az emlékezet még ebben a formában is töredezett, szegmentált, s csak másodlagos marad – figyelmeztetett Reinhart Koselleck⁴ – még akkor is, ha meghatározza az egyéni és közösségi identitás alapjait, Paul Ricœur⁵ olvasatában. Ebben az előadásban én inkább az emlékezés kultúrájának teológiai és egyházi konnotációira és korrektív funkciójára kívánom ráirányítani a figyelmet.

Azt előljáróban leszögezhetjük, hogy nem beszélhetünk egységes emlékezetkultúráról – nemcsak összeurópai összefüggésben nem, de – egy-egy nemzetállam, egy társadalom, felekezet vagy egyház esetén sem.⁶ Egy ilyen egységes vagy uniformizált emlékezetkultúra nem lehet cél, eddig ugyanis minden olyan kísérlet, amely megpróbálta kitűzni egy kollektív emlékezésnek a sarokpontjait, normatív igényét és értelmezési kereteit, előbb-utóbb nyílt vagy burkolt ellenállásba ütközött. Az olyan emlékezetpolitika, amely nem enged teret pl. a „másik emlékezetének”, vallási vagy etnikai csoportok múltértelmezési szempontjainak, lezárja az utat az emlékezés kultúrájának amúgy pozitív, lelki-szellemi energiákat felszabadító jótékony hatása elől. De lezárja a lehetőséget a társadalmi megbékélés előtt is!⁷ Úgy tűnik, hogy ennek a megértése, felismerése a mi tájainkon még várat magára – e helyett gyakran és több vonatkozásban még mindig az a hatalomgyakorlási technika bontakozik ki szemünk előtt, hogy aki képes uralni az egyéneket vagy tömegek emlékezetét és képes tematizálni, hogy a tömeg mire,

¹ ASSMANN: A kulturális emlékezet (1999).

² ASSMANN: Der lange Schatten der Vergangenheit (2006); ASSMANN: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur (2013).

³ NORA: Emlékezet és történelem között (1999); NORA: Gedächtniskonjunktur (2001/2002).

⁴ KOSELLECK: Az emlékezet diszkontinuitása (1999), 3.

⁵ RICŒUR: Das Rätsel der Vergangenheit (1998), 79.; RICŒUR: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2004).

⁶ L. LEINER-FLÄMIG: Latin America between Conflict and Reconciliation (2012); LEINER-PALME-STÖCKNERT: Sub-Saharan Africa between Conflict and Reconciliation (2014).

⁷ Vö. FALCONER-LIECHTY: Reconciling Memories (1998).

hogyan és mikor emlékezzen, az fenn tudja tartani hatalmi státuszát (legalábbis egyelőre).

De mi lehet az emlékezetkultúra és a vallás kapcsolata? Minden jel arra mutat, hogy az európai emlékezetkultúra és emlékezetpolitika modelljei jól érvényesültek a vallások nélkül is, sőt inkább ők maguk termelték ki saját vallási dimenziójukat. Ahogyan Pierre Nora találóan megállapítja: *„Minden csoport, minden kisebbség – legyen az vallásos, etnikai vagy szexuális – igényt tart a maga történetének felidézésére, szenvedésének emlékeztetere, emlékezésének saját kultúrájára.”*⁸ Az emlékezés az „identitáspolitika” részévé vált. Mindezt felerősíti a média és az élménytársadalom igénye: az emlékezés mint élmény – ezt jól el lehet adni, jól lehet piacósítani. S mindeközben észrevétlenül alakulnak ki az emlékezés vallásos dimenziói, az ún. „civil vallásosság” e sajátos formái, amelyek megteremtik a maguk dogmáit, szimbólumait, naptárát, szent helyszíneit. Az emlékbeszédnek üzenete lesz, amely eligazítani és elkötelezni akar, a megemlékezés érzelmeket kíván megmozdítani, liturgikus-rituális elemeket sorakoztat fel, az egész esemény kvázi vallásos élményt kíván nyújtani, és megteremti a maga idő- és történelemfelettségét. Az ily módon kialakult rítustól és értelmezésektől eltérők tévelygőknek számítanak, s az ahhoz kritikusan viszonyuló renitensek a közösség átkával és megvetésével számolhatnak. Milyen jó, hogy azért *„még vannak eretnekek”*.⁹

A zsidó-keresztyén kultúra valóban a kollektív emlékezés által terjedt és maradt fenn mind a mai napig. *„És ha majd megkérdezi egykor a fiad, hogy mit jelent ez”* (Ex 13,14) hangzik a bibliai intelm Izrael népének a pászka éjszakája előtt annak érdekében, hogy az isteni szabadítás megtapasztalása az emlékezés, illetve emlékeztetés által ne csak egy nemzedék élménye, hanem a soron következő generációk hagyománya, sőt identifikációs pontja legyen. Az apostoli igehirdetés sem volt más, mint a Krisztus-esemény felelevenítése, emlékeztetés Jézus földi működésére, szenvedésére, kereszthalálára, feltámadására. Szociológiailag nézve így jött létre a keresztyénség. Az emlékezés tehát vallási, antropológiai és szociológiai szükség-szerűség!

A keresztyén felekezeteknek is megvan a maguk identitáserősítő belső vagy nyilvános emlékezetkultúrája (pl. a protestánsok együtt készülnek a reformáció 500 éves jubileumára, vagy a reformátusok nemrég ünnepelték a 450. éves Heidebergi Kátét). Azt viszont mindenképpen tudatosítanunk kell, hogy a társadalom emlékezetkultúrájában való egyházi-felekezeti részvétel nem merülhet ki abban, hogy a fenti emlékezetpolitikai célokat, rendezvényeket és gyakran pszeudovallásos megnyilvánulásokat az egyház egyszerűen leköveti, „megáldja”, az emlékműveket „meg- vagy felszenteli”, vagy egyszerűen asszisztál az eseményekhez. Sokkal inkább azt kell meglátnunk, hogy az európai szekuláris emlékezetkultúra gyökerei

⁸ NORA: Gedächtniskonjunktur (2001/2002), 18.

⁹ Uo.

a zsidó-keresztyén hagyományból eredeztethetőek, de a zsidó-keresztyén vallás emlékezetstruktúrája mégis más, sajátos. Miben áll ez a sajátosság?

Az első lényeges különbség a szekuláris és a zsidó-keresztyén „anamnézis” között az, hogy a vallás *számol a felejtés* jótékony, életre segítő hatásával („*Ifjúkorom vétkeire és bűneimre ne emlékezz!*” – Zsolt 25,7). Ez a felejtés nem amnézia, nem a bűn ártó hatalmának negligálása, elbagatellizálása, hanem olyan lelki-szellemi irányultság és magatartás, amely a bűn terhének ellenére is lehetővé teszi a továbblépést. Ezzel gyógyító módon behatárolja az emlékezőkultúra és emlékezetpolitika lehetőségeit – vagyis a történelmi eseményekre való emlékezés Isten üdvtervére és cselekedeteire való emlékezés összefüggésében nyer értelmet, amely Izrael történelmében és Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában vált nyilvánvalóvá. Az Isten üdvterve és Isten országának ereje sokszor és sokféleképpen nyilvánult meg az emberi történelem szövétnekében – s e megnyilvánulások felidézése, azaz Isten üdvtervének sarokpontjaira való emlékezés felmenti az embert a történelem iránti totális felelősség alól. A (hívó) ember a maga önazonosságát, ill. identitását nem fáradságos és véget nem érő vagy éppen megváltást ígérő „emlékezés munka” által alakítja ki, hanem azt felfedezi, és ajándékként kapja az Isten emberrel való történetének összefüggésében. Ezt a teológia nyelvén így fogalmazzuk meg: az ember a maga méltóságát és szabadságát Istennek kegyelemteljes feléje fordulásában nyeri el. Nyilván ez nem negligálja azokat a szocializációs tényezőket és környezeti hatásokat, amelyekről a humán tudományok joggal értekeznek; csakhogy ezeknek nem tulajdonít sem abszolút értéket, sem determináló jelleget.

A másik lényeges különbség a társadalmi emlékezőkultúra, illetve emlékezetpolitika és a zsidó-keresztyén emlékezés között az anamnésis *formájában és tartalmában* áll. Formáját tekintve ez az emlékezés istentisztelet, ünnep, illetve szakrális alkalom – tartalmát tekintve pedig összekapcsolja a múltat, a jelent és a jövőt. Vagyis mind a pászkavacsora, mind pedig az úrvacsora, illetve eucharisztia úgy tekint vissza az exodusra, azaz a múltbeli szabadításra, hogy ebben a jövőre várt és remélt szabadítás is tükröződik. Évszázadokon keresztül a zsidóság a szolgasorsból való szabadulásra emlékezett, ugyanakkor a történelem során az újabb és újabb erőszakos elnyomás alóli felszabadulást remélte. Nem véletlen, hogy a pászka éjszakája (Nissan 14-15-re virradó éjszaka) a szabadító Isten érkezésének jelévé vált, s hogy mennyire eleven volt ez a reménység évszázadok során, azt jelzi az a tény is, hogy a római hatalom elleni felkelések is többnyire a pászkaünnep körül vagy annak hetében alakultak ki, de a varsói gettólázadás is (1943. április 19.–május 16.). A keresztyén egyházban pedig ez a vissza- és előretekintés a feltámadott Krisztus jelenlétében történik – tehát voltaképpen a Krisztus kereszthalálára való emlékezés az úrvacsora által több mint múltba révedés, s ha az úrvacsorában a testet öltött és megfeszített Istenfia mint feltámadott és élő Úr valóságosan jelen

van¹⁰, ugyanakkor mindez az Ő visszajövetelére tekint, akkor a szent jegyekkel való élés (hálaadás, dicsőítés, részesedés) valóban megszakítja a dolgok természetes menetét és a világ rendjét, és az ember élete ezt követően már nem lehet olyan, mint amilyen azelőtt volt! Látható hát, hogy a zsidó-keresztyén anamnézis formája és tartalma egyrészt „veszélyes emlékezés”, mivel a bűn és gonoszság hatalmából való szabadulásra emlékeztet, ugyanakkor „gyógyító emlékezés” is, amely az emberi együttélés rendjét minőségileg meghatározhatja, transzformálhatja. Az emlékezés nem a múlt eseményeit akarja feleleveníteni csupán, hanem bevon a feltámadott Krisztussal való élő közösségbe, megbékéltet Istennel, önmagammal és a másik emberrel.¹¹ Ez az emlékezés szabaddá tesz a megbocsátásra és az újrakezdésre: a feltámadott Jézus ugyanis arra indítja tanítványait, hogy hagyják maguk mögött az emlékezés borzalmas helyszínét, Jeruzsálemet, és menjenek vissza újból Galileába (Mt 28,10), oda, ahol ez a történet elkezdődött, és ahol újból meglátják őt...

Innen nézve pedig a zsidó-keresztyén vallás emlékezőskultúrája *profétai* jellegű kell, hogy legyen:

- azaz figyelmeztet arra, hogy a történelem nem lezárt, hanem nyitott Isten cselekvése előtt, vagyis az eseményeket nem lehet az emlékezőpolitika eszközeivel historizálni, archiválni, egyik vagy másik értelmezési keretbe bezárni, vagy csak egy síkon szemlélni;
- a múlt értelmezése nem sajátítható ki, azaz nem monopolizálható a jelen érdekei mentén;
- az emlékezést nem lehet funkcionalizálni avégett, hogy a megbékélés társadalmi programját kierőszakoljuk (mert az könnyen törvényeskedővé válhat);
- de segíthet meglátni azt, hogy az emlékezés olyan *spirituális folyamat*, amely egyrészt teret enged az átélt múlt többféle olvasatának (pl. áldozatperspektíva, tettesperspektíva), de teret enged a gyógyító *felejtésnek* (felejtetni akarásnak) is, s nem kívánja lépten-nyomon feltépni a sebeket, feltámasztani a halottakat ott, ahol ez csak a trauma újraátélésével járna együtt.

2. Történelmi bűn, hogyan történhetett meg?

Előadásom második részében egy eddig teológiaiilag kevésbé tárgyalt kérdéskörre szeretnék reflektálni. Ez a kérdés így hangzik: hogyan történhetett meg? Vagyis az egyházak hogyan voltak érintettek a különböző történelmi eseményekben, traumát okozó történelmi bűnökben? Most nem feltétlenül az áldozat perspektívájából kell ezt szemlélni – ez is egy legitim nézőpont, hiszen tudjuk, hogy valamennyi

¹⁰ Jézus Krisztus úrvacsorában való *reálprezenciájáról* lásd TÖRÖK: Dogmatika (1985), 469.; KOCIS: Dogmatika (1998), 271.; WELKER: Was geht vor beim Abendmahl? (1999), 104–107.; JÜNGEL: Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft (2003), 296.

¹¹ Lásd részletesen FAZAKAS: A játékos megszakítás reményében (2013), 239–254.

felekezet igen komoly veszteségeket könyvelhetett el (l. deportálások, koncepciók sorát). Viszont azt is józanul kell látni, hogy az egyházak lelkesedtek a háborúért, a háború ún. „igaz céljaiért”, vagy egyházi vezetők megszavazták a zsidótörvényeket, együttműködtek a pártállam elnyomó szervezeteivel, s ezeknek a kérdéseknek a feldolgozásával adósok vagyunk (még ha vannak figyelemre méltó eredmények is¹²). Hogyan történhetett meg? Mi indított egyébként tisztességes polgári életvitelt folytató férfiakat, családapákat, hogy részt vegyenek az elnyomás vagy a megtorlás brutális gépezetében; hogyan vált lehetővé az, hogy lelkészek – egyébként lelkeszi esküjükkel ellentétes szellemben – jelentessenek lelkesztársaikról? Vagy mivel magyarázható az az ambivalencia, hogy voltak lelkészek, akik egyik diktatúrával szemben bátran felvállalták a zsidómentés kockázatát, majd egyházvezetői pozícióba kerülve a másik, az új ideológia és totalitárius rend propagálói lettek? (Lásd pl. Bereczky Albert személyét a háború éveiben és 1948 után, vagy a bolgár ortodox egyházvezetés szerepét a zsidómentésben, majd a kommunista hatalom kiszolgálásában¹³). Érezzük, az a magyarázat, hogy „parancsra tettem”, „kényszernek engedtem”, vagy hogy „fogaskerékként rész voltam egy hatalmi gépezetben”, nem ad kielégítő választ... Mint ahogy eltorzult, narcisztikus vagy szadista személyiségjegyek sem mutathatók ki minden további nélkül a háborús bűnösök vagy az ügynökök személyében. Nyilván sok ábrázolás szívesen leegyszerűsíti ezt a kérdést a történelmi bűnök megszemélyesítésének (perszonalifikálásának) e szintjére, de ezzel nem tekinthetjük elintézettnak a kérdést. Egyrészt azért nem, mert a tettesek (paradox módon) igényt tartottak és tartanak arra, hogy tisztességes embernek tekintsék őket – másrészt, ha nem tipizálható személyiségjegyekben keresendő a megoldás, hanem egy szélesebb összefüggésben, akkor elgondolkodtató a tény: vajon hasonló magatartást kiváltó mechanizmusokkal nem találkozhatunk napjainkban is?

A múlt század 60-as, 70-es éveitől kezdve a szociológiai és a szociálpszichológiai kutatás fokozott figyelemmel fordult az ún. szerepek és szerephelyzetek elemzése felé. A megfigyelés szerint az egyén bizonyos társadalmi pozíciókban *szerepet* tölt be: e szerepeknek van egy normatív, ill. objektív oldala, szakmai és társadalmi elvárások által meghatározott aspektusa,¹⁴ és az egyén által ténylegesen alakított része. Ilyen tipikus szerepmodellek lehetnek a kutatás számára pl. az orvos, a pap, de a koncentrációs lágerparancsnok vagy a tartótiszt, illetve az ügynök is. A kérdés az, hogy az érintett egyén számára hogyan alakul a szerep és az egyénisége közötti távolság vagy kapcsolat: mennyire azonosul ezzel a szereppel, vagy mennyire sikerül fenntartani egyfajta távolságot, különbséget az „én” és szerepe(i) között? Például az orvos-sebész szerencsés esetekben távol tartja sebészszerszökeit a konyhaasztaltól,

¹² Lásd MIRÁK: Háló (2010); MIRÁK: Háló 2. (2014).

¹³ KUNTER: Mantel des Schweigens (2014), 8–11.

¹⁴ GOFFMAN: Szereptávolítás (1981), 18.

feleségét a műtőasztaltól – bizonyos esetekben viszont ama dilemma előtt találja magát, olyan embert kell műtenie, aki rokon vagy legalábbis empatikusan kell viszonyulnia hozzá. Mit tesz ilyenkor? Képes úgy azonosulni a szerepével, hogy közben ne sérüljön „én”-je, vagy mennyire befolyásolják érzelmei? Vagy sikerül olyan objektív viszonyulást kialakítania cselekvésének tárgyával, hogy ez egyfajta megkeményedést vagy távolságtartást tegyen lehetővé a cselekvő és a cselekvés tárgya között? Ilyenkor *szerepkonfliktusról* beszél a szakirodalom, amely konfliktus alól az egyén az ún. szereptől való távolságtartás vagy *szereptávolítás*¹⁵ által kívánja feloldani magát. Például a sebész otthon gondos apa, férj, jó humorú társasági ember, a műtőben viszont velejéig profi szakember...

De mi történjen akkor, amikor egy társadalmi alrendszer olyan szerepet, illetve kötelezettséget ró az egyénre, amely nem feltétlenül van összhangban énjével. Ilyenkor feltevődik a kérdés: hogyan képes egyszerre teljesíteni a szereppel együtt járó kötelezettséget, és közben megőrizni egyéni önbecsülését? És különösen kiéleződik ez a szerepkonfliktus, amikor egy szerep adott társadalmi-politikai vagy morális értelmezési keretben pozitívnak minősül (vagy legalábbis a rendszer működése szempontjából elvártnak, elengedhetetlennek, hatékornak – mint például ügynökök és hálózati személyek foglalkoztatása), majd néhány évtized múltán megváltozott értelmezési keretben negatívnak? Ilyenkor e konfliktus alól az egyén ismét csak különféle praktikák által kívánja feloldani a helyzetét: magyarázkodás, bocsánatkérés, háritás vagy titkolózás által. De valamennyi próbálkozás végső soron az egykori szereptől való távolságtartás kategóriájában szemlélhető: „az nem egészen én voltam”, „az egy szerep volt, én más vagyok”, vagy „több vagyok egykori szerepemnél”, „sőt jót is tettem, és tisztas életet éltem” (a sor folytatható). De az is előfordulhat, hogy bizonyos szerepek begyakorlása egészen jól sikerül. Ennek következtében az eredeti kontextusához képest a szerepgyakorlás kibővül¹⁶ és kiterjesztésre kerül: például amikor a háritás, a taktikázás, a konspiratív magatartás, a bizalom színlelése vagy egy célszemély tudatos ellehetetlenítése akkor is tovább tart, amikor a szerepet kialakító társadalmi-politikai kontextus már jó ideje megszűnt, amikor minderre igazán már nem lenne szükség, de a szerepet játszó további érvényesülése szempontjából mégis ígéretesnek bizonyul ez a taktika.

A teológia számára a fenti probléma a következőképpen fogalmazódik meg: elválasztható-e egymástól az *egyén* és *cselekedetei*? Tudjuk, hogy a keresztyén hit alapfelismerése (a Római levél, reformátori tanítás vagy római katolikus–evangélikus közös nyilatkozat a megigazulás kérdéséről alapján), hogy az ember személyisége és élete felett nem lehet kizárólagosan tettei alapján ítélni – sem jó, sem rossz értelemben. S bár a személy és a cselekedetei közötti összefüggés vitathatatlan, a

¹⁵ GOFFMAN: i. m., 44–52.; Vö. WELZER: Härte und Rollendistanz (1993), 369–372.

¹⁶ GOFFMAN: i. m., 100.; Vö. WELZER: Täter (2005), 37–48.

személyiség mégsem olvadhat fel teljes mértékben a cselekedetekben; az ember individualitása, az emberi „én” elismerése nem pozitív vagy negatív teljesítményétől, hanem Isten döntésétől függ. Ez a kegyelemből hit által való megigazítás bibliai tanítása, amelynek értelmében az ember egyszerre bűnös és irgalomra ráutalt, azaz megváltott. Ez a bibliai felismerés tulajdonképpen ellentmond annak a felfogásnak, amely – Arisztoteléstől Kantig – úgy tekint az emberre, mint aki a maga ura, magát birtokolja, magának szab törvényt, és maga határozza meg, hogy mi a jó és mi a rossz! Ez a tanítás viszont elejét veszi annak, hogy az ember legjobb cselekedeteit, vagy akár a legembertelenebbet is minden további nélkül személyiségével azonosítsuk... Mindez viszont nem jelentheti azt, hogy a tett és a tettes, az ember mint cselekvő alany és cselekedete elválasztható lenne egymástól.¹⁷ Gondoljuk meg: például ha valaki kiváló tettekkel és érdemekkel büszkélkedhet, s mindenáron szeretné, ha őt e cselekedetei és érdemei alapján ítélnék meg, akkor ez nem volna más, mint az önigazság egy formája; és fordítva, ha valaki mit sem kíván tudni már egykori gonosz cselekedeteiről, mintha levetné azt, mint viselt ruhát, újból csak az önigazolás bűnébe esne Isten mértéke szerint.

A teológiai megközelítés *megkülönböztetésről* szól és nem elválasztásról; mert ahogyan a teljes identifikáció nem lehetséges egyén és cselekedetei között, úgy a teljes elválasztás sem. Egyébként számtalan újszövetségi utalást találunk arra nézve, hogy a végső bírói szék előtt a cselekedeteink felett való ítélet személyünk felett való ítélet is lesz (pl. „Mert mindnyájunknak leplezetlenül kell odaállnunk a Krisztus ítélőszéke elé, hogy mindenki megkapja, amit megérdemel, aszerint, amit e testben cselekedett: akár jót, akár gonoszt” – 2Kor 5,10).¹⁸ Ugyanakkor a bűnt elkövető személy a bűnbocsánat összefüggésében is bűnősként kerül beazonosításra (tehát megvan az identifikáció a tett és a tettes között), viszont az már a megbocsátás következménye, hogy a bűnös cselekedet a továbbiakban már nem hat ki a bűnös életére, és hogy az ember és ember, ember és Isten közötti kapcsolat helyreállításra kerülhet.

A lényeg a következő: az ember és a cselekedeteinek bibliai-teológiai megkülönböztetése nem szolgálhat ürügyül az embertelenség tetteinek eltussolására. Ezt a megkülönböztetést az egyes ember a maga számára nem követelheti meg és nem veheti igénybe – ez ugyanis csak az Evangélium felől¹⁹, s nem az ember, hanem az Isten kezdeményezésére lehetséges. Az ember itt csak megajándékozott, csak elfogadó lehet. Viszont a másik ember felé, az embertárs irányába már más a helyzet: éppen ez a megkülönböztetés segít abban, hogy a másik ember értékét, személy voltát és méltóságát felismerjem – teljesítménye vagy éppen teljesítményre és produktív cselekedetekre való képessége hiányában is. Ugyanis ott, ahol az istenképű ember ember volta, veleszületett méltósága, életének értéke egyszerűen

¹⁷ Vö. JÜNGEL: Der menschliche Mensch (1990), 210–211.

¹⁸ Vö. LÖHR: Kennt das Neue Testament die Unterscheidung von Person und Werk? (2009), 222.

¹⁹ JÜNGEL: Der menschliche Mensch (1990), 210.

relativizálásra kerül produktív cselekvőképességének hiányában vagy az „értéktelen élet”²⁰ képzetére hivatkozva, faji vagy politikai jogállására való tekintettel (mint ahogyan ez a 20. században oly gyakran megtörtént), ott az ember emberségében és Isten-kapcsolatában pervertálódott. Az emberi cselekvés igazságosságának és a társadalom humanitásának kritériuma az lehet, ha az ember méltósága teljesítménytől függetlenül kerül értékelésre.

3. Pátosz, emocionalitás és a múlt bűnei

Végül annak a kérdésnek egy további aspektusát szeretném megvilágítani, hogy miért lelkesedhettek az egyházak a háborúért, vagy hogy az egyes embert miért ragadta magával a pátosz, miért alkalmazkodott oly mértékben a korszellemhez, az elvárásokhoz, a parancsokhoz, hogy döntéseivel és cselekedeteivel – akarva-akaratlan – miként járulhatott hozzá az embertelen rendszer működési mechanizmusainak fenntartásához.

Amikor ezekről a kérdésekről és a jelenkor-történeti kutatás során időközben napvilágra került részletekről képet alkotunk, véleményt formálunk, akkor a morál kategóriáiban gondolkodunk. Az erkölcsi véleményformálásnak napjainkban legalább annyira konjunktúrája van, mint az emlékezőskultúrának – s a kettő szorosan össze is tartozik. Mindeközben szinte magától értetődő az a széles körben elterjedt meggyőződés, hogy a morál kapcsán az emberi cselekvésről beszélünk. A morális véleményalkotás középpontjában a cselekedetek állnak: pozitív vagy negatív megítélés alá eső emberi cselekedetek, s ezek függvényében kerülnek megítélésre a személyek, a szándékok, kiváltó okok vagy következmények. Ezeket a cselekedeteket racionális kritériumok alapján kívánjuk megítélni: milyen mérlegelés, meggondolás állt mögöttük, s közben számolunk az ember természetes szabadságával és döntésre való önállóságával. Van viszont itt egy fehér folt, egy olyan jelenség, amely önmagában nem új, de amelynek kevés figyelmet szentel mind az átlagember, mind pedig a tudományos elemzés: nevezetesen az, hogy a cselekedetek mögött émoációk állnak, s többször állnak érzelmek, mint racionális érvek; az a körülmény, hogy bizonyos helyzetekben nem racionális meggondolás váltja ki a tettet és motiválja a cselekvést, hanem az érzelmi indíték, így például kollektív pátosz vagy a pesszimista korhangulat, a szebb jövő ígérete vagy a kiábrándultság.²¹ És kérdés, hogy ki vagy kik azok a személyek (vezetők, csoportok), akik képesek reprezentálni ezt az érzést, és

²⁰ BINDIG–HOCHE: Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens (1920), 59.

²¹ Lásd FISCHER: Verstehen statt Begründen (2012); Vö. Johannes Fischer és Marcus Düwell vitáját a morál racionális megalapozása tekintetében a Zeitschrift für Evangelische Ethik lapjain. FISCHER: Ethik als rationale Begründung der Moral? (2011), 192–204.; DÜWELL: Rationalisten sind auch Menschen (2011), 205–213.; FISCHER: Was ist das Argument? (2011), 214–217.

nyújtanak identifikációs lehetőséget az egyén(ek) számára. Nyilvánvaló, hogy az érzelem, a lelkület fontos dimenziója egyéni és közösségi életünknek; egy baráti társaságnak is van lelkülete, s az együttlétnek hangulata; vagy el tudjuk képzelni, milyen euforikus hangulatot jelenthetett a berlini fal leomlása. De lehet negatív példákat is hozni: Thomas Mann írja 1944-ben naplójában: „*ne felejtsük el [...], hogy a nemzetiszocializmus egy entuziasztikus, szikrákat szóró forradalom volt, egy szörnyű lelki elköteleződést, hitet és lelkesedést igénylő német népi mozgalom*”.²² Még feltárássra vár, hogy mi volt és mi lehetett az az erő, amely tömegeket mobilizálhatott a horogkereszt, majd később a sarló és a kalapács jele alatt a propaganda és a valóság között. És ami a legfelgondolkodtatóbb, hogy itt nem fanatikus megszállottakról van szó (ezek voltak kevesebben), hanem normális, hétköznapi emberekről – emberekről, akik sodródtak, hagyták magukat mobilizálni, mert nem tudtak vagy nem akartak kilépni a fősodrásból, ma így mondanánk: magával ragadta őket a „*mainstream*”.

Visszakanyarodva a morál fogalmához: ha morál alatt bizonyos normák, valamint standardizált és tipologizált viselkedési formák összességét, illetve rendszerét értjük²³, nem zárható ki ebből az érzelmi komponens, vagyis a kollektív érzések, értékek és lelkiállapotok motiváló és stabilizáló ereje. Nos, ha egy ilyen morális értelmezési keretben bizonyos cselekvési formák a kialakult konszenzus és trend alapján jó cselekedeteknek minősülnek, nem lehet csodálkozni azon, ha az átlagember különösebb kritikai érzék nélkül belesimult az ilyen elvárásokba. Mint ahogy az sem elképzelhetetlen, hogy például egy nép boldogulásának és szebb jövőjének értelmezési keretében morálisan nem lehetett aggályos a biológiailag vagy szociálisan értéktelen élet kioltása – vagy hogy a szocialista forradalom által igazságosabb társadalom megteremtésének eszménye színből vagy szívből, de magával ragadhatott egyházi embereket is, el egészen odáig, hogy keresték a népi demokrácia és az evangéliumi értékrend összeegyeztethetőségének lehetőségét.

Összegezés

Ma már szinte hihetetlennek tűnik, de alig néhány évtizede szintén modernnek és civilizáltnak tekinthető, de gazdasági és szociális krízisek által megtépzott társadalmak „morális alapelvek mentén” eljutottak az embertelenség és barbárság korábban nem ismert stádiumaiba.²⁴ Éppen ezért nem tehetjük meg, hogy ne tudatosítsuk magunkban: az emberi együttélés etikája nem nélkülözheti ugyan a racionális megalapozást, de nem tekinthet el az érzelmi komponens komolyan vételétől

²² MANN: Tagebücher 1944–1946 (1986), 78.

²³ Vö. HONECKER: Einführung in die Theologische Ethik (1990), 6–7.; FREY–DABROCK–KNAUF: Repetitorium der Ethik (1995), 6–7.; KÖRTNER: Evangelische Sozialethik (2012), 35–36.

²⁴ Vö. WELZER: Täter (2005), 37–75.; FISCHER: Verstehen statt Begründen (2012), 133–136.

s annak állandó reflektálásától (tulajdonképpen ez az etika diszciplína feladata). Igen, az érzelmek ok-okozati összefüggéseket kiváltó hatása (akár egyéni, akár kollektív értelemben) nem bagatellizálható el, s korunk moralizáló nyilvánossága sem tekinthető az abszolút és megfellebbezhetetlen igazságosság fórumának, még ha időnként ilyen igényekkel lépne is fel. – Ezért teljes mértékben osztom *Johannes Fischer* ajánlását, hogy érdemes lenne újra megszívlelni a nyugati teológiai és filozófiai gondolkodás egy sajátos fogalmát: ez a *bölcsesség* (a szofia).²⁵ Ez az emberi tudásnak azt a formáját jelöli, amely elvi és gyakorlati síkon keresi azt a tartalmat és formát, amitől végső soron az ember egyéni és közösségi életének boldogulása függ. Vagy ahogyan a *Prédikátor* mondja: „Többet ér a bölcsesség a hatalomnál [...] A bölcsék nyugodt szavaira kell inkább hallgatni, mint az ostobák közt uralkodónak a kiabálására.” (Préd 9,16–17).

Felhasznált irodalom

- BINDIG, K.–HOCHE, A. E.: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig, Meiner, 1920.
- DÜWELL, M.: Rationalisten sind auch Menschen. Über hartnäckige Vorurteile am Beispiel eines Beitrags von Johannes Fischer, ZEE 55 (2011/3), 205–213.
- FAZAKAS, S.: A jótékony megszakitás reményében... Krisztus áldozatára való emlékezés eszkatológiai meghatározottsága és a kiengesztelődés társadalmi realitása, in: Balog Margit–Kókai Nagy Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére 60. születésnapja alkalmából* (Acta Theologica Debrecinensis 4), Debrecen, DRHE, 2013, 239–254.
- FISCHER, J.: Ethik als rationale Begründung der Moral?, ZEE 55 (2011/3), 192–204.
- FISCHER, J.: Was ist das Argument?, ZEE 55 (2011/3), 204–217.
- FISCHER, J.: *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2012.
- FREY, C.–DABROCK, P.–KNAUF, S. (Hrsg.): *Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie*, Waltrop, Hartmut Spenner, 1995.
- GOFFMAN, E.: Szereptávolítás, in: uő.: *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Tanulmányok, Budapest, Gondolat, 1981, 9–102.
- HONECKER, M.: *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1990.
- JÜNGEL, E.: Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft, in: uő.: *Ganz werden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 288–305.

²⁵ FISCHER: *Verstehen statt Begründen* (2012), 136.

- JÜNGEL, E.: Der menschliche Mensch, in: uő.: *Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen*, Band 3, München, Kaiser Verlag, 1990, 210–211.
- KOCSIS, E.: *Református dogmatika*, Debrecen, KFRTKE, 1998.
- KOSELLECK, R.: Az emlékezet diszkontinuitása, 2000 [*Irodalmi és társadalmi havi lap*] 11 (1999/11), 3–8.
- KÖRTNER, U. H. J.: *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ³2012.
- KUNTER, K.: Mantel des Schweigens. Bulgariens Kirchen tun sich schwer mit der Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit, *Zeitzeichen: evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 15 (2014/3), 8–11.
- LÖHR, H.: Kennt das Neue Testament die Unterscheidung von Person und Werk?, in: Beyerle, S.–Roth, M.–Schmidt, J. (Hrsg.): *Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009, 213–229.
- MANN, T.: *Tagebücher 1944–1946*. Herausgegeben von Inge Jens, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1986.
- NORA, P.: Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája, *Aetas* 15 (1999/3), http://www.aetas.hu/1999_3/99-3-10.htm#P10_119 (2014. május 20.)
- NORA, P.: Gedächtniskonjunktur, in: *Transit Europäische Revue* 22 (2001/2002), 18–31.
- RICŒUR, P.: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1998.
- RICŒUR, P.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München, Fink Verlag, 2004.
- TÖRÖK, I.: *Dogmatika*, Amsterdam, Free University Press, 1985.
- WELKER, M.: *Was geht vor beim Abendmahl?*, Stuttgart, Quell Verlag, 1999.
- WELZER, H.: Härte und Rollendistanz. Zur Sozialpsychologie des Verwaltungsmassenmordes, *Leviathan* 21 (1993/3), 358–373.
- WELZER, H.: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, Frankfurt a. M., Fischer Verlag, ²2005.

Ajánlott irodalom

- ASSMANN, A.: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck Verlag, 2006.
- ASSMANN, A.: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München, C. H. Beck Verlag, 2013.
- ASSMANN, J.: *A kulturális emlékezet*, Budapest, Atlantisz, 1999.
- FALCONER, A. D.–LIECHTY, J. (eds.): *Reconciling Memories*, Dublin, The Columba Press, 1998.
- LEINER, M.–FLÄMIG, S. (eds.): *Societies in Transition. Latin America between Conflict and Reconciliation* (Research in Peace and Reconciliation, Vol.1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- LEINER, M.–PALME, M.–STÖCKNERT, P. (eds.): *Societies in Transition. Sub-Saharan Africa between Conflict and Reconciliation* (Research in Peace and Reconciliation, Vol.2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- MIRÁK, K. (szerk.): *Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról – 1945–1990*, Budapest, Luther Kiadó, 2010.
- MIRÁK, K. (szerk.): *Háló 2. Egyházvezetők 1.*, Budapest, Luther Kiadó, 2014.

Matus János

Bűn és megbocsátás

– Emlékezés az első globális háborúra

A nemzetközi kapcsolatok története bővelkedik meg nem értett, helytelenül értelmezett, félreértett és szándékosan félremagyarázott helyzetekkel, amelyekből egyeseken következtek emberek, közösségek és államok közötti ellentétek és erőszakos konfliktusok.¹ A történések hosszú láncolatának végén ott láthatjuk a helyrehozhatatlan egyéni emberi tragédiák hosszú sorát, amelyek részeivé váltak közösségek és államok tragédiáinak. A félreértett helyzetek és szándékok mellett megtalálhatjuk a tragikus helyzetekhez vezető tudatos szándékokat és a bűnös tetteket egyaránt.

A nemzetközi kapcsolatokban alkalmazott erőszak legsúlyosabb formája a háború, amelynek igazságos vagy igazságtalan voltáról folytatott évszázados viták még ma sem zárultak le. A 20. század második felétől erősödő önmérséklet tapasztalható az államok részéről a háború mint a külpolitika eszközének alkalmazásával kapcsolatban. Azonban az emberi életet követelő erőszakos konfliktusok továbbra is részei a nemzetközi kapcsolatoknak, és a jelek arra utalnak, hogy ez tartósan így is marad.

A háború, mint az emberiség ellen elkövetett bűn csak a 20. század közepén került napirendre a második világháborút követő nemzetközi igazságszolgáltatás keretében. A háborúk történetében első alkalommal vontak felelősségre büntettek elkövetésével vádolt személyeket. Az elmúlt évtizedekben ez a precedens megismétlődött néhány erőszakos konfliktusban elkövetett embertelen cselekményekkel kapcsolatban. A büntettek visszaszorítására és az emberiség szellemének megőrzésére erős nemzetközi mechanizmusok alakultak ki, amelyek hatékonysága az államok együttműködésétől függ. A büntetés és megbocsátás dilemmája azonban még nem tűnt el a nemzetközi kapcsolatokból, és ez a dilemma tovább él az emberek közötti kapcsolatokban is.

¹ JERVIS: Perception and Misperception in International Politics (1976), 28–31.

A bűn és bűnhődés dilemmája nem kerülhető meg, amikor a száz évvel ezelőtt kitört első világháborúra emlékezünk. Az emberiség első globális háborújában el-esett katonák száma meghaladta a 9,7 milliót. A civil áldozatok száma meghaladta a 10 milliót. A sebesülteket, fogságba esetteket és eltűnteket is számításba véve az összes áldozatok száma több mint 37 millió.²

Máig aktuális kérdések maradtak: Történtek-e bűnök? Kik voltak a valódi elkövetők? Megkapták-e megérdemelt büntetésüket? Volt-e megbocsátás? A nemzetközi jog akkori állapotának megfelelően a háborúból győztesen kikerülő államok a hatalom eszközével adtak választ a jogilag és morálisan megválaszolhatatlan kérdésekre: jóvátételi kötelezettség és területvesztés a vesztesek büntetése. A háborút követő évtizedekben kevés jele volt tapasztalható a megbocsátásnak.

Az első világháború kitörésének századik évfordulója alkalmával elsősorban elődeinkre emlékezünk, akik addig soha nem tapasztalt terheket vettek a vállaikra katonaként és civilként egyaránt. Sokan közülük talán éppen azokban az években vagy hónapokban tértek haza a tengerentúlról, ahova tizenéves ifjakként a jobb élet reménye vonzotta őket, de honvágyukat nem tudták leküzdeni, és visszatértek szülőföldjükre.

A megemlékezés második legfontosabb szempontja a háború előtt kialakult nemzetközi rend teljes átalakulása a versailles-i békerendszert követően. Ebben a tekintetben a monarchiától függetlenné vált Magyarország szenvedte el a legnagyobb veszteséget, mivel elveszítette területének kétharmadát és lakosságának egyharmad részét. A történelmi kontextus és a trianoni békeszerződés következményeinek elemzése meghaladja ennek a rövid megemlékezésnek a kereteit. A teljesség kedvéért meg kell még említeni, hogy Európában és a világban számos más területi átrendeződés is történt. Változások történtek a gyarmati rendszerben, Németország elveszítette gyarmatait, az Ottomán Birodalom helyén részben új államok, részben gyámsági területek jöttek létre, amelyeknek a gondozását néhány gyarmattartó hatalomra bízta az újonnan létrehozott Népszövetség.

Szokatlannak tűnhet a globális jelző alkalmazása arra a háborúra, amelyre a „világ” vagy a „nagy” jelzőt alkalmazzuk a leggyakrabban. Az említett két jelző mellett a „globális” is arra utal, hogy valami drámaian új jelenséggel kellett szembe-sülni nagyapáink és dédapáink nemzedékének a 20. század második évtizedének közepén.

Hogyan hozható összefüggésbe a „globális” jelző az általában „elsőnek” nevezett világháborúval?

Az első érv az lehet, hogy a korábbi háborúkban megközelítően sem vett részt annyi ország, mint az 1914–1918 közötti háborúban. Az első világháborúban valamilyen módon érintett országok száma meghaladta a százat. Tizenötre tehető azon

² History Learning Site: First World War Casualties (2014).

– döntően európai – államok száma, amelyek tartósan és jelentős veszteségeket szenvedve vettek részt a harcokban.³

Az európai gyarmattartó hatalmak mozgósították gyarmataikat is, amelyek jelentős emberi és anyagi tartalékkal rendelkező hátszágként szolgáltak. Ily módon csaknem az egész afrikai kontinens érintetté vált a háború során. Voltak olyan államok, amelyek a szolidaritás kifejezéséként csatlakoztak a harcoló felek valamelyikéhez. Az Egyesült Államok 1917. április 6-i hadba lépését követően a közép-amerikai államok sorra hadat üzentek a központi hatalmaknak. Számos állam semleges maradt a háború során: Európában Dánia, Svédország és Svájc; Dél-Amerikában Argentína, Bolívia és Paraguay. A háború azonban a semleges államokat sem hagyta érintetlenül, mivel gazdasági és politikai kapcsolataik elkerülhetetlenül kárt szenvedtek.⁴

A „globális” jelző alkalmazása mellett második érvként számításba vehető az a tény, hogy a 19. század második felére földrajzi értelemben globálissá vált a nemzetközi rendszer. A közlekedés és szállítás, valamint a kommunikáció területén történt technikai újítások lerövidítették a távolságokat, felgyorsították a folyamatokat, csökkentették az országok közötti kapcsolatok költségeit. A kereskedelem és a tőkebefektetések kölcsönösen előnyössé tették az országok közötti gazdasági kapcsolatokat. Számos jelenkori elemző véleménye szerint a nemzetközi kereskedelem az első világháborút megelőző évben, 1913-ban az országok nemzeti jövedelméhez viszonyítva olyan arány ért el, amely alapján kijelenthetjük, hogy megközelítette a mai értelemben vett globalizáció szintjét. A nemzetközi kereskedelem és a pénzügyek addig soha nem tapasztalt mértékben tették egymástól függővé az államokat. Norman Angell angol újságíró az 1910-ben megjelent *Nagy illúzió* című könyvében az államok közötti gazdasági kapcsolatok kölcsönösen előnyös hatása miatt értelmetlennek és lehetetlennek minősítette a háborút. A háború kitörését megelőző években a német kereskedelmi flottát az angol Lloyd Társaság biztosította. A biztosítótársaság ügyvédjének 1912-ben nyilvánosságra került véleménye szerint egy esetleges angol–német háborúban a német kereskedelmi flottának az angol haditengerészet által okozott károkat a Lloyd Társaságnak kellett volna megtéríteni.⁵

A 19. század nagy technikai újításai, mint a távíró, a telefon, a rádió és a vasút nagy hatást gyakoroltak a katonai stratégiára, mindenekelőtt a katonai műveletek tervezésére. A katonai szervezetekben mint jelentős újítás megjelent a vezérkar intézménye, amely már békeidőben megkezdte a háború tervezését a potenciális ellenfelek ellen. A 19. század második felében új tűzfegyverek jelentek meg, amelyek drámai módon növelték a háborúk áldozatainak számát. Az itáliai függetlenségi háború egyik pusztító epizódja, az 1859-ben lezajlott solferinói ütközet vezetett a

³ History Learning Site: First World War Casualties (2014).

⁴ (About.com European History, <http://europeanhistory.about.com/od/worlwar1/a/www-1countriescon.htm>)

⁵ AHAMED: A pénzvilág urai (2012), 37–38.

Nemzetközi Vöröskereszt létrehozásához azzal a céllal, hogy támogatást nyújtson a háborúk áldozatainak.⁶

A modern tűzfegyverek növekvő pusztító képességéről további bizonyítékokkal szolgált az 1866-os porosz–osztrák háború és az 1904-es orosz–japán háború. A modern katonai szervezet, mindenekelőtt a vezérkar hatékonyságát támasztotta alá az 1871-es francia–porosz háborúban elért gyors porosz katonai siker és azt követően a német egység megteremtése.

A 19. és 20. század fordulójának történelmi tényeit tekintve megállapíthatjuk, hogy voltak figyelemre méltó jelek, amelyek egy újabb háború ellen szóltak. A modern európai államrendszer kialakulásának azonban úgy tűnik, elkerülhetetlen sajátossága volt az erőszak alkalmazása. Az első világháborút megelőző négy évszázadban összesen 106 olyan háború zajlott le, amelyekben egyik vagy mindkét oldalon európai nagyhatalmak vettek részt.⁷

Úgy is tűnhet, hogy az 1914 nyarán kitört háború egy elkerülhetetlen történelmi folyamat egy következő állomását képviselte. A nemzetközi kapcsolatok elméletének politikai realista iskolája több évszázad tapasztalatai alapján arra a következtetésre jutott, hogy a nemzetközi rendszer szereplői a hatalom növelésében látják érdekeik érvényesítésének lehetőségét.⁸ Mivel a hatalom mindig viszonylagos, növelése elkerülhetetlenül versengést generál. Ha a versengést nem sikerül kordában tartani, elkerülhetetlenül erőszakhoz vezet.

A századfordulón egyre erőteljesebbé váló versengés folyt piacokért, területekért, a gyarmatokért, a tengerek és óceánok feletti ellenőrzésért. A haditengerészeti fölény megszerzéséért folytatott versengés veszélyeinek felismerése tükröződött az 1922-ben Washingtonban aláírt tengerészeti megállapodásban, amelyben az Egyesült Államok, Nagy-Britannia, Franciaország, Olaszország és Japán elkötelezte magát csatahajóik számának korlátozására.⁹ A hatalmi versengés és következményei, amelyek erősítették az újabb háború valószínűségét, végül erősebbnek bizonyultak a mérsékletre intő gazdasági tényezőknél és fegyverzetkorlátozási törekvéseknél.

Amikor 1914 nyarán a sarajevói merénylet miatt kirobbant válsághelyzet előrevetítette a háború lehetőségét, két szembenálló katonai szövetség, az antant és a központi hatalmak tagjai mérlegelték a lehetséges megoldásokat. Ausztria úgy akart elégtételt venni Szerbián, hogy magának követelte a gyilkosság körülményei kivizsgálásának jogát, nem zárva ki egy büntető katonai akció lehetőségét. Szerbia szuverenitásának súlyos sérelme miatt visszautasította az osztrák követelést. Németország teljes támogatásáról biztosította Ausztriát. Oroszország Szerbiát támogatta Ausztriával szemben. A nyilvánosságra került diplomáciai jelentések alá támasztják, hogy egy rövid lokális háborút Ausztria és Szerbia között elfogadható

⁶ Encyclopedia Britannica, Micropedia IX. 334. oldal.

⁷ LEVY: The Role of Crisis Management in the Outbreak of World War I (1991), 88–91.

⁸ MATUS: A jövő árnyéka (2005), 60–63.

⁹ COMBS: The History of American Foreign Policy (1997), 249–252.

megoldásnak tekintettek volna több európai országban. Az a tény, hogy a német fegyveres erők vezérkara kész hadműveleti tervekkel rendelkezett Franciaország és Oroszország elleni kétfrontos háborúra, azt támasztja alá, hogy Németország kész volt kockáztatni egy európai háborút is. Viszont az utolsó pillanatig diplomáciai erőfeszítéseket tett Nagy-Britannia semlegességének biztosítására a világháború elkerülése érdekében.¹⁰

Mivel ez nem sikerült, a szarajevói merénylet miatt kialakult konfliktus világháborúba torkollott. A hadüzenetek sorrendje tulajdonképpen annak is a jelzése, hogy mely államok törekedtek elsősorban a katonai megoldásra. A hadüzenetek sorrendje: július 28-án a monarchia Szerbiának, augusztus 1-jén Németország Oroszországnak, augusztus 3-án Németország Franciaországnak, augusztus 4-én Németország Belgiumnak, augusztus 4-én Nagy-Britannia Németországnak. Számos szakértő úgy véli, hogy a szembenálló felek végül egy olyan háborúba sodródtak, amilyent nem akartak.

Ez a tapasztalat fontos kiindulópontként szolgál a nemzetközi rendszer kutatói számára. A konfliktusok és háborúk okainak kutatói kiterjesztették kutatásaikat az emberi gondolkodás és megismerés azon aspektusaira, amelyek a valóság torz észleléséhez, különösen az ellenségesség eltúlzásához vezethetnek államok és emberek kapcsolataiban. A nemzetközi rendszer pszichológiai aspektusainak kutatói arra a következtetésre jutottak, hogy a mások ellenséges szándékainak eltúlzásából következő költségeket és áldozatokat az államok vezetői gyakran alulértékelik.¹¹

A hadtörténet fontos tanulságokat vont le az első világháborúból. Az egyik legfontosabb tanulság az, hogy a katonai stratégiának összhangban kell lenni a fegyverzetek technikai jellemzőivel és műveleti alkalmazhatóságával. A háború előtti időszakban a mértékadó katonai stratégia a támadó műveleteket tekintette a katonai siker zálogának. Ez a következtetés a napóleoni háborúk tapasztalataira épült. A világháborúban rendelkezésre álló modern tűzfegyverek, mindenekelőtt a géppuska azonban a védelem hatékonyságát növelte lényegesen a támadóval szemben. A katonai stratégiák ezt a tény nem ismerték fel a háború előtt, ezért alakult ki a lövészárk-hadviselés. Ezen a helyzeten akartak változtatni a harci gázok alkalmazásával, ami nagymértékben hozzájárult a háború embertelen jellegének további fokozásához. A hadviselés offenzív jellegének erősítéséhez a világháború második és harmadik évében bevetett harckocsik és repülőgépek járultak hozzá, egyben megalapozva a következő, még pusztítóbb világháború jellegét.¹²

Az első globális háború után nem születtek meg a megfelelő következtetések, nem alakultak ki azok a nemzetközi mechanizmusok, amelyek elkerülhetővé tették volna a következő háborút. A második világháború után azonban sikerült megállí-

¹⁰ GEORGE: *A Provisional Theory of Crisis Management* (1991), 62–102.

¹¹ JERVIS: *Perception and Misperception in International Politics* (1976), 424.

¹² LIDDELL: *National Object and Military Aim* (1987), 16–27.

tani a háborúk ciklikus visszatérését legalábbis Európában. Döntő szerepet játszott ebben az integráció, amely gazdasági területen indult el, majd fokozatosan áttért a nemzetközi kapcsolatok más területeire is. Szerepet játszott a nagyhatalmak azon felismerése is, hogy a megtorlásra és büntetésre helyezett túlzott hangsúly csak elmélyíti a jövőbeni konfliktusokat, és kizárja a tartós nemzetközi rend létrejöttét. Ezért az első világháborútól eltérően nagyobb figyelem irányult az államok közötti megbékélésre, a partneri kapcsolatok, majd a szövetségi kapcsolatok kialakítására. Érdekellentétek, konfliktusok és válságok továbbra is jelen vannak az államok kapcsolataiban, de a kezelésükre irányuló erőfeszítések ma már sokkal hatékonyabbak, mint száz évvel ezelőtt.

Felhasznált irodalom

- AHAMED, L.: *A pénzvilág urai*, Budapest, Corvina, 2012.
- COMBS, J. A.: *The History of American Foreign Policy*, New York, The McGraw-Hill Companies, Inc, ²1997. Encyclopaedia Britannica, Micropedia IX.
- GEORGE, A. L.: A Provisional Theory of Crisis Management, in: George, A. L. (Ed): *Avoiding War: Problems of Crisis Management*, Boulder, Westview Press, 1991, 62–102.
- LIDDELL, H.: National Object and Military Aim, in: Thibault, G. E. (Ed): *Dimensions of Military Strategy*, Washington, D.C., National Defence University, 1987, 16–27.
- History Learning Site: First World War Casualties, 2014. – digitális hivatkozás, elérhető: <http://www.historylearningsite.co.uk/FWWWcasualties.htm>
- JERVIS, R.: *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1976.
- LEVY, J. S.: The Role of Crisis Management in the Outbreak of World War I, in: George, A. L. (Ed): *Avoiding War: Problems of Crisis Management*, Boulder, Westview Press, 1991.
- MATUS, J.: *A jövő árnyéka: nemzetközi hatások biztonságunkra és jólétünkre*, Budapest, A Pesti Csoport Kft., 2005.

Ajánlott irodalom

- BURTON, J.: *Conflict: Resolution and Prevention*, London, The Macmillan Press Ltd., 1990.
- LEVY, J. S.: *War in the Modern Great Power System 1495-1975*, Lexington, Ky, The University Press of Kentucky, 1983.

Balogh László Levente

„Ha Isten velünk, ki ellenünk?”

Az egyházak és a világháború

Ha visszatekintünk száz év távlatából az első világháború kitörésére, akkor sok szempontból érthetetlennek tűnnek azok az események, amelyek közvetve vagy közvetlenül a 20. század őskatasztrófáját okozták. Különösen akkor válik nehezzé a megértés, ha megfontoljuk, hogy a háborúnak valójában nem voltak minden egyéb lehetőséget kizáró kényszerítő körülményei és okai. Mivel a háború nem volt sem szükségszerű, sem elkerülhetetlen, ezért különösen nagy felelősség hárult az események nyilvános értelmezőire, akiknek a háború önmagán túlmutató értelmezési keretét és a megfelelő motivációt biztosító hívószavakat meg kellett találni. Mai nézőpontból legnehezebb felfogni azt a vallásos felindultságot, amely az eseményeket nem csak kísérte, hanem azok meghatározó jelensége is volt. Nyilvánvaló, hogy minden válságos időszak, így különösen a háború stimulálja a vallásos érzéseket, amelyek részben a hit mozgósító erejéből, részben pedig a bizonytalantól való félelemből táplálkoznak.¹ A vallásos felindultság ebben az esetben nem korlátozódik szigorúan a megváltó vallások tanaira, és gyakran lehetetlen megkülönböztetni a benne megnyilvánuló valódi vallásos érzelmeket a vallásos jelképekre és metaforákra való pusztá utalástól.² A háború folyamán a kezdeti válságos helyzethez kötődő „villámhárító vallásosság” egyre inkább elvesztette erejét, így a harchoz kapcsolódva a hagyományos vallásosság mellett a spiritualitás igen változatos formái alakultak ki. A frontélmények hatására ezek változatai úgy kapcsolódtak össze, hogy bennük az egyházi tanok mellett a babonák és a kisajátított Isten egyaránt kifejezésre jutottak. A hátszágban a felindultságot egyre inkább a gyász és a vi-

¹ AUDOIN-ROUZEAU-BECKER: 1914–1918, Az újraírt háború (2006), 94–109.

² GENTILE: Sterben für das Vaterland (2004), 373–385.

gaszkeresés folyamatai váltották fel. Front és hátszág vallásosságában közös volt, hogy a spiritualitás egyre inkább elvált az intézményes formáktól.

Az első világháború kitörésekor a front és a hátszág még ugyanabban a vallásos élményben osztozott, de amíg a háború kezdetén a szorongás és a félelem érzését még többnyire elnyomta a hozzá kapcsolt lelkesedés és remény, addig a háború előrehaladtával, különösen az áldozatok számaránya és a szenvedés korábban elképzelhetetlen mérete miatt a lelkesedés eltűnt. Az érvek hangsúlyai eltolódtak vagy értelmüket veszítették, de fennmaradtak, mert a háború nem lehetett öncélú, hanem csak eszköz valamilyen magasabb rendű cél elérése érdekében. Mivel a vallásos magyarázatok mindig magukban hordják az abszolút magyarázat igényét, ezért kézenfekvő volt, hogy a háború kapcsán teodiceai érvekre és értelmezésekre nyúljanak vissza. Igazságtalan háborút nem lehetett vívni, mert csak az igazságosságot szolgáló érvek révén volt biztosítható Isten jóindulata, és egyedül ez felelt meg a háborút legitimáló igényeknek.

Ennek a két szempontnak – a magasabb rendű jellegnek és az igazságosságnak – a vallás révén való összekapcsolása kézenfekvő volt, és egészen a keresztes hadjáratokig visszanyúló hosszú hagyományra tekintett vissza. Ez a vallásos jelleg két, egymással párhuzamokat felmutató, mégis alapvetően elkülönülő területen nyilvánult meg. Először is a háborúpárti politikai szereplők és a nyilvánosságot leginkább befolyásoló értelmiség részéről, akik retorikájukban előszeretettel használtak vallásos utalásokat és metaforákat. Másodszer az egyházak képviselői részéről, akik számára a vallásos érvrendszer természetes volt, a háború isteni megalapozása és szoterológiai összefüggésbe való állítása azonban egyáltalán nem lehetett magától értetődő. Ebben a tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy bemutassak néhány olyan vallásos motívumot, amelyek a háború igazolásában mint értelmezési minta kiemelkedő szerepet játszottak.

Isten és a háború

A háború megítélésével kapcsolatban a legfontosabb kérdés mindig is az volt, hogy mi Isten viszonya a háborúhoz. Ennek két kiindulópontja a háború isteni ítélőszéként és isteni büntetésként való felfogása. Az általános meggyőződés szerint a háborút nem maga Isten kezdte, de arra használja, hogy annak révén megítélje és megbüntesse a népeket. Isten közvetlen bevonása a háború igazolásába elsődlegesen azzal a körülménnyel függött össze, hogy a háborúzó felek mindent megtettek azért, hogy saját részvételüket elkerülhetetlennek értelmezzék egy olyan helyzetben, amikor látszólag már mindent megtettek a béke megőrzéséért, és csak miután már minden lehetőséget kimerítettek, nem maradt számukra más, mint a háborúban való részvétel. Ez a motívum az igazságosság eszméjén túl azt szolgálta, hogy a konfliktusban a felelősséget kizárólag a másik félre hárítsák, és ezzel a saját csoport számára biztosítsák a morális felsőbbrendűséget. Így vált a legegyszerűbben meg-

teremthetővé az az ellenségkép, amely a saját csoport morális összetartását megkérdőjelezhetetlenné tette. Ha ennek alapján sikerült a saját csoportot – bármilyen elvont konstrukciókon alapuljon is a támadó ellenség kiléte – a megtámadott féllé stilizálni, és így az egész háborút védekező háborúként feltüntetni, akkor biztosítva volt az igazságosság.³ Ezen erősen kreált érvek nélkül mindig is lehetetlen volt háborút viselni, mert egyedül ez biztosította Isten jóindulatát és segítségét. Amennyiben a háború Isten eszköze, úgy a harcolók az ő katonái, akik bízhatnak végtelen kegyelmében, és ezen még az a körülmény sem változtat, hogy minden fél egyformán meg van győződve saját ügye igazságosságáról, és természetesen arról, hogy Isten az ő oldalán áll.

Az érvelés köre ezzel bezárul. Innen már csak egyetlen lépést kell tenni ahhoz, hogy a háborút ne csak jogosnak, hanem szükségszerűnek tartsák, amivel az eseményt egy történetfilozófiai, egészen pontosan üdvtörténeti összefüggésbe helyezik. A háború így nem egyszerűen az emberi bűnösség következménye, hanem Isten eszköze, amellyel visszavezeti az emberiséget a helyes útra. Ebben pedig minden nép kiválasztottsága és küldetéstudata fejeződik ki. A háború lesz a nemzetek nagy nevelője. Figyelemre méltó, hogy ezt a harcot ebben az értelemben a „civilizációk összecsapásaként” értelmezték, amely azonban általában vallásos felhangokat kapott. Az orosz despotizmus elleni harc a Nyugat védelmében éppúgy érvként szerepelt, mint az angol materializmus és kereskedőszellem elleni küzdelem. Az az érvelés, amelynek során a háborús felek egymást kölcsönösen – például az ausztriai németek az olaszokat – istentelenként bélyegezték meg, mutatja ennek alapvetően groteszk és propagandisztikus jellegét.⁴ Egy ilyen konfliktust nem volt nehéz élethalálharcra stilizálni, és úgy föltüntetni, mint egy jó és gonosz közötti végső párharcot. A háborúra ettől kezdve úgy gondoltak, mint egy új kezdet feltételére, amely az Istenhez való visszatéréshez szükséges pusztulás és szétesés feltétele.

Nemzet és vallás

Az első világháború értelmezéseiben az Istenben és hazában való hit szétválaszthatatlanul összekapcsolódott, ami így nem csak a hívőket ragadta magával, hanem szinte mindenkit, aki nem ellenezte a háborút.⁵ A hit és a patriotizmus úgy fonódott össze, hogy szinte lehetetlen volt megállapítani, melyik az alapja annak az általános érzelmi felindulásnak, amely ugyan szinte kizárólag a nagyvárosokra és azok értelmiségi, valamint polgári rétegeire korlátozódott, mégis ez az élmény hagyta a legmélyebb nyomot a kortársakban. „Az igazság kedvéért meg kell vallanom, hogy a

³ MÜNKLER: Der große Krieg (2013), 231.

⁴ PETSCHNIGG–OBERMAYER–FISCHER: Gott als Kriegsherr (2010).

⁵ AUDOIN-ROUZEAU–BECKER: 1914–1918, Az újraírt háború (2006), 95.

tömegeknek ebben az első felbuzdulásában volt valami nagyszabású erő, mely elragadta az embert, csábította – nehéz volt ellenállni. [...] Világtörténelmet éltek át, soha vissza nem térő pillanatot, s mindenki úgy érezte, őt személy szerint szólítják: vesse csekély énjét a tömeg tisztának hitt izzásába, szabaduljon meg minden önzéstől. Rendi, nyelvi, felekezeti különbségeket söpört el egy pillanatra a testvériség túlárado érzése.”⁶ „A filozófusok minden bölcsessége annyi maradt, hogy a háborút »a jellem kohója«-ként magasztalták, mely a népeket az elpuhultságtól megóvjá. Felsorakoztak melléjük az orvosok, akik a művégtagok dicséretét zengték; [...] Egyetlen vallás papjai sem akartak lemaradni, kórusukat hallva az ember azt hitte, megszállottak hordája üvölt. S ugyanezeknek az embereknek az okosságát, alkotóerejét, emberi tartását csodáltuk egy hete, egy hónapja még.”⁷

Mindenütt Európában megteltek a templomok, és az egyházak képviselői megáldották a fegyvereket. Szinte kivétel nélkül a háborút támogató politikusok és pártok mellé álltak, és elkötelezettség tekintetében semmi esetre sem akartak lemaradni mögöttük. A háborús alkalomra szóló prédikációkban a különböző bibliai – elsősorban ószövetségi – helyeket olyan módon értelmezték át, hogy azok megfeleljenek a háborús retorikának, és így a nemzet háborúját isten akaratával azonosították. Nemritkán az eredeti értelmet kifordítva alakították a bibliai értelmezést a háború céljaihoz, amellyel ahhoz az ókori közel-keleti hagyományhoz kötődtek, amely a politikát és a vallást a háború révén kapcsolta egymáshoz, és ahol annak kimenetele már nem a királytól, hanem Isten akaratától függött.⁸ Ennek jelentősége elsősorban abban áll, hogy az egyházak a nemzeti egység politikai céljának rendelték alá magukat, amit általában nem külső nyomásra, hanem teljes belső meggyőződésből tettek. Az egység kifejezésének legadekvátabb módját az uralkodónak a nemzeti egység megtestesítőjévé való stilizálása jelentette. Ebben az összefüggésben a szuverén uralkodók, a császár vagy a király úgy tűntek fel, mint isteni vezéralakok, akik képesek az országukon belüli felekezeti különbségeket és nemzeti ellentéteket személyükben feloldani és minden politikai irányzatot egyetlen birodalmi akarattá alakítani, ami azonban a kor politikai realitásainak tekintetében több, mint illuzórikus volt. Mindenesetre az uralkodók is úgy gondolkodtak magukról, mint egy isteni terv végrehajtóiról, akik biztosak abban, hogy őket és népüket Isten állította próbatétel elé, ezért nem is kételkedhetnek ügyük igazságosságában.

Ezek után nem csoda, hogy a világi felsőbbségnek való feltétlen engedelmességet az egyházak retorikájukban kiélezték, kinyilatkoztatták és bibliai idézetekkel alátámasztva megkérdőjelezhetetlenné tették. Ezt, mint körülményt és következményt azonban nem magyarázhatjuk egyszerűen a propaganda hatásosságával, a tömegek szinte hisztérikus viselkedésével vagy az egyházak konformitásra való

⁶ ZWEIG: A tegnap világa. Egy európai emlékezése (1981), 206–207.

⁷ I. m., 212–213.

⁸ PETSCHNIGG–OBERMAYER–FISCHER: Gott als Kriegsherr (2010).

hajlamával, ennél valószínűleg többről van szó. Túl a vallásos érzületek és Isten instrumentalizálásán itt a modernitás bizonyos folyamatainak kiéleződésével és egy történelmi pillanatban való kicsúcsosodásával van dolgunk, amely azonban csak a mai szemlélő és utólagos értelmező pozíciójából bontakozik ki, a kortársak számára azonban még rejtve maradt.

A modern nacionalizmusban jelen levő vallásos szemantika kezdettől fogva azt szolgálta, hogy az egyén nemzethez való érzelmi kötődését megszilárdítsa, és a nemzeti közösséget mint egy belülről fakadó önazonosságon alapuló üdvösséget hordozó közösséggé stilizálja, és az egyén nemzethez való kötődésének vallásos minőséget adjon.⁹ Erre szolgál, hogy az egyén és nemzet viszonyát gyakran a zsidóság és a keresztyénség misztikus hagyományának metaforáival írják le. Ennek egyik figyelemre méltó következménye, hogy a nemzet iránti odaadást és egyetlen akarrattá való összeolvadást gyakran egy sajátos eszkatológiában fejezték ki. Az üdvözülést kollektív feltételekhez kötötték és evilági dimenzióba helyezték; minden jobb korra várást a nemzethez kötöttek, miközben megtartották a vallásos nyelvet és szimbólumokat. A nemzetelképzelések megteremtői gyakran nyúltak vissza a vallásos szemantika forrásaira – nyelvekre, rítusokra, liturgiákra –, hogy nagy érzelmi energiákat szabadítsanak fel. Az eredendően vallásos energiákat aztán átvezették a nemzetre, de ezzel a vallási intézményeket nem semmisítették meg, vagy nyomták el, hanem felhasználták a lehető legszélesebb körű mozgósítás érdekében.¹⁰ A hívők közösségének, mint a hívek üdvözülését biztosító szent közösség elképzelése áttevődik a nemzetre, amely így felold minden felekezeti különbséget, és egyrészt egy szélesebb körű egységet kínál, mint a vallási közösség, másrészt azonban szemben is áll a vallás egyetemességével.

Ebben az esetben nem tudok kitérni a vallás és nemzet viszonyának feszültségeire, de az első világháború éppen arra nyújtott példát, hogyan lehetséges a nemzetnek, mint a hívők exkluzív közösségének elképzelését politikailag motiváló erővé tenni. Ennek alapja minden esetben a nemzet szakralizálása, amely a nemzetet nem emeli a vallás fölé, nem is vonja ki hatálya alól, hanem éppen ellenkezőleg, vallásilag támasztja alá.¹¹ Ez a körülmény egy különleges szimbiózis eredménye, amelynek előzménye a vallás magánéletbe való visszahúzódása, azaz a szekularizáció, és ezzel egy időben a nemzetvallás formájában való visszatérése mint reszakralizáció. Ez a két folyamat ugyanannak a jelenségnek a két oldala, amelynek során a szekularizációt mindig a reszakralizáció folyamatai keresztezik.¹² A 19. században a nemzet és állama váltak a kollektív üdvösség hordozóivá. Ezeket az eszméket az első világháború kitörésekor minden oldalon aktiválták és radikalizálták. Ennek alapja, hogy intim és exkluzív közelséget teremtettek Isten és a nemzet között,

⁹ GRAF: Die Nation – von Gott „erfunden”? (2000), 285–317.

¹⁰ I. m., 305.

¹¹ SCHULZE-WESSEL: Einleitung (2006), 7–14.

¹² HILDEBRANDT–BROCKER–BEHR: Einleitung (2001), 9–28.

amelynek során a nemzet az isteni kiválasztottság tárgya, a mindenkori választott nép lett. A nemzetnek ilyen módon történelmi küldetést kellett végrehajtania, amellyel helyreállítja a teremtés eredendő rendjét és az isteni törvény hatályát. A világháború kapcsán a kiválasztottság arra utalt, hogy Isten csak a jó oldalon állhat, a nemzetnek pedig nincs más dolga, mint az isteni terv végrehajtása. Ennek alapján a nemzetvallás úgy teremt egységet, hogy a különböző jelenségeket egyetlen megkérdőjelezhetetlen rendbe foglalja, a történelem eseményeinek pedig magasabb rendű vallási értelmet ad. Ennek következménye, hogy a nemzet immáron nem egyszerűen egy jogi és politikai közösség, hanem a lelkük legmélyéig összetartozók egysége, akikre minden esetben számítani lehet, illetve bármit lehet tőlük követelni. A nemzet ezen schmitti értelemben vett politikai teologizálás révén válik normatív értékkel, amely kötelező és elkötelező erővel bír minden tagja számára. A vallásos nyelv az abszolútra és feltétlenre vonatkozik, ezért kézenfekvő, hogy rendkívüli helyzetekben az értelmezések a nem hétköznapira nyúlnak vissza.¹³ Nem véletlen, hogy háborúk idején a vallási szimbólumok és értelmezésminták szinte kivétel nélkül a nemzetre hivatkoznak. Ennek egyik legjellemzőbb példája az áldozat motívuma, amely a keresztény áldozatelképzelést és a nemzet iránti elkötelezettséget egyesíti.

Nemzet és áldozat

A háború nem érthető az áldozat nélkül, amit egyrészt azért kell hozni, hogy a megújulás végbemehessen, másrészt azért, mert az áldozat nem lehet értelmetlen. 1913-ban Párizsban mutatták be Igor Sztravinszkij *Tavaszi áldozat* című balettjét, amelynek bemutatója hatalmas botrányt kavart. A balett egy fiatal lány feláldozásáról szól, amely az ősi pogány szokások szerint minden megfiatalodás és újjászületés feltétele. Ha ezt a gondolatot a háborúra alkalmazzuk, akkor láthatóvá válik, hogy sok fiatal élet feláldozására van szükség a nemzetek megújulásához vagy az egész emberiség megváltásához. Végso soron ez az ár, amit az erkölcsi és vallásos újjászületés kíván, és amit az egyházak a háborús politika feltétel nélküli támogatásával hajlandók voltak megfizetni. Ebben az esetben nem egyszerűen az új világ megszületéséről, hanem legalább annyira a régi, a hanyatlás előtti állapot helyreállításáról volt szó. Az áldozat révén visszazökken a világ, de a kegyelem nem teljesül be veszteség nélkül.¹⁴

Az áldozatkészséget csakis vallásos nyelvi minták révén lehet kifejezni és mozgásba hozni, mivel kiválóan alkalmas a közösségi érzések mobilizálására és morális kötelek megerősítésére. Ennek alapja, hogy a háborúban elesettek halálát

¹³ GRAF: Die Nation – von Gott „erfunden”? (2000), 305.

¹⁴ AUDOIN-ROUZEAU-BECKER: 1914–1918, Az újraírt háború (2006), 101–105.

értelmezni kellett, és mint legfőbb áldozatot egyenesen Krisztus kereszthalálával rokonították és az annak révén való megváltás képzetével egészítették ki. Ennek hagyománya már a 19. században megjelent, amikor egyes nemzetek a maguk vereségeit és veszteségeit Krisztus szenvedéseivel és halálával állították párhuzamba, amelyet egyrészt a kiválasztottság jelének, másrészt a kollektív megváltás alapjának tekintettek. Mivel számukra ez volt a megélt erkölcs és a vallásos elköteleződés legmagasabb foka, ezeket minden különösebb nehézség nélkül képesek voltak összekapcsolni. A vallásos liturgia és a politikai emlékezetkultúra ilyen jellegű összefonódása tette lehetővé az elesettek áldozatán keresztül a nemzet halhatatlanságának kifejezését. A hazáért harcolni és meghalni egyet jelentett az üdvözléssel, de nem egyszerűen a túlélők és az elesettek számára, hanem az egész nemzet számára. Miután a vallásos és világi értelmezések összekapcsolódtak, az egyébként eredetileg szekuláris érveket, mint a leküzdhetetlen bírvágy és mélységes erkölcsi romlottság, a teológusok átültették egy üdvtörténetbe, megszentelve ezzel az áldozatot. A katonák így nem egy romboló gépezet fogaskerekei lettek, hanem a megváltás dimenzióit magába foglaló isteni terv végrehajtói.¹⁵ A béke kora ebben az értelemben a hanyatlás és dekadencia, illetve az egoizmus és önzőség időszakaként jelent meg. A háború kitörése így paradox módon a megváltást jelentette, amely mindenkitől egyformán követelt áldozatot a közelebbiről meg nem határozott tartalmú jövőjében.

Az áldozatkésztséget minden oldalon az idealizmus nevében követelték, amelyet egy sokkal szélesebb morális megújulás indikátorának tekintettek. Áldozatot hozni többet jelentett, mint lemondani valamiről; az áldozás az a tett volt, amelynek révén elsősorban a nemzet, de a világ is új életre kelhetett. A katonák harca vagy halála vált az új ember és az általában vett újjászületés feltételévé. Ez a metafizikai dimenzió eloldotta az áldozatot minden korábbi kézzelfogható politikai szándéktól, és ezzel a háborút is olyan szférába emelte, amelyben már nem volt szüksége külső megalapozásra, hanem magában hordozta értelmét. Ebből a nézőpontból már az is másodlagos volt, hogy győzelemmel vagy vereséggel végződik a háború, mert az isteni ítélőszék előtt nem ez ítéltetik meg, hanem maga az áldozathozatalra való hajlandóság és az annak révén remélt általános megújulás. A háború kitörésekor még aligha sejthették ennek az áldozatnak a minőségét és mértékét, de az áldozatról szóló diskurzus képes volt olyan különböző ideálokat összekapcsolni, mint a nemzet, a haza, a szabadság, az igazság, a kultúra és a civilizáció, amelyeket a legmagasabb evilági értékek rangjára emeltek.¹⁶ Ezek eléggé absztraktak voltak ahhoz, hogy az önmagukat feláldozóknak, és különösen a háborúban elesetteknek különleges minőséget tulajdonítsanak. A kereszthalállal való párhuzamból az egyéni és kollektív feltámadás magától értetődően következett, egészen pontosan

¹⁵ MÜNKLER: Für Gott und Vaterland (2014).

¹⁶ VOEGELIN: A politikai vallások (2011), 27–67.

a nemzet feltámadása az egyéni áldozat révén. Ez az értelmezés azonban a szenvedések mértéktelensége és nyilvánvaló értelmetlensége miatt egyre inkább elvesztette magyarázó erejét. Az áldozat önfeláldozó értelme pedig teljesen átcúszott az elszenvedett áldozat értelmébe, amellyel egy olyan új értelmezési teret nyitott meg, amelyben a hagyományos értékrendszerek és világképek összeomlása nyilvánvalóbbá vált, mint valaha.

Háborús apokalipszis

A háború vallásos értelmezései gyakran kaptak apokaliptikus felhangot, amelyet azonban nem maga a háború váltott ki, hanem beleillett abba az általánosnak tekinthető korhangulatba, amely valamilyen közeljövőben bekövetkező radikális változást félt vagy remélt. Ebben a várakozásban elsősorban a modernitás töretlen haladáshitének megroppanása tükröződik, amelynek során a fejlődés helyére a megújulás szükségességének eszméje lépett. A századforduló embere egyre inkább bizonytalannak érezte magát, és ezt az alapvető esetlegességtudatot egészében a világ romlottságával és menthetetlenségével azonosította. Erre a kétségbeesett tapasztalatra adott reakció volt az az apokaliptikus üdvtan, amely úgy vélte, hogy a világ abban a formájában, ahogyan fennáll, már nem tartható tovább, és a régi világnak teljesen meg kell semmisülnie ahhoz, hogy az újnak átadhassa a helyét, amely minden tekintetben meghaladja a régit. A *tabula rasa* és az új kezdet minden naivitása ellenére azért lehetett elfogadható, mert a történelemben már nem lehetett felismerni annak értelmét.

Az újdonság feltételezésének feltétlensége és radikalitása azonban mindig elbűvölte az embert, még azokat is, akik nem hittek abban, hogy a változásoknak egy isteni kéz szab irányt és ad célt. Az apokalipszis ugyanis nem kizárólag az ember spirituális átalakulását hirdette, hanem annak társadalmi és politikai dimenzióit is magába foglalta. Már az eredeti apokaliptikus látomások sem csak vallási jellegűek voltak, hiszen mindig tartalmaztak politikai utalásokat is, amennyiben az ezeréves birodalomban a spirituális megváltás összefonódott a politikai uralommal.¹⁷ Az első világháború után ezek az apokaliptikus elképzelések messzemenően szekularizálódtak és radikalizálódtak, és a mennyország földrehozatalát ígérték ugyan, mégis jobban emlékeztettek a pokolra. Miután Istent kihagyták a megváltásból, helyére magát az embert tették, aki cél és eszköz volt egyben, és miután a látomás tökéletesen harmonikus és ellentmondásmentes volt, minden árat megért. Ez szabadította el az erőszakot, amelyet azonban már senki sem volt képes kontrollálni. A 20. század totalitárius rendszerei – különösen a nemzetiszocializmus és a sztálinizmus – éppen annak bizonyítékai, hogy az apokaliptikus elképzelések politikai-

¹⁷ VONDUNG: Die Faszination der Apokalypse (2008), 177–196.

lag sem jobb-, sem baloldaliak, mert a legkülönbözőbb ideológiákkal és mozgalmakkal képesek összekapcsolódni.¹⁸

Az első világháború apokaliptikus értelmezéseinek másik fő vonása, hogy a történelmet befejezhetőnek, illetve befejezendőnek tekintette, amely ezek szerint egy a jó és a rossz között folyó végső harcban kulminált. Az apokalipszis eme polarizált világképe meghatározó, mert a régi és az új, a tökéletlenség és tökéletesség, a pusztulás és megújulás mindig egyszerre van benne jelen. Ez a szemlélet a jó és rossz közötti ellentétet áthidalhatatlannak tartja, így azt egy végső összeecsapásig élezi. A háborúk és forradalmak az apokalipszist hivatottak megjeleníteni, amelyek megelőlegezik a közeli véget. Minden apokaliptikus értelmezés a közeledő végre utal, és ennek megfelelően minden előzményt szükségszerű okká minősít át. Ez a szükségszerű jelleg a politikai eseményeket úgy értelmezi, mint természeti folyamatokat – leginkább viharokat vagy földrengéseket –, amelyeknek az ember ki van szolgáltatva, és nincs más lehetősége, minthogy át-, illetve megadja magát ezeknek az erőknek. Az apokaliptikus szemlélet talán legnagyobb ellentmondása abban áll, hogy mire az ember Istent kizárta a történelemből, és maga lépett a teremtésben helyére, addigra egyre inkább kiszolgáltatta magát a saját maga által elszabadított erőknek.

¹⁸ I. m., 184–186.

Felhasznált irodalom

- AUDOIN-ROUZEAU, S.–BECKER, A.: 1914–1918, *Az újraírt háború*, Budapest, L'Harmattan–Atelier, 2006.
- GENTILE, E.: Sterben für das Vaterland. Die Sakralisierung der Politik im Ersten Weltkrieg, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, Herausgegeben von Deutschen Historischen Institut in Rom (Band 84.), 2004, 373–385.
- GRAF, F. W.: Die Nation – von Gott „erfunden“?, in: Krumeich, G.–Lehmann, H. (Hg.): „Gott mit uns“. *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 285–317.
- HILDEBRANDT, M.–BROCKER, M.–BEHR, H.: Einleitung, in: *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001, 9–28.
- MÜNKLER, H.: *Der große Krieg Die Welt 1914 bis 1918*, Berlin, Rowohlt, 2013.
- MÜNKLER, H.: Für Gott und Vaterland, in: *Christ & Welt* 7 (2014) – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/fuer-gott-und-vaterland-1/>
- PETSCHNIGG, E.–OBERMAYER, B.–FISCHER, I.: Gott als Kriegsherr. Zur Rezeption alttestamentlicher Rede im Ersten Weltkrieg, in: *Theologie. Geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte*, Band 5 (2010) – digitális kiadvány, elérhető: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/viewArticle/523/562>, letöltés dátuma: 2014. október 28.
- SCHULZE-WESSEL, M.: Einleitung, in: Wessel, M. S. (Hrsg.) *Die Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, 7–14.
- VOEGELIN, E.: A politikai vallások, in: *Századvég* 16/59 (2011), 27–67.
- VONDUNG, K.: Die Faszination der Apokalypse, in: Nagel, A.-K.–Schipper, B. U.–Weymann, A. (Hrsg.): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2008, 177–196.
- ZWEIG, S.: *A tegnap világa. Egy európai emlékezése*, Budapest, Európa, 1981.

Csíky Balázs

A zsidótörvényektől a holokausztig

Keresztyén egyházi vezetők szerepe és felelőssége Magyarországon

A holokausztra való emlékezés és történeti elemzés során maga a népirtás nem önmagában álló esemény, hanem egy folyamatba illeszkedik, amely a zsidótörvények¹ elfogadásával indul. Az utókor szemében a jogfosztás a megsemmisítés felé vezető út első állomásának tekinthető. A kortársak azonban nem láthatták előre, mi fog történni, ami a felelősség felvetésénél mérlegelendő szempont. Mi a holokauszt utáni korban élünk, és ez alapvetően meghatározza gondolkodásunkat. Bár a diszkrimináció az 1944-es események előzményének, előkészítőjének látszik, összefüggésük felismerhető, vita tárgya az is, hogy a zsidóellenesség logikus következménye volt-e Magyarországon a népirtás, egyértelműen ide vezettek-e a hazai események, vagy az külső hatás, az ország német megszállása nélkül nem következett volna be.²

Egyháztörténeti szempontból fontos meghatározni, hogy minek vagy kinek a magatartását, szerepét vizsgáljuk. Beszélhetünk-e az egyház felelősségéről? Ez az általános kérdés nemcsak teológiaiilag, hanem a történeti vizsgálat módszertanát illetően is problematikus. A katolikus egyháznak a II. vatikáni zsinaton megfogalmazott önmeghatározására utalva Békés Gellért bencés teológus a következőket írta ezzel kapcsolatban: *„Az egyházat tehát mindenekelőtt nem tagjainak gyülekezete vagy apostoli intézményessége, hanem a Krisztushoz tartozása határozza meg. Aki ezzel a bibliai hittel tekint az egyházra, mint arra a krisztusi közösségre, a Krisztus-testre, amely-*

¹ Zsidótörvények alatt itt csak az 1938-ban, 1939-ben és 1941-ben elfogadott és első, második és harmadik zsidótörvénynek nevezett jogszabályokra utalok. A szakirodalom ennél jóval több jogszabályt sorol a zsidótörvények közé. Lásd GYURGYÁK: A zsidókérdés Magyarországon (2001), 153., 162–163.; KARSAI: Magyarországi zsidótörvények (2005), 140–143.

² Az eltérő nézőpontokra lásd pl. GÁRDONYI: Üldöztetés és felelősség (2007), 262.; MÓZESSY: Prohászka Ottokár zsidóellenességéről (2008).

ben a történelem folyamán megvalósul az isteni üdvösség, az nyilván visszautasítja bűnösségének vagy bűnrészességének a vádját. Ezért azt az elvárás is jogtalannak tartja, hogy az egyház bocsánatot kérjen valamiért, amit mint ilyen, nem követett el. Tény azonban, hogy történelmi élete folyamán az egyház különböző korokban és kultúrkörökben élő tagjai nemegyszer tévesen és általánosítva értelmeztek bizonyos újszövetségi kijelentéseket, s ezeknek sajnálatos antijudaista következményei voltak. Mindezt helyénvaló a »mélységes sajnálkozás« kifejezése.”³ Ebben az értelemben tehát nem az egyház, hanem tagjainak felelősségéről lehet beszélni. Ugyanakkor a történeti vizsgálat módszertanát illetően is problematikus általánosságban az egyház, a katolikus, református vagy evangélikus egyház hozzáállásáról beszélni. Hiszen különböző értelmezésekhez vezethet, ha az egyház(ak) intézményi vagy ha közösségi jellegét helyezzük előtérbe az elemzés során. Különböző álláspontokat képviselhetett a főpapság, az alsópapság, a Szentszék, a hívek (egyháztagok) vagy a különféle vallásos társadalmi szervezetek. Ez utóbbiak nem is feltétlenül rendelkeztek „hivatalos” egyházi jóváhagyással. Jelen tanulmányban a témát egyetlen aspektusra, az egyházi felső vezetés szerepére koncentrálni kívánom vizsgálni.

Tanulmányomban nem történelmi áttekintést szeretnék nyújtani, hanem néhány, véleményem szerint egyháztörténeti szempontból fontos témára felhívni a figyelmet. Olyan témákra, amelyek az egész kérdéskör értelmezésében meghatározóak.

1. Antiszemizmus(ok)

Az 1930-as évek végén az ún. zsidótörvények egyrészt fordulópontot jelentettek a zsidóság magyarországi diszkriminációjában, másrészt a törvények körüli viták lehetőséget teremtettek a zsidósággal kapcsolatos álláspontok és vélemények kifejtésére is. Angelo Rotta budapesti apostoli nuncius az első zsidótörvény javaslatát ismertető jelentésében rámutatott, hogy a törvényjavaslatot „általában jól fogadták, mert az antiszemita mozgalom teljesen megfelel a magyarok jelenlegi mentalitásának. Sok konvertita zsidót is gyanúsna tartanak, és a magyar fajjal nehezen keverhető elemnek tekintik őket. [...] Amint említettem – hangsúlyozta a nuncius –, a katolikusok között is széles körben elterjedt a bizalmatlanságnak ez az érzése zsidókkal, a konvertitákkal szemben is.”⁴ A Rotta által leírt általános zsidóellenes hangulat nemcsak a hívekre, hanem a

³ BÉKÉS: Szentszéki emlékirat (1999).

⁴ „Questi progetti di legge in generale furono accolti bene, perchè qui il movimento antisemita trova una profonda corrispondenza nella mentalità attuale degli Ungheresi. Anche gli ebrei convertiti qui sono molto in sospetto e si considerano come elementi difficilmente amalgamabili con la razza ungherese. [...] Come ho detto anche nell'elemento cattolico è largamente diffuso questo sentimento di diffidenza verso gli ebrei anche convertiti.” *Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico*,

főpapok nagy részére is jellemző volt. Glattfelder Gyula csanádi püspök a törvényjavaslat felsőházi bizottsági vitájában elmondott beszédében egyrészt elismerte a zsidóság diszkriminációjának szükségességét, másrészt viszont figyelmeztetett az antiszemita tendencia és a szélsőjobbaldali mozgalmak veszélyeire is: „Mert én úgy látom, akik a zsidókérdéssel kapcsolatban a leghangosabbak, nem annak megoldására törekszenek, hanem ürügyet keresnek, hogy a zavarosban halásszanak. [...] azt kell látni, hogy a durva uszítás a legselejtesebb elemeket mozgatja meg, amelyek porondra állása nem annyira a zsidók, mint inkább etikai erők és tekintélyek biztonságát fenyegeti. [...] Kétségtelen, hogy a világszerte tomboló antiszemita viharban a zsidók azt aratják, amit ők maguk vetettek. [...] Ezek dacára mégsem szabad a problémát azzal a rövid szóval elintézni: úgy kell nekik. Én nem csak a zsidókat látom, hanem az országot félttem. [...] nyilvánvaló, hogy csak paragrafusokkal a kérdést nem lehet megoldani. A közhatalomnak bátor és őszinte felvilágosító és rendszerező eréllyel kell a nemzet lelki egyensúlyát helyreállítani.”⁵ A zsidóellenesség ebben az esetben összekapcsolódott a liberalizmus- és kapitalizmusellenességgel. A püspök az „erkölcsöt és fegyelmet megbontó és diszkreditáló zsidószelemet” a „keresztyén etikával” állította szembe. Azonban a katolikus főpapok számára elfogadhatatlan volt, hogy a zsidótörvények a kikeresztelkedett zsidók egy részét is a törvény hatálya alá tartozók közé sorolták.⁶

A látszólagos ellentmondás akkor oldható fel, ha különbséget teszünk a magyarországi zsidóellenesség különböző változatai között. Az egyik változat faji alapú előítélet volt, míg a másik változat nem faji ellentétet jelentett, hanem a gazdasági és világnézeti befolyással kapcsolatos álláspontot fejezett ki. Ez utóbbi esetben a zsidóság kritikája egyben kapitalizmuskritika, valamint a liberalizmus és a szociáldemokrácia elutasítása is volt. A katolikusok között elterjedt zsidóellenesség nem faji alapú volt, hiszen azokat a konvertita zsidókat, akik nem csupán társadalmi vagy gazdasági előnyök érdekében, hanem valóban a katolikus hit iránti meggyőződéstől vezérelve tértek át, azaz őszintén megtértek, a keresztyén közösség, az egyház teljes jogú tagjának tartotta. Az áttérés őszinteségének kétségbe vonása, azaz a lojalitás megkérdőjelezése a katolikus közösség részéről az egykori feltételes emancipációs diskurzusok továbbélésének tekinthető. A zsidókérdés megoldásának a zsidóság teljes, azaz nyelvi, kulturális, társadalmi és vallási beolvadását tekintették. Ez azonban nem jelentette a magyarországi zsidóság egészének asszimilációját, hiszen tisztában voltak vele, hogy ez nem lehetséges. Prohászka Ottokár rámutatott arra, hogy a magyar zsidóság is elindult a nemzetté válás útján,

Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari (a továbbiakban: S.RR.SS. AA.EE. SS.), Ungheria, Pos. 77 P.O., fasc. 57, f. 7r–v, N1476/38. Angelo Rotta nuncius jelentése Eugenio Pacelli bíboros államtitkárnak, Budapest, 1938. április 12. (A nuncius többes számban törvényjavaslatokról ír, mivel jelentésében az első zsidótörvény javaslata mellett az ugyanaznap beterjesztett sajtórendészeti javaslatot is ismerteti).

⁵ *Nemzeti Újság* 1939/20, 2.

⁶ I. m., 1–2.

ami szerinte el fog vezetni a hazai zsidóság kisebbségének teljes asszimilációjához és többségének disszimilációjához. A zsidóellenességnek ez a változata tehát asszimiláló jellegű volt, ezzel szemben a faji alapú antiszemitizmus disszimiláló, hiszen a hazai zsidóság egészét, köztük a már asszimilálódott zsidókat is ki akarta zárni a társadalomból. Ezt az alapvető különbséget mindkét oldalon, katolikus részről és a szélsőjobboldalon is felismerték, ezért utasította el például Bangha Béla a „gyűlölködő fajvédelmet”, és ezért támadta Méhely Lajos, a magyarországi fajbiológiai kutatások egyik kezdeményezője Banghát a „zsidótérítés” miatt.⁷

A zsidóellenesség különböző változatai közötti különbségtételt az elemzés szintjén már Bibó István megtette 1948-ban született híres tanulmányában, amikor szembeállította az „*egyházias antiszemitizmust*” a „*modern, tömeggyilkos antiszemitizmussal*”.⁸ Úgy tűnik azonban, hogy nem egyszerűen a hagyományosnak nevezhető, teológiai gyökerű, vallási tartalmú zsidóellenességről, az antijudaizmusról van szó, hiszen a korábbi előítéletek modern elemekkel keveredtek. A zsidóellenesség változatai közötti alapvető különbség abban ismerhető fel, hogy faji alapú zsidóellenességről van-e szó vagy sem. Sokkal pontosabb Bibónak az a leírása, amelyben a modern antiszemitizmus három áramlatát különíti el. Eszerint az egyik áramlat „*a defenzívába került középkori és egyházi társadalomszemléletnek abból az ingerültségből táplálkozik, mellyel az a modern társadalmi átalakulással, a szekularizációval s az annak előnyeit élvező, részben azokban részt vevő zsidósággal szemben viseltetett*”, és ez az áramlat „*az egyház által felállított megkülönböztetéseket érvényesíti, a megkeresztelkedést respektálja*”; a másik áramlat a zsidóellenes indulatokat „*a zsidók gazdasági térfoglalásával, politikai és hatalmi szerepével és viselkedésével*” indokolja; a harmadik pedig „*a zsidó születés arisztokratikus-középkorias megvetését a modern nacionalizmus frazeológiájával kapcsolja össze, és a zsidókban a nemzet, a faj veszedelmeit látja; ez az áramlat úgyannyira nem vallási képzetekkel dolgozik, hogy a zsidók iránti gyűlöletet sok helyen kiterjeszti a zsidó eredetű s a megkeresztelt zsidókat »pártoló« keresztyén vallásra is.*”⁹ A fentiek értelmében az első két áramlat keveréke volt tapasztalható a katolikusok között. Fontos kiemelni, hogy a zsidóellenesség változatainak elkülönítése elméleti konstrukció, a valóságban a különböző változatok hatottak egymásra, keveredtek, esetleg egymás mellett is élhettek ugyanannak a személynek a gondolkodásában.

1927-ben, amikor a magyar kormány – külföldi nyomásra – bejelentette az ún. numerus clausus törvény módosításának szándékát, tüntetések kezdődtek a tör-

⁷ CsÍKY: Nyisztor Zoltán életrajza (2005), 43–45., 84–87., 94–98.; SZABÓ: Prohászka Ottokár (2007), 244–252.; GÁRDONYI: Antiszemitizmus funkciója (2005), 199–201.; GYURGYÁK: A zsidókérdés Magyarországon (2001), 295–301.; GLÄSSER: Dinasztikus és nemzeti kultuszok (2013), 247.

⁸ BIBÓ: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után (2001), 25.

⁹ I. m., 70.

vénymódosítás ellen.¹⁰ A külföldi sajtóvisshangot kiváltó zsidóellenes tüntetések okait elemezve Cesare Orsenigo, akkori budapesti apostoli nuncius a következőket jelentette a bíboros államtitkárnak: „*A hírhedt 1918–19-es kommunista forradalom (!) következtében, amelyet – mint tudjuk – a zsidók vezettek, megmaradt a keresztyének között Magyarországon egyfajta antiszemita rettegés, ami ha nem is menthető a keresztyén szeretet szigorúan vett értelmében, de pszichológiailag magyarázható. Minthogy a zsidók nagyrészt a gazdag és képzett osztályokhoz tartoznak, sikerül elfoglalniuk a jobb hivatali posztokat, olyan fölényrel, amely egyáltalán nem felel meg százalékos demográfiai arányuknak. [...] Amint Eminenciád látja, nem vallási antiszemitizmusról van szó, hanem inkább a katolikusok és protestánsok egyesült »foglalkozási« küzdelméről egy olyan kisebbség értelmiségi fölényével szemben, amelyet felelősnek tartanak az 1918-as (!) magyarországi szovjet kísérletért.*”¹¹ Orsenigo nuncius megjegyzi, hogy a zsidóellenesség a felebaráti szeretet fényében elfogadhatatlan, ugyanakkor tömegpszichológiai, történelmi és társadalmi okokkal magyarázza jelenlétét. Megállapítja, hogy nem vallási jellegű zsidóellenességről van szó, hanem egy olyan szociális feszültségről, amelyben az egyébként egymással is ellenségeskedő katolikusok és protestánsok egy oldalon állnak a zsidókkal szemben, akiket felelősnek tartanak az 1919-es baloldali diktatúráért. A nuncius elemzéséből a következőket lehet kiemelni, ami az 1930-as évek vizsgálatánál is fontos: a zsidóellenesség összeegyeztethetetlen a krisztusi tanítással, a zsidókat bűnbaknak tartják társadalmi problémákért, és a zsidóellenesség a katolikusokra és a protestánsokra egyaránt jellemző. Az 1919-es proletárdiktatúra meghatározó élményt jelentett, a fenyegetettség érzésével kapcsolódott össze, és a zsidóellenesség egyik hivatkozási pontját jelentette.¹²

A zsidóellenességnek a katolikusok között való jelenléte azonban nem csupán magyarországi jelenség. Az utóbbi évek kutatásai rávilágítottak arra, hogy más országokban, sőt a Szentszék tisztviselői között is léteztek hasonló előítéletek, nemcsak a hagyományos teológiai alapú antijudaizmus, hanem egyfajta „katolikus antiszemitizmus” is. Korabeli írások is két típusát különböztették meg a zsidóellenességnek: míg a faji alapú antiszemitizmust elítélték, a zsidóság társadalmi befo-

¹⁰ A törvénymódosításról lásd LADÁNYI: Klebelsberg (2000), 83–85.

¹¹ „In conseguenza della famosa rivoluzione comunista del 1918 e 19, capitanata, come si sa, dai giudei, è rimasto fra i cristiani di Ungheria una specie di terrore antisemita, che se non è giustificabile a stretto rigore di carità cristiana, è però psicologicamente spiegabile. Siccome i Giudei qui appartengono in gran parte alle classi ricche e colte, finiscono ad occupare i migliori posti professionali, con un sopravvento che non corrisponde affatto alla loro percentuale demografica. [...] Come Vostra Eminenza vede, non si tratta di antisemitismo religioso, ma piuttosto di una lotta »professionale« dei cattolici e protestanti uniti contro la superiorità intellettuale di una minoranza, che è considerata responsabile dell'esperimento sovietista in Ungheria nel 1918.” (S.RR.SS. AA.EE.SS. Ungheria, Pos. 29 P.O., fasc. 31, ff. 16r, 17r, N. 1054, Cesare Orsenigo nuncius jelentése Pietro Gasparri bíboros államtitkárnak, Budapest, 1927. október 28.)

¹² Vö. HATOS: Ravasz László (2004), 214.

lyása és politikai hatalma elleni fellépést nem. Az utóbbi típus képviselői a zsidókat tették felelőssé az újkori forradalmakért, őket vélték felfedezni a szabaddkőművesség, a bolsevizmus mögött, károsnak tartották befolyásukat a politikában, a tudományban és a művészetben, összekapcsolva azt a liberalizmussal és az erkölcsi nihilizmussal. Nem lehet azonban egységes katolikus hozzáállásról beszélni, hiszen különböző csoportok és irányzatok léteztek a katolikusok között, a sajtó és a politika terén is. A zsidósághoz való viszony összetett volt, a zsidóellenesség változatai közötti határok nem mindig húzhatók meg egyértelműen, és számos kevert forma létezett.¹³

A magyar helyzettel kapcsolatos megállapítások nemcsak a katolikusokra, hanem mutatis mutandis a protestánsokra is érvényesek. A református és evangélikus vezetők elítélték a faji antiszemitizmust, de a zsidóság diszkriminációjával egyetértettek. A protestáns gyülekezetekben is tapasztalható volt a kikeresztelkedettekkel szembeni bizalmatlanság. Ugyanakkor – ahogy alább látni fogjuk – pl. a keresztség hatásával, az asszimilációval kapcsolatban voltak eltérések a katolikus és protestáns felfogások között.¹⁴

Az antijudaizmus, illetve a keresztyének között meglévő más, modern zsidóellenes előítéletek és a faji antiszemitizmus közötti kontinuitás vagy diszkontinuitás kérdése a nemzetközi szakirodalomban és Magyarországon is vitatott. Egyesek az antijudaizmus következményének tartják a faji antiszemitizmust. Előbbinek felróják, hogy biztosította a feltételeket az utóbbi térnyeréséhez. Mások a kettő közötti különbségeket hangsúlyozzák, és egymással ellentétesnek tekintik a faji alapú és a más jellegű zsidóellenességet.¹⁵ A Zsidósággal Való Vallási Kapcsolatok Bizottságának 1998-ban kiadott dokumentuma rámutatott: „A Soá egy jellegzetesen újpogány modern hatalom műve volt. Antiszemitizmusának gyökerei a keresztyénségen kívülről eredtek, s céljának elérése érdekében habozás nélkül szembeszállt az Egyházzal, sőt üldözte annak tagjait is. A kérdést mégis föl lehet vetni, hogy a náci zsidóüldözést nem könnyítették-e meg azok az antijudaista előítéletek, amelyek némely keresztyének fejébe és szívébe belerögződtek. A keresztyének közt felbukkanó zsidóellenes érzelmek nem tompították-e érzékenységüket, sőt, tette őket közömbössé azokkal az üldözésekkel szemben, amelyeket a hatalomra jutott nemzetiszocializmus folytatott a zsidók ellen.”¹⁶ A diszkontinuitás elméletének elfogadása tehát nem jelenti egyúttal a felelősség kérdésének megválaszolását is.

Magyarországon Prohászka Ottokár megítélésével kapcsolatban éleződött ki az a vita, amely a zsidóellenesség különböző változatainak egymásra hatásáról, összefüggéséről szól. Prohászka nemcsak vezető egyházi személyiség, püspök, szónok,

¹³ WOLF: Pápa és az ördög (2008), 89–134., különösen: 123–129.; WOLF–UNTERBURGER: XII. Pius és a zsidók (2010).

¹⁴ K. FARKAS: Jogok nélkül (2010), 129., 257–273., 280–286.

¹⁵ WOLF: Pápa és az ördög (2008), 126–127.; KARÁDY: Politikai antiszemitizmus (1999); GÁRDONYI: Üldöztetés és felelősség (2007), 266.

¹⁶ Emlékezünk: megfontolások a Soáról (1999).

író volt, hanem befolyásos közéleti szereplő, a politikai katolicizmus egyik reprezentánsa is. Ráadásul az 1930-as évek szélsőjobboldali mozgalmai sokszor hivatkoztak rá. Egyik oldalról úgy értékelik, mint akinek publicisztikai tevékenysége arra irányult, hogy az 1919 után fellobbanó antiszemitizmust és antiszemita politikai kurzust, valamint a numerus clausus törvényben megvalósuló jogkorlátozást igazolja, és aki a szociális feszültségeket zsidóellenes érvekkel magyarázta, és így „hozzájárult a magyar társadalom lelkiismeretének végzetes eltompításához”.¹⁷ Prohászka Ottokár szellemiségének „központi szerepe volt az 1930-as évek politikai elitjének tudatformálásában”, jelentős népszerűsége tett szert a szélsőjobboldalon, nézetei alkalmasnak bizonyultak halála után a „továbbfejlesztésre”. „Prohászka esetében a politikai motiváció egyértelműen a zsidóság visszaszorítása, kirekesztése bizonyos társadalmi folyamatokból, ami antiszemitizmusnak nevezhető és nevezendő, bármennyire vi-szolyogjunk is e negatív töltetű minősítéstől.”¹⁸

A másik oldalon figyelmeztetnek arra, hogy Prohászka írásait a saját korának kontextusában kell vizsgálni és értelmezni, mai ítéletalkotásunkat pedig alapvetően meghatározza, hogy a holokauszt utáni korban élünk. A püspök 1927-ben meghalt, nem élhette meg a zsidótörvények meghozatalát, nem láthatta, nem jóshatta meg előre mindazt a rettenetet, ami később történt, így nem tudjuk, hogy mit tett volna abban a helyzetben. Nem tiltakozhatott az ellen sem, hogy az 1930-as évek szélsőjobboldali körei előszeretettel idézték szövegeit. Prohászka és kora zsidósággal szemben megfogalmazott kritikájával kapcsolatban nem szokták vizsgálni, hogy mindebben milyen szerepet játszott a kritika alá vont réteg. A püspök nem kezelte homogén tömegként a zsidóságot, és kapcsolatban állt zsidó származású személyekkel.¹⁹ A vita eldöntése nem feladata a jelen tanulmánynak, csupán két szempontot emelnék ki. Az egyik, hogy Prohászka nemcsak a korszak szélsőjobboldali, hanem a keresztyéndemokrácia irányába tájékozódó politikusai is hivatkoztak,²⁰ ami azt mutatja, hogy a püspök öröksége többféleképpen értelmezhető. Másrészt ez a vita is arra mutat rá, hogy a zsidóellenesség különböző változatainak elhatárolása sokszor nem egyértelmű, és a különböző nézetek hatottak egymásra.

¹⁷ GÁRDONYI: Antiszemitizmus funkciója (2005), 196., 204.

¹⁸ FAZEKAS: Prohászka Ottokár zsidóellenességéről (2008).

¹⁹ MÓZESSY: Prohászka Ottokár zsidóellenességéről (2008); MÓZESSY: Prohászka-disputához (2009).

²⁰ GERGELY: A keresztyényszocializmus Magyarországon (1993), 119., 153.

2. A keresztség szentsége

A zsidótörvények megalkotásánál a „zsidó” fogalmának meghatározásakor a vallási hovatartozásból mint dokumentálható tényből indultak ki. A kivételek között szerepeltek egy meghatározott időpont előtt kikeresztelkedett személyek. A jogszabályok ezzel egy alapvető, dogmatikai kérdésben mondtak ellent a katolikus egyház tanításának. Már az első zsidótörvény kapcsán kifejezte ellenvetését a Szentszék és magyarországi egyházi vezetők is. A törvény felsőházi bizottsági vitájában Serédi Jusztinián hercegprímás az 1919. augusztus 1. előtt és után megkeresztelkedettek közötti különbségtételt elfogadhatatlannak nevezte, ez ugyanis szerinte megkérdőjelezte a keresztség szentségének érvényességét.²¹ A második zsidótörvény vitájában, a Felsőház plenáris ülésén a hercegprímás a kérdést az igazságossággal kapcsolta össze: *„Ezért nem szabad például a keresztség szentségének lelki átalakító hatását sem bizonyos terminushoz kötni, mert meggyőződésem szerint ez is igazságtalan. A lelki átalakulás ugyanis egyéni dolog: egyiknél korábban és teljes mértékben bekövetkezik a keresztyén asszimiláció, a másikon későbbben vagy nem teljes mértékben; de valamelyes asszimiláció – értem a keresztyén asszimilációt – mindig bekövetkezik, ha a keresztség szentségét komoly szándékkal vette fel az illető. A szándék komolyságának megítélése a szükséges lelki előkészítés és esetleg bizonyos időtartamú katechumenátus elvégzése után az illető egyházra tartozik.”*²² Ebből az elvi álláspontból azonban engedtek a magyar katolikus főpapok, ugyanis Serédi a vitában a kisebbik rossz elve alapján elfogadta a húszéves várakozási időt a keresztség felvételétől számítva, aminek letelte után válhattak csak a konvertita zsidók teljes jogú állampolgárokká.²³

A protestáns főpapok másképp látták a törvényjavaslatok és a keresztség kérdését. Raffay Sándor evangélikus püspök az első zsidótörvény vitájában hangsúlyozta: *„A levelek egész tömegét kaptam azóta, amióta ez a törvényjavaslat megjelent, és amint látom, a legtöbb levélíró félreérti ennek a törvénynek a tendenciáját. Mind azon panaszkodik, hogy ha már áttértünk keresztyén vallásra, miért utasítanak bennünket vissza ismét a zsidóság keretébe. Hát ez egészen téves, mert itten a keresztennyé létel tényét ez a törvényjavaslat abszolúte nem érinti: aki egyszer megkeresztelkedett, az keresztyén, bármelyik ágazatába is tért be a keresztyén közösségnek. Itt egészen másról van szó.”*²⁴ Ravasz László református püspök ugyanebben a vitában így fogalmazott: *„Nagyon örültem azoknak a gondolatoknak, amelyekkel Raffay Sándor őexcellenciája is, de meg mások is a vita során hangsúlyozták azt, hogy ez a törvény az egyházak belső jogrendszerét egyáltalán nem érinti. Ez az egyházat érdekli pásztori és missziói szempontból. Erről majd fogunk beszélni. Egyáltalán nem érinti azonban azt, hogy Magyarországon ki keresztyén*

²¹ Csíky: Jubileumi esztendő (2012), 146–147., 149–150.

²² Felsőházi napló, 1935, 4. kötet, 136–137.

²³ I. m., 137.; A húszéves várakozási időt 1919 és a törvény elfogadása, 1939 között kell érteni.

²⁴ Felsőházi napló, 1935, 3. kötet, 307.

és ki nem. [...] Szeretném tehát innen sok embernek izenni, keresztyén embernek és izraelita embernek egyaránt, hogy ne aggódalmaskodjanak egy pillanatra sem, minthogyha ez a törvény – amint Lőw Imánuel ő méltósága mondotta délelőtt – beleszólna az egyház szakramentumának hatékonyságába és azt megerőtlenítené, hogy ezáltal kétféle jogállapot következne be egy emberre s valaki egyházi vonatkozásban keresztyén, polgári vonatkozásban zsidó lehetne. [...] Ilyen összeütközésről szó sincs, erről nem is lehet beszélni, mert hisz arról van szó, hogy bizonyos számú keresztyén és izraelita vallású magyar ember micsoda elvek szerint osztatik be olyan kategóriákba, amelyek a nemzeti jövedelem eloszlását és a nemzeti munkamező felosztását kívánják szabályozni.”²⁵ A protestáns püspökök tehát ebben a vitában nem osztották a katolikus vezetők, a konvertiták jelentős része és az izraelita vezetők álláspontját: tagadták ugyanis a felekezeti hovatartozás és a diszkriminatív törvény hatálya közötti közvetlen összefüggést.

Raffay azonban a második zsidótörvény vitájában már módosította álláspontját: „A »visszazsidósítás« kifejezést az igazságügyminiszter úr nem fogadja el, de én azzal a ténnyel szemben, hogy már egy évtized óta keresztyén embereket most a törvényjavaslat zsidóknak minősít, igazán tanácstalanul állok. [...] Én ugyanis ezt nem tudom másnak nevezni, mint visszazsidósításnak, de ha más nevet adnának neki, én azt is szívesen elfogadom. Egy azonban kétségtelen: minket, a keresztyén egyházak embereit rendkívül nehéz helyzetbe hoz ez a törvényjavaslat ezért, mert a hozzánk tartozó, hozzánk idomult, a mi világnézetünket elfogadó és valló, a teljes asszimiláció készségét minden tekintetben kifejezésre juttató volt zsidókat, akik ma keresztyének, nem tudunk megvédelmezni egy törvénynek olyan káros kihatásai ellen, amelyekkel szemben megvédelmeznünk kötelességünk volna. Ezt érezni kell, mert ez nálunk olyan végtelenül nehéz feszültséget idézett elő, amelytől nem tudunk felszabadulni.”²⁶ Az evangélikus püspöknek tehát szembesülnie kellett azzal, hogy a zsidótörvények a keresztyén felekezeteken belül is feszültségeket keltenek, és közvetett módon a felekezetek életét is befolyásolják.

Ravasz László viszont a második zsidótörvény vitájában korábbi álláspontját erősítette meg: „Tudniillik sokan azt mondták, hogy rossz a zsidótörvényjavaslat azért, mert a keresztség sacramentumát megrontja, kegyelmi eredményét és ajándékait eltörli, semmivé teszi, visszazsidósítja a keresztyén embert. Meg kell állapítanom, hogy ez nem helyes megállapítás. A keresztségnek soha, de soha sem volt az a feladata, hogy közjogi jogosítványokra hatalmazzon fel. Amiért megkereszteltek valakit, abból nem következik, hogy állampolgári jogai vannak, abból nem következik, hogy lehet közjegyző, hites tolmács, tanár, bíró. Ezek mind más szempont alá esnek. A keresztség a megkereszteltnek Istenhez, Krisztushoz, az ő üdvösségéhez és üdvakaratahoz való viszonyát állapítja meg, pecsételi el.”²⁷ Míg a református püspök tagadott bármiféle összefüggést a felekezeti hovatartozás és az állampolgári jogok között, addig Serédi Jusztinián hercegprímás a

²⁵ I. m., 308.

²⁶ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 150.

²⁷ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 161–162.

keresztyén állampolgárok jogegyenlőségéről beszélt ugyanebben a vitában: „*aki a keresztség szentségét Krisztus rendelése szerint felvette, akár az árja, akár a mongol, akár a sémi, akár más fajhoz tartozzék is, az kereszténnyé lesz, és bár vérét és fáját továbbra is megtartja, a katolikus egyházban és abban a keresztyén államban, amelynek polgára, ceteris paribus – ezt mindig hangsúlyozom –, ceteris paribus, a többi kereszténnyel egyforma jogok illetik meg, de egyforma kötelelességek is terhelik őt. A keresztyénnek vallott Magyarországon pedig azért is sürgetjük a keresztyén állampolgárokat ceteris paribus megillető jogegyenlőséget befelé, mert azt követeli az igazságosság.*”²⁸ Serédi sem állította tehát, hogy a felekezeti hovatartozásból állampolgári jogok következnenek, viszont az egyház tagjai közötti egyenlőséget összekapcsolta az állampolgári jogegyenlőséggel: ahogy az egyház tagjai egyenlőek, úgy a keresztyén államban a keresztyén állampolgárok között sem lehet különbséget tenni. Ugyanakkor ez az állampolgári jogegyenlőség korlátozását is jelentette: a hercegprímás az izraelita vallású magyar állampolgárok jogainak korlátozását megengedhetőnek tartotta.²⁹ Ravasz ugyanebben a vitában egyértelműen megfogalmazta, hogy a jogegyenlőség eszméjét elavultnak tartja, az szerinte még a keresztyén állampolgárokra nézve is egy „*régebbi felfogást*” tükröz.³⁰ Nem látott ellentmondást aközött, hogy a zsidó származásúak az egyházban egyenlőek a más származásúakkal, azonban állampolgárokként, közjogi szempontból hátrányt szenvednek.³¹

Ravasz a harmadik zsidótörvény vitájában a korábbiaktól eltérően látta a törvényjavaslat és a keresztség szentségének összefüggését: „*De nem tudom elfogadni a törvényjavaslatot általánosságban keresztyén szempontból sem, ezért nem, mert a zsidó származású keresztyéneket és ivadékaikat örök időkre ki akarja rekeszteni abból, hogy valaha is nemzsidó emberekkel házasságot kössenek. Jól méltóztassanak megfigyelni: nem azt mondja, hogy nem lehetnek vezérigazgatók, nem lehetnek a sajtókamara vagy a színesszkamara tagjai [...] – mindezekkel kapcsolatban elképzelek akár külső, akár belső olyan okokat, amelyek átmenetileg vagy huzamosabb időre ennek vagy annak a csoportnak, ilyen vagy olyan minőségnek az illető testületben való részvételét bizonyos mértékben korlátozzák – hanem azt mondja, hogy az illető nem vehet el nemzsidót, mégpedig azért nem, mert összeházasodása révén nemzsidó házastársát, annak családját, gyermekeit, ezen keresztül pedig hatósugaraiban a vele érintkező társadalmat fajiságánál fogva megrontja. S ha azt kérdezzük, hogy mi ez a rontás, akkor azt mondják: ez a rontás a keresztyén vallással és a keresztyén etikával ellenkező lelkület kialakítása. Ez az, amit nem lehet elfogadni. [...] Ez a törvényjavaslat úgy állítja elénk a dolgot, hogy a zsidószármazású ember azért nem köthet házasságot nemzsidóval, mert a nemzsidó felet és vele együtt a családot és a nemzetet egész moralitásával és szellemiségével megrontja, még abban az esetben is, ha a zsidó fél nemzedékeken keresztül a keresztyén anyaszentegyház hűséges, példaadó, alázatos, szellemben*

²⁸ I. m., 137.

²⁹ Uo.

³⁰ Felsőházi napló, 1935, 4. kötet, 159.

³¹ I. m., 163.

és erkölcsben egyaránt elismerésre méltó tagja, a nemzsidó fél pedig csak papiroson keresztyén, lelkében pedig hitetlen és pogány. Mélyen t. Felsőház! Ez az, ami miatt az evangéliumi keresztyén állásponttal a törvény alapgondolata kibékíthetetlen. Mi a Szentírás alapján azt tanítjuk, hogy Isten az embert az egyetemes bűnösségtől megváltja azáltal, hogy a Szentlélek az ő csodálatos kegyelméből és erejéből az illetőt újjászüli. [...] Ezért a Szentlélek újjászülő munkáját, amelynek szimbóluma, ígérete és pecsétje a keresztség szakramentuma, csúfolja meg az a gondolat, amely azt hirdeti és ismétli, hogy ennyi meg ennyi zsidó vér mellett az illető soha, semmi körülmények által Szentlélektől újjászületett, megváltott ember nem lehet, mert a törvény mögött tulajdonképpen ez a gondolat jelentkezik.”³² Ravasz az első és a második zsidótörvény foglalkozási diszkriminációját megengedhetőnek tartotta, azonban a magánéletbe való közvetlen beavatkozást, a házasságkötés korlátozását már nem, mert ez utóbbit egyértelműen faji alapúnak ítélte. Álláspontja nem változott meg, a jogegyenlőség eszméjét nem fogadta el, ugyanakkor elutasította a keresztség átalakító hatását teljes mértékben tagadó faji gondolatot.

A harmadik zsidótörvény vitájában az evangélikus egyházat képviselő Kapi Béla püspök a jogegyenlőség eszméjét összekapcsolta a keresztség szentségének szerepével: „De lehetetlenné teszi számomra ennek a törvényjavaslatnak elfogadását az a körülmény, hogy ebben a házassági törvényben [...] nem a zsidókról, hanem a keresztyénekről van szó. Az ítékezés és a tiltó kirekesztés nem azokra vonatkozik, akik az ő vallásközösségi hovatartozásukat és az ő vallási és egyházi, hitközösségi életüket a zsinagóga felé keresik, hanem azokra, akik név szerint, lélek szerint és szív szerint is a keresztyén egyházak valamelyikének a közösségébe tartoznak, akik a keresztség szentsége által váltak a keresztyén egyházak valamelyikének tagjaivá. [...] a keresztség szentsége az egyházak meggyőződése szerint keresztyénné tesz és Isten lelkében és annak szent munkájában van elrejtve annak misztikus titokzatossága, életmegoldása, amit a keresztség következményeinek és lelki valóságainak nevezünk. Természetes tehát, hogy az egyház látja, átérzi, mérlegeli híveinek sorsát és életét. Nemcsak azért, mélyen t. Felsőház, mert sajnálja őket, nem azért, mert velük lelki közösségben tudja magát, hanem azért, mert felelősséget érez az ő jövőendő lelki életükért, evilági életben való elhelyezkedésükért, és felelősséget érez azért, hogy Magyarországon a keresztyén társadalomban, ebben a keresztyén államban mint egyenjogú keresztyén állampolgárok helyezkedhessenek el és a maguk házasságkötése által is ebben az életvonalban haladhassanak.”³³ Kapi szerint tehát az egyháznak felelőssége kiállni a keresztyén állampolgárok jogegyenlőségéért. Az evangélikus püspök ebben Serédi hercegprimás álláspontjához hasonló nézeteket fogalmazott meg, míg Ravasz elvetette a jogegyenlőség eszméjét, ahogy fentebb láttuk.

Az itt ismertetett viták mögött meghúzódó főbb kérdések az asszimiláció megítélése és a konvertiták helyzete voltak. Mindegyik történelmi keresztyén egyház vezetője igyekezett a konvertiták érdekében érvelni, ami elsősorban azt jelentette,

³² Felsőházi napló, 1939, 2. kötet, 290.

³³ Felsőházi napló, 1939, 2. kötet, 294.

hogy próbálták kitolni azt a határidőt, ami után a megkeresztelkedettek zsidónak minősültek a jogszabályok szerint, és igyekeztek bővíteni a kivételek körét.³⁴ Ez azonban egyben azt is jelentette, hogy nem minden zsidó származású állampolgár, hanem csak a kikeresztelkedettek érdekében léptek fel, ahogy Serédi Jusztinián megfogalmazta a második zsidótörvény vitájában: „Hangsúlyozni kívánom, t. Felsőház, hogy én itt nem a zsidókat vagy az izraelitákat védelmezem, hanem elsősorban olyan keresztyének, kivált katolikus híveim érdekében emelek szót, akiknek nem volt részük a zsidók túlkapásaiban.”³⁵ Ugyanakkor a protestáns és a katolikus főpapok is az asszimiláció mellett érveltek, a további befogadás lehetőségének biztosítása mellett, mert ezt tartották a zsidókérdés megoldásának. Elutasították a törvények disszimilációs törekvéseit.³⁶

Ravasz László az asszimilációnak vallásváltással megvalósuló formájával kapcsolatban komoly kritikát is megfogalmazott: „Éppen ezért a keresztyén egyházak súlyos mulasztást követtek el akkor, amikor minden kritika nélkül, kellőleg meg nem vizsgálva az áttérés motívumait, vették át a jelentkező zsidó vallású embereket és azt mondták: a ti asszimilációtoknak az ügye el van intézve. Ezzel lehetőséget nyújtottak arra, hogy sok ember ne Krisztusért, hanem egyébert jöjjön a keresztyén egyházba. Természetes tehát, hogy az ilyen embereket csalódás fogja érni. [...] A keresztyén egyházak tartsanak bölcs mérsékletet a zsidók átvételében. Van nekünk elég sok rossz keresztyénünk a saját magunk fajtájából, miért hozzunk a zsidó atyánkfiai közül nagy importot?”³⁷ Később így érvelt: „A keresztség a Szentléleknek ezt az újjászülő munkáját jelképezi, ígéri és elpecsételi, de végrehajtása által ipso facto nem eszközli. Ebből az következik, hogy a megkereszteltek között még nagyon sok olyan ember van, akit egyáltalán nem lehet Lélek által újjászült embernek nevezni, aki nem homo renatus; a keresztyén származásúak között is van természetesen ilyen sok; de még több van azok között a zsidóságból származó keresztyének között, akiknél az áttérés – az ő hibájuk és az egyházak hibája következtében – sok minden egyéb szempont szerint igazodott, legkevésbé azonban aszerint a szempont szerint, amely szerint egyedül lett volna szabad igazodnia, a lélek újjászületésének, a »tűzzel és a Szentlélekkel« való megkeresztelkedésnek az érdekei szerint. Ebből következik, emiatt indul meg az egyháznak az a nagy nevelői munkája, amelyben tilt, fegyelmez, ostromoz, megcsókol, könyörög, hatalmát megmutatja, avégből, hogy aki színből keresztyén, szívből keresztyén legyen.”³⁸ Ravasz azt a jelenséget fogalmazta meg a Felsőház plénuma előtt, ami minden történelmi keresztyén egyházban megfigyelhető volt: a bizalmatlanságot, a fenntartásokat a kikeresztelkedettekkel szemben. Erről fentebb már idéztem Rotta nuncius jelentését.

³⁴ *Felsőházi napló*, 1935, 3. kötet, 306–307.; 4. kötet, 137., 150., 162.; *Felsőházi napló*, 1939, 2. kötet, 285., 289., 294.

³⁵ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 137.

³⁶ *Felsőházi napló*, 1935, 3. kötet, 309.; 4. kötet, 150., 160.; 1939, 2. kötet, 286., 295.

³⁷ *Felsőházi napló*, 1935, 3. kötet, 311.

³⁸ *Felsőházi napló*, 1939, 2. kötet, 290.

A bizalmatlanság mögött több tényező állhatott. Egyrészt feltételezhető a faji antiszemitizmus hatása. Másrészt mindez összefüggött a diszkriminatív rendelkezések által felerősített újabb áttérési hullámmal is. Az egyházak érthető módon elleneztek, hogy a keresztelezés pusztán az asszimiláció eszközévé váljon, hiszen annak teológiai jelentése egészen más volt. Az áttérés indítékai között már a zsidótörvények előtt, az áttérők által is bevallottan szerepet játszott a keresztyénséggel járó társadalmi előnyök maximalizálása.³⁹ Azonban 1938-ban és azt követően az áttérés irracionális lépésnek tűnhetett annak ismeretében, hogy nem mentesített a zsidótörvény hatálya alól. Ugyanakkor a jelentős társadalmi és politikai befolyással rendelkező keresztyén egyházak mégiscsak védelmet biztosítottak híveik számára. Ez egy menekülési, válságkezelő stratégia volt, amelytől az érintettek társadalmi megítélésük javulását várták. Az áttérők őszinteségét, áttérési szándékának hátterét több oldalról is megkérdőjelezték. A zsidó közösség úgy tekintett a kitértekre, mint akik elárulták a zsidóságot, akik nem igazi meggyőződésből választottak új hitet. Az új, keresztyén közösségükben is sokszor gyanakodva tekintettek a konvertitákra, vonakodva akarták csak befogadni őket. Így köztes helyzetbe kerülhettek, amelyben a kirekesztettség érzése felerősödött.⁴⁰

A konvertiták nehéz helyzetét Ravasz László így fogalmazta meg a harmadik zsidótörvény vitájában: *„Nincs infernalisabb gondolat, t. Felsőház, mint hogy egy olyan embert, akinek már a szülői kitértek a zsidó vallásból, vagy akinek az egyik szülője kitért a zsidó vallásból és aki a keresztyén egyházban nevelkedett, keresztyénné és magyarrá vált egészen, visszakényszerítsenek oda, ahonnan kitért. Ez a legnagyobb megalázás, a legfájdalmasabb büntetés. A leveleknek százai egy jajongó orchesterben tesznek bizonyosságot arról, hogy amíg mi itt törvényt alkotunk, az embereknek tízezrei belsőleg össze-roppannak.”*⁴¹ Az identitásválságról beszélt Kapi Béla evangélikus püspök is: *„Azok, akiknek számára ez a törvényjavaslat súlyos ítéletet jelent, vajon mit tehetnek? Visszasodródhatnak oda, ahonnan talán apáik, nagyapáik eljöttek, de ahová az ő szívük, lelkük nem vágyódik vissza, amely közösséggel nekik közösségük semmiképpen sincs, avagy pedig vesztegelnék és elvesznek? Mi történik azokkal, akik e törvényjavaslat alapján keresztyének, de keresztyénnel házasságot nem köthetnek?”*⁴²

Az események előrehaladtával az áttérés kérdése egészen más megvilágításba került. Bibó István 1948-ban megjelent híres tanulmányában felrója a magyarországi keresztyén egyházaknak, hogy nem akarták felismerni a valós politikai helyzetet, és túlságosan merev teológiai álláspontot képviseltek a keresztséggel kapcsolatban még 1944-ben is, amikor a szentség kiszolgáltatása vagy keresztlevel kiállítás az életveszély elhárításának eszközévé, lehetőségévé vált: *„a kérdés ugyan is a komoly zsidóüldözés megkezdésével az lett, hogy szabad-e a keresztséget kiszolgáltat-*

³⁹ KARÁDY: Magyar, zsidó és katolikus (1999).

⁴⁰ K. FARKAS: Jogok nélkül (2010), 124–138.

⁴¹ *Felsőházi napló*, 1939, 2. kötet, 291.

⁴² I. m., 295.

ni, illetve erről igazolást adni, tekintet nélkül arra, hogy meggyőzésre és megtérítésre van-e idő és van-e lehetőség, egyedül azért, hogy egy közvetlen és valóságos életveszedelmet valakinek a feje felől elhárítsunk. Mert a probléma ekkor már ez volt, s alig hiszem, hogy a felelet kétséges lehet. [...] Tudjuk, hogy felvetették és megválaszták maguknak a kérdést sokan; lehet, hogy az irányadó tényezők is elvben állást foglaltak; egységes, tudatos és határozott egyházi állásfoglalás azonban nem alakult ki e kérdésben.”⁴³

Itt lényegében két esetkörrel van szó: az áttérők számára előírt várakozási idő és kötelező oktatás lerövidítéséről, illetve elhagyásáról, valamint hamis keresztlevelek kiállításáról. A Bibó által feltett kérdésre adandó válasz nem mindenki számára volt egyértelmű. Grósz József kalocsai érsek a katolikus püspöki karnak a második világháború befejeződése után tartott első ülésén szóvá tette, hogy Slachta Margit szociális testvér és mások a sajtóban nyilatkoznak arról, hogy hamis okmányokkal láttak el zsidókat, és segítettek nekik betanulni a hamis személyi adatokat. Grósz szerint helyes dolog volt az üldözötteknek segíteni, de ezek az eszközök feltétlenül elítélendők, a cél nem szentesíti az eszközöket. Naplójából kiderül, hogy nemcsak hamis személyi okmányok, hanem hamis keresztlevelek kiállítására is utalt.⁴⁴

A másik esetkörrel kapcsolatban tudjuk, hogy Serédi Jusztinián hercegprímás Witz Béla budapesti érseki helynök kérelmére engedélyezte, hogy eltekintsenek a konvertiták számára előírt három hónapos várakozási időtől.⁴⁵ A református és evangélikus egyházakban is létezett kötelezően előírt egyéves, illetve legalább egy hónapos előkészítő időszak, de sok múlott az egyes püspökök és lelkészek hozzáállásán, hogy szigorítottak vagy könnyítettek-e a rendelkezéseken.⁴⁶

További kutatásoknak kell tisztázniuk, hogy valójában mennyire volt elterjedt az, hogy veszélyhelyzetben eltekintettek a keresztség kiszolgáltatására előírt egyházi szabályoktól, illetve hogy hamis keresztleveleket állítottak ki. Tudunk olyan esetekről – már 1943-ból is –, amikor büntetőeljárást indítottak katolikus papok ellen, akik a törvényes feltételék hiányában kereszteltek, nem szabályosan anyakönyvezték az áttérőket, valamint a keresztleveleket korábbi dátummal látták el. Ez az egyházi és a világi törvények szerint is büntetendő volt, okirat-hamisításnak számított. Gennaro Verolino, a budapesti nunciatúra auditoréja szerint nem állítottak ki tömegesen hamis keresztleveleket Budapesten. A nunciatúra más módon segített, mintegy tizenötezer menlevelet bocsátott ki, tekintet nélkül az üldözöttek vallási hovatartozására. Egy másik lehetőség, amit a református Jó Pásztor Bizottság követett, az volt, hogy irattárakból szerzett valódi keresztleveleket adtak az üldözötteknek, akik betanulták az adatokat.⁴⁷

⁴³ BIBÓ: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után (2001), 28.

⁴⁴ CSÍKY: Nyisztor Zoltán életrajza (2005), 196–197.

⁴⁵ CSÍKY: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 175.

⁴⁶ MAJSAI: Protestáns egyházak (1999), 158., 160–161.

⁴⁷ HETÉNYI VARGA: Magyar katolikus egyház (1994), 116–124.; NAPOLITANO: I Giusti di Budapest (2013), 185–195.; SZENES: Befejezetlen múlt (1986), 49.

Felvetődik az a kérdés is, hogy a keresztyén egyházak vezetői miért csak a kikeresztelkedettek érdekében emeltek szót, illetve mikor volt az a fordulópont, ami után már minden üldözött érdekében felléptek. A fentiekben idéztem Serédi Jusztinián hercegprímás szavait a második zsidótörvény vitájában, amelyekkel egyértelművé tette, hogy az egyház hívei, a katolikus konvertiták védelmében szólal fel. Ugyanez volt igaz a protestáns vezetőkre, és más európai országokban is hasonló történt. Elsősorban az egyház tagjaiért voltak felelősek. A hátrányos megkülönböztetés súlyosbodásával, a deportálás megindulásával azonban a helyzet megváltozott. Az egyházi vezetők 1944 nyarára jutottak el oda, hogy egyértelműen nem csupán a kikeresztelkedett zsidók, hanem minden jogfosztott állampolgár érdekében tiltakoztak a kormánynál. Ezt mutatja a katolikus püspöki kar 1944. június 29-ére keltezett körlevele és a református és evangélikus egyházak 1944. júniusi közös, nyilvános memoranduma. A kormány tárgyalások útján, ígéretek fejében elérte, hogy mindkét pásztorlevelet visszavonták, és lényegében nem olvasták fel a templomokban.⁴⁸

A konvertiták érdekeinek védelmére mind a katolikus, mind a református egyházban szervezetek jöttek létre. Előbb a Magyar Szent Kereszt Egyesület 1939-ben, majd a Jó Pásztor Bizottság 1942-ben. A két szervezet együttműködött egymással, valamint evangélikus és izraelita testületekkel is. Vallási és felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül segítettek a rászorulóknak.⁴⁹ Így tehát ha a hivatalos nyilatkozatok és levélváltások szintjén nem is volt egyértelmű, hogy az egyházi vezetők minden üldözött érdekében fellépnek, a gyakorlatban az egyházi szervezetek minden rászorulóknak igyekeztek segíteni.

3. Érvék és ellenérvek

A zsidótörvények tárgyalása során az Országgyűlés Felsőházában a keresztyén egyházak vezetői kifejtették a zsidóság diszkriminációjával kapcsolatos álláspontjukat. Az evangélikus, a katolikus és a református egyházi vezetők is egyetértettek azzal, hogy létezik az ún. zsidókérdés mint társadalmi probléma, amelyet meg kell oldani. Egyetértettek a zsidó származású magyar állampolgárok megkülönböztetésével, azonban ennek a törvényjavaslatokban megfogalmazott módját több szempontból kifogásolták.

Szerédi Jusztinián hercegprímás a második zsidótörvény vitájában így fogalmazott: „*Előrebocsátom t. Felsőház, hogy a zsidóságnak közéleti, gazdasági és egyéb tereken való arányos visszaszorítását a nemzet jogos önvédelme okán mindenki szükségesnek tart-*

⁴⁸ CSÍKY: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 178–179.; BERECSKY: A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen (1984), 22–25.

⁴⁹ SZENES: Befejezetlen múlt (1986), 35., 48–49.

ja, aki velem együtt aggodalommal nézte, hogy a recepciós törvény életbelépése óta a hazai zsidóság egy része, a többieknek mintegy hallgatag beleegyezésével, a katolikusok állandó tiltakozása ellenére, liberális asszisztenciával, a sajtó útján és »művészet« ürügye alatt irodalomban, költészetben, színházban, moziban, zenében, festészetben jóformán mindent kétségbe vont vagy diszkreditált, ami a keresztyén ember előtt szent, így az Istent, a szenteket, a vallást, az egyházat, a házasságot, a családot, a hazát stb., a földművelésben pedig, valamint az iparban és a kereskedelemben, a pénzügyben, szóval egész gazdasági életünkben, továbbá magán- és közéletünkben iparkodott lerombolni a keresztyén erkölcsöket. Hangsúlyozom: a zsidóság egy részéről beszéltem.”⁵⁰ A hercegprímás a korszakban széles körben elterjedt, liberalizmus- és kapitalizmusellenességgel keveredő kritikát fogalmazott meg a zsidóság ellen.

Kornfeld Móric katolikus konvertita, a harmadik zsidótörvénnyel kapcsolatban írt levelében azonban figyelmeztette Serédit, hogy amit a zsidóságon számon kérnek, az a korabeli meghatározó eszmeáramlatokban is megjelenik: „A »korszellem« ideológiai tartalma, a faji gőg és elzárkózás, az agnostikus, hagyománytalan, nihilista gondolkodás, az anyagiasság, a természetjog tagadása s erkölcs, jog és érdek azonosítása, a socialistikus egyenlőségre való törekvés azonos mindavval, ami a múlt nagy háború előtt vád volt a zsidóság ellen; ezt sajátította ki világnézetnek a »korszellem« a zsidó tömegtől, nem a művelt zsidótól, aki – még ha zsidó vallású maradt is – a keresztyénségtől megérintve többnyire már keresztyén lelkületű lett. Nyilvánvaló, Főmagasságú Uram, hogy éppen azt tette magáévá a »korszellem«, amit az Egyház a zsidóknál is korholt és elítélt, minél inkább győz és halad a korszellem, annál inkább kell ellentétbe kerülnie az Egyház tanaival.”⁵¹ Kornfeld rámutatott arra, hogy a szélsőjobboldali ideológia, amely a zsidósággal szemben erkölcsi és kulturális érvekre hivatkozva lépett fel, éppúgy szekuláris, materialista és a keresztyén értékrenddel sok tekintetben ellentétes, mint a zsidósággal azonosított liberalizmus és szocializmus.

Serédi idézett felszólalásában hangsúlyozta, hogy a zsidóság egy részét vádolja, nem a hazai zsidóság egészét. Valamilyen formában minden egyházi vezető megfogalmazta ezt, Ravasz László például felhívta a figyelmet arra, hogy óvakodni kell „az általánosítások veszedelmétől”, mert a beolvadás mindig viszonylagos és egyéni folyamat.⁵² Azonban a hercegprímás volt az, aki egyértelmű következtetést vont le mindebből: elutasította a kollektív bűnösség elvét: „Minthogy azonban a tervezett törvény nem kifejezetten egyéni deliktumok, hanem a zsidók összességének szélsőségekre való hajlamossága és bizonyos túlkapásai miatt minden magyar állampolgárt sújt, akit a javaslat »zsidó«-nak nevez: azért úgy gondolom, hogy itt talán olyan represszáliával állunk szemben, amely a magyar polgárok egy csoportjának a gazdasági és közéletben mohó térfoglalása, túlkapásai és visszaélései miatt az egész csoportot sújtja, vagyis a bűnösökkel

⁵⁰ Felsőházi napló, 1935, 4. kötet, 136.

⁵¹ Prímási Levéltár, Esztergom (a továbbiakban: EPL), Serédi Jusztinián magánlevéltára, S12A doboz, Kornfeld Móric levele Serédi Jusztiniánnak, Budapest, 1941. május 23.

⁵² Felsőházi napló, 1935, 4. kötet, 160.

együtt azokat is, akik nem szolgáltak rá, mert a kifogásolt cselekedetekben nem volt részüik, más szóval: egyéni deliktumot nem követtek el. A represszáliákban van igazságosság is, mert meg akarja torolni a deliktumot, de van igazságtalanság is, mert ez a megtorlás kollektív, úgyhogy a bűnösökkel az ártatlanokat is sújtják. Az egyház ezeket a represszáliákat soha nem helyeselte. Nem helyeselte pedig azért, mert krisztusi erkölcstana a belső és külső fórumon egyaránt mindenkit egyénileg kezel és mindenkinek cselekedeteit az összes körülmények figyelembevételével akarja elbírálni. [...] Általában ugyanígy járnak el a jogállamok, még inkább a keresztyén államok is, amelyek Krisztus egyházával azt vallják, hogy mindenki maga egyénileg felelős saját szándékos, tehát beszámítható cselekedeteiért; következésképp a büntetőjogban sem lehet olyanokat sújtani, akik deliktumokat nem követtek el. [...] Ismétlem, magam is vallom a visszaszorítás szükségességét, de az a nemzet jogos önvédelme alapján keresztyén módon, igazságosan, vagyis az összes körülmények figyelembevételével, lehetőleg egyéni elbírálás alapján történjék.”⁵³ A hercegprímás a kollektív bűnösség elutasítása mellett a keresztyén állampolgárok jogegyenlőségével is érvelt, amelyet többek között az igazságosságból vezetett le. Erről fentebb már volt szó.

Ravasz László máshogy vélekedett. Szerinte lehet a zsidókérdést individuális, egyéni szempontból, és lehet közösségi, népközösségi szempontból nézni. Az elmentéses nézőpontok feloldása egy kompromisszum, „amely a nemzetvédelem maximumát az egyéni sérelmek minimumával kapcsolja, és ezt a kölcsönös megértés, áldozathozatal, tehervállalás és kiengesztelődés szellemében próbálja megvalósítani.”⁵⁴ A püspök ezért mondta azt beszéde végén, hogy „az alázatos szenvedésnek kiengesztelő ereje van, és ha valaki csakugyan ártatlanul szenved, evvel az ártatlanságával erőtlentíti meg azt, ami a törvényben esetleg emberi hiba, gyarlóság és igazságtalanság.”⁵⁵ Ravasz szerint tehát a törvény által sújtottaknak alázatosan el kell viselniük az igazságtalanságot, mert a nemzet érdeke a jogszabály megalkotása.

Raffay Sándor még az első zsidótörvény vitájában, a konvertiták érdekében kért szövegmódosítás kapcsán fogalmazta meg azt, hogy „minden törvénynek az a hivatása, hogy a lelki egyensúlyt is állítsa helyre és igazságtalanságot ok nélkül senkivel szemben ne gyakoroljon.”⁵⁶

Az egyházi vezetők mindegyike igyekezett az igazságosság mércéjéhez mérni a zsidótörvény-javaslatokat. Serédi hercegprímásnak a második zsidótörvény esetében konkrét javaslatai is voltak, hogy hogyan felelhet meg a szöveg az általa kifejtett elveknek. Eszerint különbséget kell tenni azok között a zsidók között, akik már a törvény hatálybalépése idején magyar állampolgárok voltak, és azok között, akik csak annak hatálybalépése után lesznek magyar állampolgárok. Az előbbieket közül nem terjesztenék ki a korlátozó rendelkezéseket azokra, akik a hatálybalépéskor

⁵³ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 136.

⁵⁴ I. m., 159.

⁵⁵ I. m., 163.

⁵⁶ *Felsőházi napló*, 1935, 3. kötet, 307.

már keresztyének voltak, és húszéves várakozási idő után azokra sem, akik a hatálybalépés után keresztelkednek meg. Kiterjesztenék viszont a korlátozó rendelkezéseket azokra, akik izraeliták maradtak, a felekezetenküliekre, valamint akiknek a „túlkapásokban” részük volt. Azokra pedig, akik a törvény hatálybalépése után szerzik meg a magyar állampolgárságot, kiterjeszthetők a korlátozó rendelkezések, mert nem olyan jogoktól fosztják meg, amelyek megillették őket, hanem nem adnak meg nekik őket korábban sem megillető jogokat. Serédi szerint a külföldi zsidók beözönlése elleni megoldás az, ha nem adnak nekik állandó letelepedési engedélyt és magyar polgárjogot.⁵⁷ A hercegprímás szerint tehát az állampolgári jogegyenlőség csak a keresztyénekre vonatkozik, és azok közül is azokra, akik már magyar állampolgárok. Az itt lakó, asszimilálódott zsidók és a bevándorló, ún. galiciánerek közötti éles különbségtételt a protestáns egyházi vezetők is megfogalmazták.⁵⁸

A zsidótörvény-javaslatokkal kapcsolatos további jogi érv volt a visszaható erő elleni tiltakozás, amelyet Ravasz László többször is megfogalmazott.⁵⁹ Serédi Jusztinián a jogegyenlőséggel összefüggésben említette a második zsidótörvény vitájában azt, hogy *„az a törvény, amelyik az egyik nem magyar fajra való tekintetből különbséget tenne a magyar haza keresztyén állampolgárai közt, igen könnyen kísértésre adhatna alkalmat, hogy később ugyanilyen elv szerint más, ugyancsak nem magyar fajú keresztyén állampolgárok kárára is hasonló különbség tétessék, ami pedig homlok-egyenest ellenkeznék azok érdekeivel, de ellenkeznék Szent István bevált államalkotó és államfenntartó elveivel és végzetes következményekkel járhatna Szent István ezeréves birodalmára is.”*⁶⁰ A harmadik zsidótörvény vitájában Serédi ismét felhozta ezt az érvet a nemzet részekre bontásáról, és *„igen súlyos alkotmányjogi következményektől”* tartott. *„Én, t. Felsőház, nemzeti szempontból talán nem is annyira a javaslat konkrét rendelkezése miatt aggódom, mint inkább attól félek, aminek ez a rendelkezés precedenst alkothat.”*⁶¹ A hercegprímás érvelésében több szempont is megjelenik. Az egyik a disszimiláció kérdése, amelyről fentebb már volt szó. Ezt mindegyik egyházi vezető elutasította. A harmadik zsidótörvény vitájában Ravasz László kifejtette, hogy a vegyes házasságból születettekben is *„védeni kell a magyar vért”*, be kell fogadni őket. Állampolgárok kizárása faji alapon *„a magyar nemzet keresztyén szellemi és művelődési közösségéből”* teljes ellentétben áll *„a kilencszázéves keresztyén Magyarország kipróbált nemzetépítő alapelveivel”*.⁶² Kapi Béla pedig azért aggódott, mert a törvényjavaslat *„a nemzet egységét bontogatja, s megint elkülönít egy olyan csoportot, amelyet a keresztyén test alkotó részének vallunk és tudunk. Nem vagyunk elég gazdagok és elég*

⁵⁷ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 137–138.

⁵⁸ *Felsőházi napló*, 1935, 3. kötet, 310.; 4. kötet, 149.

⁵⁹ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 162.; 1939, 2. kötet, 291.

⁶⁰ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 137.

⁶¹ *Felsőházi napló*, 1939, 2. kötet, 286.

⁶² *Felsőházi napló*, 1939, 2. kötet, 291–292.

sokan, hogy ezt a gyöngítést a nemzet elhordozza” – mondta az evangélikus püspök.⁶³ A beszédekben a történelmi tradíciók és racionális érvek is megjelennek. A Szent István-i elvekre való hivatkozást a faji kirekesztéssel szemben a legitimizmus képviselte már az 1930-as évek elejétől. A katolikus egyházi vezetők jelentős része pedig hagyományosan legitimista volt.⁶⁴ Így érthető, hogy Serédi Jusztinián hangoztatta ezt az érvet, de Ravasz László is erre utalt beszédében.

A disszimiláció elutasítása mellett Serédi előbb idézett beszédében a másik szempont a jogfosztás következményeire való figyelmeztetés volt. A hercegprímás szerint, ha egyszer jogfosztás ér egy csoportot, akkor az precedenst teremthet, és később más csoportokat is érhet korlátozás. Ugyanezt az érvet 1944-ben a jogbizonytalanság fogalmával kapcsolta össze: Sztójay Döme miniszterelnöknek írt levelében kifejtette, hogy az igazságtalanság nyomán jogbizonytalanság keletkezik, és emiatt mindenki méltán félhet attól, hogy legközelebb vele szemben lesznek igazságtalanok.⁶⁵ A hercegprímás világosan kifejtette gondolatmenetét egy koronaügyész-helyettesnek írt levelében, aki a zsidók érdekében való fellépését kritizálta. Serédi szerint nem lehet az ártatlanokat büntetni, csak a jogerős bírói ítélettel megállapított bűntettek elkövetőit, különben jogbizonytalanság lesz, *„úgyhogy majd az állampolgárok hol egyik, hol másik csoportjára nézve adhatnak ki és hajthatnak végre ilyen jogcsorbító vagy jogfosztó rendelkezéseket.”* Ha a jogfosztásba és a belőle származó jogbizonytalanságba beletörődünk, az igazság érvényesülésének követelése nélkül, *„akkor töröljük el a magyar bíróságot és egy panasz-szónk se legyen, mikor majd minden egyéni büntetett bírói ránk bizonyítása nélkül esetleg bennünket fognak hasonló módon büntetni csak azért, mert magyarok és keresztyének vagyunk, vagy mert minálunk a zsidó származásúak jogfosztását keresztyén magyarok rendelték el és hajtották végre.”*⁶⁶ A hercegprímás a jogi érvekből a jövőre nézve is levont következtetéseket, és előre látta azt, hogy a kollektív bűnösség elvét 1945 után immár nem a zsidókra, hanem más csoportokra is alkalmazni fogják.

A zsidótörvények vitáiban a jogi érvek mellett hangsúlyosan megjelentek a politikai érvek is. Ilyen volt az asszimiláció igenlése, amelyről már szó volt, és amely közjogi érvként is előkerült, de más politikai érveket is olvashatunk a felszólalások szövegében. Ravasz László az első zsidótörvény vitájában egy *„egyszerű politikai megfontolásra”* hivatkozott a javaslattal kapcsolatban: *„melyik a jobb, az-e, ha nem fogadja el az országgyűlés ezt a törvényjavaslatot, vagy pedig az-e, ha elfogadja ezt a törvényjavaslatot. Meggyőződésem szerint ennek a törvénynek az elfogadása nemcsak az ország békéjét és nyugalomát és biztonságát szolgálja, hanem javára válik végeredményben éppen azoknak, akik elfogadása ellen – elismerem, teljes joggal –, de hevesen tiltakoznak.*

⁶³ Felsőházi napló, 1939, 2. kötet, 295.

⁶⁴ BÉKÉS: A legitimisták és a legitimizmus (2009), 231., 235–236.

⁶⁵ CSÍKY: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 172.

⁶⁶ EPL 8028/1944. (8939/1944. alapszám) Serédi Jusztinián levele Miskolczi Ágoston koronaügyész-helyettesnek, Esztergom, 1944. augusztus 1.

[...] a nemzet nyugalmanak, a közéleti atmoszféra könnyűségének, egyenletességének semmi esetre sem válik javára az, ha egy olyan erőteljes érzést, mint amilyen például az antiszemitizmus, egyszerűen erőszakkal próbálnának visszanyomni.”⁶⁷ Ravasz szerint tehát a törvényjavaslattal levezeti a feszültséget, és ezáltal megoldja a problémát. Valójában azonban az történt, hogy az első zsidótörvény elfogadása után nem sokkal újabb, radikálisabb törvény elfogadása került napirendre.

Többször hangoztatott érv a második zsidótörvény elfogadása mellett a „*kiseb-bik rossz*” elve, amely „*elérhető jó*” és „*kisebb kár*” megfogalmazásokban is előkerült. Eszerint a javaslat nem megfelelő, de az elért módosításoknál többet tenni nem lehetett.⁶⁸ Ez az érv minden módosító javaslattal kapcsolatban és mindegyik zsidótörvény esetében felmerülhetett. A harmadik zsidótörvény esetében azonban kisebb jelentősége volt, hiszen azt az egyházi vezetők kezdettől egyértelműen elutasították.

Erős politikai érv volt a második zsidótörvény-javaslat mellett, hogy nem akarnak „*nehézségeket okozni*” a kormánynak. Emögött az a megfontolás állt, hogy ha a Teleki-kormány megbukik, akkor az új kormányban a szélsőjobboldal befolyása erősödhet, és radikálisabb javaslatot nyújtanak be.⁶⁹ A harmadik zsidótörvénnyel kapcsolatban ez az érv már nem játszott szerepet, hiszen a javaslat olyan mértékben volt ellentétben az egyházi tanítással, hogy teljességgel elfogadhatatlan volt.

A zsidótörvények vitáiban megfigyelhettük a különböző álláspontokat. A felhozott érvek később is előkerülnek a diszkriminatív jogszabályokkal szembeni fellépésben, viszont újabb érvek már nem jelennek meg. Az érvelés az események előrehaladtával, a körülmények alakulásával változik: ez megfigyelhető a protestáns egyházi vezetők, Raffay Sándor és Ravasz László beszédeiben. Ravasz az első két zsidótörvényt még nem tartotta az egyháztagokat keresztyén mivoltukban érintő korlátozásnak, a harmadik zsidótörvénynek a magánéletbe, a házasságba való beavatkozását azonban már egyértelműen elutasította. Serédi Jusztinián, aki jogász volt, az egyházi vezetők közül a legkövetkezetesebben fejtette ki álláspontját, és érvei nem is változtak a különböző zsidótörvény-javaslatokkal kapcsolatban. Az érvekből levont gyakorlati következtetése azonban változott: a második zsidótörvényt megszavazta, a harmadik zsidótörvényt viszont teljes egészében elutasította.

⁶⁷ *Felsőházi napló*, 1935, 3. kötet, 307–308.

⁶⁸ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 137., 151., 159., 161.

⁶⁹ *Felsőházi napló*, 1935, 4. kötet, 138.; K. FARKAS: *Jogok nélkül* (2010), 272., 278.

4. Fellépés a diszkrimináció és az üldözés ellen

Magyarország német megszállásakor, 1944. március 19-én lényeges változás következett be a magyarországi zsidóság (a törvények alapján zsidónak minősülő magyar állampolgárok és külföldi menekült zsidók) helyzetében, amely minden támadás és jogfosztás ellenére addig nagyrészt szinte sértetlenül vészelte át a háborút, és élete nem forgott közvetlen veszélyben. Az ország megszállása a hadi helyzet változása és a magyar kormány béketapogatózásai miatt történt meg, ugyanakkor a nácik tudatosan készültek a magyarországi zsidóság deportálására és megsemmisítésére. A megszálló csapatokkal együtt megjelent Adolf Eichmann, a Birodalmi Biztonsági Főhivatal zsidóügyekkel foglalkozó osztályának vezetője is. Eichmann az SS birodalmi vezetőjétől, Heinrich Himmlertől azt a parancsot kapta, hogy az országból minden zsidót deportáljon az auschwitzi koncentrációs táborba. Ennek a náci tervnek a végrehajtása a magyar csendőrség és rendőrség tevékeny részvételével zajlott le. Az új, németeket kiszolgáló Sztójay-kormány megalakulása után rendeletek sokaságát bocsátották ki az egyes kormánysszervek a zsidóság elkülönítése, életlehetőségeinek beszűkítése, vagyonától való megfosztása céljából.⁷⁰ Ebben a helyzetben nem maradhattak tétlenek az egyházi vezetők, hiszen az egyházak fontos közéleti tényezőnek számítottak, az üldözöttek helyzetéről pedig a hozzájuk intézett segélykérő levelek tömegéből értesülhettek. Elodázhatatlanná vált a fellépés, de vitatott volt, hogy milyen módon lehet eredményt elérni: nyíltan, a nyilvánosság elé lépve vagy a háttérben, a kormánnyal folytatott tárgyalások útján?

1944. március végétől–április elejétől Serédi Jusztinián hercegprímás és Ravasz László református püspök is többször fordult a kormányhoz a diszkriminatív rendeletek enyhítését kérve az üldözöttek védelmében. Ezeket a kéréseket erősítette Angelo Rotta budapesti nuncius diplomáciai közbenjárása. A katolikus püspöki karon belül már áprilistól több püspök is szorgalmazta körlevél kiadását. Május folyamán két meghatározó esemény is történt. A zsidóság gettósítása után megkezdődött a deportálás, amely május 14-én Nyíregyházán indult, és július 9-én Monoron fejeződött be. Az ún. Auschwitz-i jegyzőkönyvön keresztül pedig hiteles információk jutottak el a haláltáborról az egyházi vezetőkhez is. Április 7-én két szlovák zsidó rab megszökött az auschwitz–birkenau-i koncentrációs táborból, és április 21-én Zsolnára érkezve az ottani zsidó tanács tagjainak beszámoltak a táborról, akik ezt jegyzőkönyvbe foglalták. A két szökevény innen Pozsonyba ment át, ahol szintén leírták az általuk elmondottakat. Május 27-én két újabb fogoly szökött meg Auschwitzból, és Pozsonyban az ő beszámolójukat is jegyzőkönyvbe foglalták. A Magyar Függetlenségi Mozgalom megszerzett egy példányt az először felvett jegyzőkönyvből, és – a Jó Pásztor Bizottság közreműködésével – magyarra fordítás után, május második felében eljuttatta a magyar egyházi vezetőkhez, valamint a

⁷⁰ GYURGYÁK: A zsidókérdés Magyarországon (2001), 173–176.

kormányzóhoz és feleségéhez. A jegyzőkönyv jelentősége nem az volt, hogy addig ismeretlen dolgot állított, hanem hogy részletes, pontos és hiteles információkkal szolgált. Hiszen korábban is számos információ érkezett a zsidóság megsemmisítéséről, de azokat nem tudták megerősíteni.⁷¹

A deportálás megindulása után néhány nappal, május 18-án Márton Áron erdélyi katolikus püspök Kolozsváron, a Szent Mihály-templomban papszentelés alkalmából elmondott szentbeszédében utasította el az embertelenséget: *„Az Egyház állásfoglalásának és következetes magatartásának a felebaráti szeretet pozitív parancsa mellett a keresztyénség alapvető hittétele, hogy mindnyájan Isten gyermekei és Krisztusban mindnyájan egymás testvérei vagyunk. [...] A felebaráti szeretet parancsának nyílt vállalása és érvényesítése ma inkább kötelességünk, mint nyugalmas időkbén. Az ádáz ellenségeskedés szívet tépő zűrzavarában [...] Krisztus papjának kötelessége, hogy az igazság mellett kiálljon és az emberben – bármilyen hitet valljon és nyelvet beszéljen is – a testvérét nézze. [...] Aki felebarátja ellen vét, veszélyezteti a keresztyénség kétezer éves munkájának egyik nagy eredményét, az emberek testvériségének gondolatát. Nem keresztyén, hanem pogány szellemben jár el, s – akarva nem akarva – csatlakozik azokhoz a törekvésekhez, amelyek fajokra, elkülönült társadalmi osztályokra és önző szövetkezésekre bontották, egymással szembeállították és kibékíthetetlen ellenségeskedésbe hajszolták a népeket. [...] Értseültem, hogy híveim az egyházmegye legkeletibb határáról kezdve mélységes megdöbbenéssel fogadták ismert személyiségek szabadságának korlátozásáról és bizonytalan sorsáról elterjedt híreket. Ugyanígy aggodalommal kísérték a zsidók ellen az utóbbi időkbén végrehajtott intézkedéseket. Örömmel hallottam híveimnek ezt az erkölcsi felfogását, véleményét és ítéletét, és főpásztori büszkeséggel említem föl, mert ez széles tömegek elfogása, véleménye és ítélete, s egyúttal örvendetes jele annak, hogy az igazi katolikus szellem mélyen benne gyökerezik és ma is eleven erőként él népünk lelkében”* – mondta a püspök.⁷² Márton Áron szentbeszédének jelentőségét az adja, hogy elsőként tiltakozott, és egyértelműen fogalmazta meg üzenetét. A tiltakozással nem volt egyedül, hiszen például Apor Vilmos győri püspök pünkösdi szentbeszédében kemény szavakkal ítélte el a zsidók üldözését. Híre ment a kolozsvári prédikációnak, de a *Magyar Kurír*, a katolikus hírügynökség tudósítója nem adhatta ki, viszont a Slachta Margit által alapított Szent Lélek Szövetség budapesti irodájában sokszorosították és terjesztették.⁷³

1944 júniusában egyre erőteljesebben szorgalmazta több püspök és Angelo Rotta nuncius, hogy adjanak ki közös pásztorlevelet, elítélve az üldözést és a deportálást. A katolikus püspöki kar megosztott volt. Szóltak érvek a háttértárgyalások

⁷¹ CSÍKY: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 173–174., 176–177.; GYURGYÁK: A zsidókérdés Magyarországon (2001), 180.; SZENES: Befejezetlen múlt (1986), 53–62., 138–140.

⁷² VIRT: Nyitott szívvel (2002), 101–102.

⁷³ I. m., 104.; SZENES: Befejezetlen múlt (1986), 286–287.; MÉSZÁROS: Prímások, pártok (2005), 38.

és a nyilvános fellépés mellett is. Az előbbi volt a hosszú időn át követett, bevett gyakorlat, a hagyományos út, amely korábban működött, és kisebb kockázattal járt. Nem lehetett figyelmen kívül hagyni, hogy Magyarország a német csapatok által megszállt ország volt. Sokan tartottak a hívek és az egyházi intézmények elleni támadástól, valamint a kormány azzal zsarolta a hercegprímást, hogy bukása esetén még rosszabbra fordul a zsidók és az ország sorsa is. Ellentmondó külföldi példák álltak a püspökök előtt: 1942-ben a holland főpapok tiltakozását a németek megtorló akciója követte. Ugyanakkor a szomszédos Szlovákiában 1942–43-ban két pásztorlevelet adott ki a püspöki kar, amit nem követett az egyházzal és a hívekkel szembeni retorzió. A nyilvánosság elé lépés mellett szólt a közvélemény megnyugtatójának és tájékoztatásának szempontja, a történelmi felelősség elhárítása. Úgy tűnt, a püspökök nem tesznek semmit, és ezen megütköztek a zsidó származású hívek. A kormány gyengeségnek foghatta fel a nyilvánosság eszközéről való lemondást. Fontos lelkipásztori szempont volt, hogy a híveknek útmutatásra van szükségük az adott helyzetben.⁷⁴

Apor Vilmos győri püspök 1944. június 17-i levelében újból hangsúlyozta ezt a lelkipásztori szempontot Serédi Jusztinián hercegprímásnak: *„A gyóntatószékben felvetik a kérdést, szabad-e sajnálni azokat a szegény, megkínzott zsidókat. Tegnap egy idős, vallásos asszony nekem szinte félve és suttogva mondta, mintha bűnt követett volna el, hogy kenyeret adott a gettóba zárt embereknek. [...] Kell egyöntetű és határozott tanítást, útbaigazítást adnunk híveinknek a most aktuális kérdésekről. Tudniok kell a híveknek, hogy téves az állami irányítás, mely a fajiságot helyezi az erkölcsi és egyéni felelősség elé s amely gyűlöletet, bosszút hirdet a szeretet helyett, amely közgeivel kínoz ártatlan gyermekeket. Tudniok kell, hogy a bűnt nem szabad elősegíteni vagy helyeselni, még ha az állami hatóság követi is el. Tudniok kell, mik az általános emberi jogok, amelyekhez az államnak sem szabad hozzányúlania. Lelkiismeretem kényszerít engem, hogy Főmagasságod elé terjesszem mindezeket azzal a »Ceterum censeo...«-val, hogy a nagy nyilvánosság elé kell mennünk »importune opportune« azokkal az örök erkölcsi igazságokkal, melyek most sürgetnek, amelyek most adnak biztos irányt a kételkedő és félrevezetett lelkiismereteknek.»⁷⁵ Apor egy korábbi levelében kifejtette Serédinek, tudja, hogy a nyilvánosság elé lépés következményeként anyagi megszorításokkal, jogfosztással, esetleg bebörtönzéssel és kínzással is szembe kell nézni. *„Meggyőződésemm azonban – írta a püspök –, hogy ezt a kockázatot is vállalnunk kell, és végső eredményben híveink hite megerősödve, egyházunk tekintélye megszilárdulva kerül ki ebből a harcból.»⁷⁶**

⁷⁴ Csíky: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 173–176.

⁷⁵ EPL 4682/1944. szám, 34–37. Apor Vilmos levele Serédi Jusztiniánnak, Győr, 1944. június 17.; Ceterum censeo: idézet Cato római államférfitől, aki minden beszédét e szavakkal fejezte be, jelentése, hogy továbbra is fenntartja álláspontját; importune opportune: akár alkalmas, akár alkalmatlan.

⁷⁶ Csíky: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 174–175.

Szekfű Gyula 1947-es elemzésében a keresztyén jelszavakat hangoztató szélső-jobboldali politika megtévesztésének tudta be, hogy „Tiszta keresztyén élettel, gyakori áldozás mellett, megfért politikai síkon oly elvadás, mely az ellenfélnek egyelőre minden gonoszt kívánt, s utóbb hidegen, sőt lelkesen tudta végignézni ezen gonoszságok végrehajtását ártatlan felebarátain.”⁷⁷ Szekfű a politikát tette ezért felelőssé, de a helyzet a püspökök lelkipásztori felelősségét is kiemeli.

Magyarországi katolikus körökben különböző volt a német és a magyar nemzetiszocializmushoz való hozzáállás. A német mozgalommal ellentétben ugyanis a magyar nemzetiszocializmus keresztyénnek mondta magát. Ez megjelent a különböző pártprogramokban, és megmutatkozott abban is, hogy szélsőjobboldali csoportok szervezetteretesen vettek részt egyházi eseményeken. Emiatt még sokan azok közül is, akik elítélték a náci ideológiát és gyakorlatot, nem ismerték fel a magyar nemzetiszocializmus veszélyeit.⁷⁸ De nemcsak a szélsőjobboldal, hanem a kormány politikája is ellentmondásos volt, amikor keresztyénnek mondta magát. A keresztyénség mint politikai program és jelszó nem volt azonos a keresztyénség valláserkölcsei jelentésével. Erre utalt több, a püspökökhöz intézett segélykérő és névtelen számonkérő levél is. Az egyik levélíró azt írta a hercegprímásnak, hogy csak a keresztyén Magyarországon történik meg, hogy keresztyéneket deportálnak.⁷⁹ Kapi Béla evangélikus püspök már 1941-ben, a harmadik zsidótörvény vitájában a Felsőház plenáris ülésén ugyanerre az ellentmondásra mutatott rá: „Indoklásom az, hogy egy államot keresztyénné nem politikai irányzatok és nem a modern politikai eszméramlatokhoz való igazodás tesz, hanem az állam alapvető kérdéseinek keresztyén szellemmel való megtöltése és az élet különböző viszonyainak a keresztyénség sínpárjára való átváltása. Ezt a törvényjavaslatot ebből a szempontból nem látom olyannak, mint amely az állam igazi érdekét szolgálja. [...] Ma az állam érdekét önmaga kiépítésén és erősítésén kívül abban látom, hogy olyan egészséges jogi és lelki viszonyt teremtsen önmaga és az egyházak között, amely képesíti az államot arra, hogy a maga feladatait keresztyén szellemen, lélekkel, igazságérzettel töltsse be. Ezt a törvényjavaslatot nem látom olyannak, hogy megállná ezt a mértéket, azért sem tudom elfogadni.”⁸⁰

1944-ben a zsidóság üldözése elleni fellépés módja összefüggött az egyházaknak a politikai rendszerben betöltött szerepével.⁸¹ A Horthy-rendszerben az állam és az egyházak viszonyát az együttműködés jellemezte. Az 1918 előtti időszakhoz képest nőtt az egyházak szerepvállalása és befolyása politikai és társadalmi téren egyaránt. A magát „keresztyén-nemzetinek” mondó rendszer számára fontos legiti-

⁷⁷ SZEKFŰ: Forradalom után (1983), 98.

⁷⁸ Részletesen lásd: CSÍKY: Magyarországi szélsőjobboldal (2013), 79–89.; lásd még GIANONE: Actio Catholica, 141–153.

⁷⁹ CSÍKY: Magyarországi szélsőjobboldal (2013), 80.; CSÍKY: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 175.

⁸⁰ Felsőházi napló, 1939, 2. kötet, 294.

⁸¹ VÖ. GÁRDONYI: Üldöztetés és felelősség (2007), 269.

mációs tényezőt jelentettek az egyházak, különösen is a katolikus egyház. Híveinek nagy száma miatti társadalmi befolyása, iskolán keresztül az oktatásban játszott szerepe, földbirtokai révén gazdasági súlya, valamint a Szentszék mint nemzetközi politikai tényező mind-mind felértékelték jelentőségét. Az egyházi elit része volt a politikai-gazdasági elitnek. Ugyanakkor a protestáns egyházakkal is kölcsönös előnyökön alapuló együttműködést alakított ki a kormányzat. Ez az együttműködés más oldalról nézve azonban anyagi és politikai függést is jelentett. Egyház és állam viszonyát már a korszak elején is kritizálta például Cesare Orsenigo budapesti nuncius, aki egy 1927-es jelentésében úgy fogalmazott, hogy Magyarországon még az az „*elavult középkori rendszer*” (il vecchio sistema medioevale) van érvényben, amely az egyházat a hatalom gyámkodása alatt tartja.⁸²

1944-ben az volt a kérdés, hogy folytatják-e a korábbi gyakorlatot, a bizalmas háttértárgyalásokat. A nyilvános fellépést, a nyílt kritikát a kormánnyal való jó viszony megszakításaként értelmezték. Serédi Jusztinián már 1941-ben, a harmadik zsidótörvénnyel szembeni felsőházi felszólalásában kifejtette, hogy szerintem hogyan kell eljárni: „*Mivel tehát bizalmasan nem szólhattam hozzá a törvényjavaslat-hoz, azért most nyilvánosan kell elmondanom azt, amit különben az illetékes tényezőknek bizalmasan mondtam volna meg. Szavaimat ne úgy méltóztassanak magyarázni, hogy mintha én a nyilvánosság előtt nem merném az igazságot megmondani, vagy mellette sík-raszállni [...] hanem úgy méltóztassanak érteni, hogy meggyőződéseim szerint a bizalmas megbeszélés mind a két oldalról kevesebb kellemetlenséggel járt volna, és mégis jobban előmozdította volna a kérdés helyes megoldását.*”⁸³ Ha már egy kritikus parlamenti felszólalás is a bizalmi viszony megromlását jelezte, mennyivel inkább lehetett az egy püspöktári körlevél. De nem csak a katolikus egyházi vezetők tartottak attól, hogy a kormánnyal való jó viszonyon változtassanak. A protestáns vezetők is csak utolsó lehetőségként gondoltak a nyilvános tiltakozásra, ahogy Ravasz László Serédi Jusztiniánnak írt 1944. június 15-i levelében fogalmazott: „*Mielőtt azonban a nagy nyilvánosság elé fordulunk, s ezáltal – legalább ebben a vonatkozásban – egyházunk és a kormányzat között politikai szakítás következne be, szükséges még egy utolsó komoly figyelmeztetést küldeni a kormányzatnak s benne tiltakozást és a feddést.*”⁸⁴ Ez az utolsó figyelmeztetés végül a református és evangélikus vezetők 1944. június 23-án a miniszterelnöknek átadott memoranduma lett, amelyben ezt írták: „*Mi Nagyméltóságod politikai helyzetét nehezíteni nem akarjuk, sőt a kibontakozásban magára vállalt feladat megoldását elősegíteni kívánjuk, ezért tiltakozásunkat a magyar közvélemény elé egyelőre nem visszük, pedig ezért minket a világkeresztyénség vezető testületeinek vádja és felelősségre vonása ér. De ha szavunknak foganatja nem lesz, kénytelenek leszünk egyházunk közvéleménye és a világprotestantizmus színe előtt bizonyosságot tenni arról, hogy*

⁸² CSÍKY: Esztergomi érseki szék (2012), 277.

⁸³ *Felsőházi napló*, 1939, 2. kötet, 282.

⁸⁴ BERECSKY: A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen (1984), 18.

*mi Isten üzenetét nem hallgattuk el. Utolsó kísérletképpen megpróbálunk Nagyméltóságod jó lelkén, magyar szívéen, keresztyén érületén át a magyar kir. kormány lelkiismeretéhez fordulni, s annak ügyévé tenni egész eddigi szolgálatunknak ezt a legfájdalmasabb megnyilatkozását.*⁸⁵

A nyilvános tiltakozás utolsó lehetőségként való kezelését Ravasz László 1944-es helyzetértékelésében azzal indokolta, hogy a nyilvánosság felhasználása kultúrharcot indítana meg, az egyház súlyos konfliktusba kerülne a kormánnyal, és ezzel feladná addigi lehetőségeit.⁸⁶ Az egyházaknak ezt a magatartását azonban sokan élesen kritizálták. Bibó István 1948-as tanulmányában súlyos problémát látott ebben: *„Arra azonban az egyházak nem láttak okot még 1944. március 19-e és október 15-e között sem, hogy az irántuk oly tiszteletteljes magyar kormányzattal s annak általuk ismert és megszokott vezetőivel szemben minden tekintet felretegyenek, s az állam vezetőit, rendeleteit és végrehajtó szerveit egyszerűen egy tekintet alá vegyék a mögöttük álló és cselekedeteiket mozgató őrült, pogány és büntetett hitleri állammal.*”⁸⁷ Ehhez hasonlóan fogalmazott Apor Vilmos Serédi Jusztiniánnak írt 1944. június 15-i levelében: *„Hogy fogunk megállani a történelem előtt, ha látszólagos egyetértésben és udvariassági viszonyban maradunk egy olyan kormánnyal, mely országszerte a legnagyobb kegyetlenséggel kínoz 100 meg 100 000 embert, megfosztja őket minden emberi jogaiktól és asszisztál ahhoz, hogy őket rabszolgamunkára és a halálra deportálják?”*⁸⁸ Ugyanakkor Czapik Gyula egri érsek még a katolikus püspöki kar körlevélének szövegezésekor is olyan irányú változtatásokat javasolt, hogy a körlevél megfogalmazásának élet tompítsák, és csökkentsék a hatalommal való konfliktus lehetőségét. Így például szerinte csak általánosságban szabad említeni a zsidók által elszenvedett jogfosztásokat, és be kell mutatni, hogy a zsidóság nem csak szenvedő alany, hanem közülük sokan vétkeztek is a magyar keresztyénség ellen.⁸⁹ Végül megszülettek a nyilvános tiltakozás pásztorlevelei katolikus és protestáns részről is, de miután a hatóságok tudomást szereztek a katolikus püspöki kar körleveléről, és példányainak jelentős részét lefoglalták, a kormány tárgyalásokat kezdeményezett a főpapokkal, és ígérek fejében sikerült elérnie azt, hogy a pásztorlevelek felolvasása az ország legnagyobb részén elmaradt. Mégis mindez hozzájárult ahhoz, hogy a budapesti zsidóság deportálását leállították.⁹⁰ A kormánnyal való szakítás csak a nyilas hatalomátvétel, 1944. október 15. után következett be. Ez után a gyakorlat, az egyes

⁸⁵ I. m., 21–22.

⁸⁶ HATOS: Ravasz László (2004), 220.

⁸⁷ BIBÓ: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után (2001), 26.

⁸⁸ EPL Serédi magánlevéltár, S12A doboz, Apor Vilmos levele Serédi Jusztiniánnak, Győr, 1944. június 15.

⁸⁹ CSÍKY: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 177.

⁹⁰ BERECZKY: A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen (1984), 22–27.; MAJSAI: A protestáns egyházak az üldözés ellen (1994), 153–156.; CSÍKY: A deportálások és a katolikus püspöki kar (2014), 178–180.

emberek mentése került még inkább előtérbe a politikai közbenjárással szemben. Jelen tanulmánynak nem célja az embermentés tárgyalása, csupán megjegyezzük, hogy a nyilvános fellépés kérdését is más megvilágításba helyezi, hogy az egyházi vezetők – közvetlenül vagy közvetve – az embermentésben is részt vettek, hiszen mutatja, hogy valóban segíteni akartak.

Az egyházi vezetők lépéseit nem csak hazai, hanem nemzetközi tényezők is befolyásolták. Katolikus részről említhetjük a Szentszékét, amely egyszerre volt a világegyház központja és diplomáciai szereplő. A zsidótörvényekkel kapcsolatban a Szentszék eltérő taktikát követett. Az első zsidótörvénynél informálisan befolyásolta a püspököket. A szakirodalom nagy részének állításával ellentétben a katolikus főpapok nem vettek részt a törvényjavaslatról való felsőházi szavazáson. Joggal feltételezhető, hogy távolmaradásuk szándékos volt, és szerepet játszott benne Eugenio Pacelli bíboros államtitkár, aki azzal a szándékkal utazott Budapestre a nemzetközi eucharisztikus kongresszusra, hogy befolyásolja a törvényjavaslat sorsát. A második zsidótörvénnyel kapcsolatban a Szentszék úgy döntött, hogy nem avatkozik be közvetlenül, hanem a hercegprímásra és a püspöki karra hagyta a politikai fellépést. A harmadik zsidótörvénynél azonban Angelo Rotta nuncius már jegyzékben tiltakozott a kormánynál. Ettől kezdve a nuncius folyamatosan és aktívan igyekezett befolyásolni a politikai fejleményeket. 1944-ben a püspöki kar nyilvános fellépését támogatta, erre buzdította Serédi hercegprímást, végül pedig maga XII. Pius pápa is sürgette a körlevél kiadását.⁹¹

A protestáns egyházak lépéseit is befolyásolta külföldi egyházi intézmények véleménye. A magyar protestáns egyházak vezetői a nyugati országok testvéregyházaitól jóindulatú figyelmeztetéseket és bírálatokat is kaptak politikai szerepükkel kapcsolatban. Bekapcsolódtak a Svájcban működő nemzetközi, ökumenikus egyházi szervezetek, így az Egyházak Világtanácsa munkájába, ahonnan szintén kaptak kritikákat, amelyeket visszautasítottak, és igyekeztek megmagyarázni a magyarországi állapotokat. 1944-ben, a német megszállás után, a kormány kérésére felfüggesztették a Genffel ápolat kapcsolataikat. A svájci ökumenikus szervezetekkel való kapcsolatok részlegesen és illegálisan maradtak fenn, az egyházi vezetők elzárkózása ellenére jelentős támogatást kaptak a magyar szervezetek. Ugyanakkor, ahogy a fentebb idézett 1944. júniusi memorandum szövegéből is látszik, a református és evangélikus vezetők hivatkoztak a kormány előtt arra, hogy a világprotestantizmus vezető testületei felelősségre vonják őket, ami sürgeti a zsidóság üldözése elleni fellépésüket.⁹²

⁹¹ Az első zsidótörvényhez lásd: CSÍKY: Jubileumi esztendő, 143–150.; EPL Serédi magánlevéltár „173/1939. zsidótörvény” feliratú doboz, Angelo Rotta levele Serédi Jusztiniánnak, Budapest, 1939. március 27.; Rotta tevékenységéről legújabban: NAPOLITANO: I Giusti di Budapest (2013).

⁹² SZENES: Befejezetlen múlt (1986), 41–42.; MAJSAI: A protestáns egyházak az üldözés ellen (1994), 154., 156–157.

Felvetődik az a kérdés is, hogy a katolikus és a protestáns egyházak együttműködése legfelső szinten miért maradt el. A katolikus Magyar Szent Kereszt Egyesület és a protestáns Jó Pásztor Bizottság gyakorlati együttműködése megvalósult, és alapot adhatott a magasabb szintű kooperációnak is. Fontos megemlíteni azt is, hogy az evangélikus és református egyház kezdettől fogva összehangoltan dolgozott az üldözöttek védelmében, többször közös beadványokat nyújtottak be a kormánynak. A protestáns egyházak képviselői 1944 májusától kérték a hercegprímást, hogy közösen lépjenek fel a zsidók érdekében. A Felsőház egyik ülése után találkozott is a hercegprímás református és evangélikus vezetőkkel, és tájékoztatták egymást az addig megtett lépéseikről. Miután azonban ennek a találkozásnak nem lett konkrét eredménye, Ravasz László 1944. június 15-én levélben kérte Serédi Jusztiniánt, hogy a protestánsok mellett a katolikus egyház is tiltakozzon a zsidókérdés megoldásának embertelen módja ellen. A kezdeményezéshez a katolikus püspökök közül sikerült megnyerni Apor Vilmost, aki a protestáns és katolikus közös fellépést támogató levelet írt Serédinek. Azonban Ravasznak válaszul a hercegprímás saját, a püspöki kar tagjaihoz intézett köriratát küldte el.⁹³ 1944. november végén – megváltozott politikai helyzetben – még egyszer kérte Raffay Sándor és Ravasz László is a keresztyén egyházak együttes fellépését. Ravasz 1944. november 26-i levelében így fogalmazott: *„A magyarországi zsidók – köztük sok keresztyén testvérünk – szenvedése ismét az égre kiált. Úgy érzem, nem lehet tovább halasztani azt az utolsó lépést, hogy a magyar keresztyén egyházak együtt emeljék fel szavukat a szörnyű bánásmód ellen. Itt, most ez az együttes fellépés, amelyről mindenki tudja, hogy ellentétben áll elvi felfogással, eddigi gyakorlattal, éppen azért, mert azt bizonyítaná, hogy a zsidóüldözés megszüntetésének egyetemes emberi és általános nemzeti parancsa még a külön menetelő egyházakat is közös fellépésre kényszeríti: még jobban kiemelné tiltakozásunk egészen rendkívüli és semmiféle előzményhez nem hasonlítható sürgősségét és fontosságát.”*⁹⁴ A Ravasz által említett elvi felfogás és addigi gyakorlat azonban megakadályozta a közös fellépést. Serédi november 25-i keltezéssel hosszú levélben tiltakozott Szálasi Ferencnél, és a levelet a nuncius és a svéd követ mellett Ravasznak és Raffaynak is megküldte, más lépést azonban nem tartott szükségesnek.⁹⁵ Az együttes fellépés helyett csak azonos tartalmú, párhuzamos lépések történtek, és egymás tájékoztatása, pedig egy közös akció esetén az egyházak kormánnyal szembeni pozíciója is erősebb lett volna. Jól szemlélteti ezt az, hogy a nyilvános tiltakozást tartalmazó protestáns pásztorlevél visszavonásáról úgy kezdte a tárgyalást a kormány küldöttsége, hogy közölték, a hercegprímással már megegyeztek a püs-

⁹³ BERECHKY: A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen (1984), 17–19.; MÉSZÁROS: Prímások, pártok (2005), 37.; SZENES: Befejezetlen múlt (1986), 66–74.

⁹⁴ EPL Serédi magánlevéltár, S12A doboz, Ravasz László levele Serédi Jusztiniánhoz, Budapest, 1944. november 26.

⁹⁵ MÉSZÁROS: Prímások, pártok (2005), 83–84.; MAJSAI: A protestáns egyházak az üldözés ellen (1994), 158., 163.

pökkari körlevél visszavonásáról.⁹⁶ Ez nagyon meggyengítette a protestáns vezetők helyzetét, és szinte előre eldöntötte a tárgyalás kimenetelét. A protestánsokkal való együttműködésnek a katolikus püspöki karon belül is voltak támogatói, mint például Apor Vilmos, így a közös tiltakozás főként azért hiúsult meg, mert Serédi Jusztinián hercegprímás nem tudott túllépni a protestáns egyházakkal szembeni merev elutasító álláspontján.

5. Múltfeldolgozás és kiengesztelődés 1945 után

A zsidóság diszkriminációjának és üldözésének időszakát már közvetlenül a második világháború után elkezdték feldolgozni. Az egyházak számára az új politikai rendszerben elfoglalt helyük és megítélésük szempontjából különösen fontos volt, hogy erről a saját álláspontjukat elmondhassák, válaszolva a felelősségüket firtató vádakra. A múltfeldolgozás első lépése az értelmezés, a történet elmondása volt. Dokumentumokat közöltek és apologetikus feldolgozásokat publikáltak. A két legmeghatározóbb és a mai napig idézett mű protestáns részről Bereczky Albert könyve, amely *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen* címmel jelent meg 1945-ben, katolikus részről pedig a Meszlényi Antal által szerkesztett *A magyar katolikus egyház és az emberi jogok védelme* című tanulmánykötet, amely 1947-ben látott napvilágot, és amelyet az új hercegprímás, Mindszenty József megbízásából készítettek el. Bereczky számos dokumentum teljes szövegét közli, de nincsenek benne lábjegyzetek. Meszlényi kötetének tanulmányai részben az események főszereplőinek visszaemlékezései, nagyjából pedig jelentős forrásbázisra támaszkodó, pontos hivatkozásokkal ellátott írások. Meszlényi kötete tehát a történelmi feldolgozás igényével lépett fel, de az utókor Bereczky könyvét is így kezelte.

A világi értelmiség részéről is megkezdődött a múlt és a társadalmi problémák megvitatása. A korszak két jelentős gondolkodója, Szekfű Gyula és Bibó István elemző műveikben az egyházak szerepét is vizsgálták. A katolikus elkötelezettségű Szekfű *Forradalom után* című könyve 1947-ben jelent meg, és alapvetően a politikai-társadalmi átalakulást elemezte, de a múlttal való számvetés részeként a katolikus egyház szerepéről is írt. Nem fogalmazott meg éles kritikát, az antiszemitizmust főként a szélsőjobboldali politika befolyásának tulajdonította. A református egyházhoz több szállal kötődő Bibó István egy egész tanulmányt szentelt a zsidókérdésnek, amely máig mértékadó elemzésnek számít. Említi az egyházak szerepét és felelősségét, komoly kritikát is megfogalmazva. A két mű legfontosabb megállapításait fentebb már elemeztük.⁹⁷

⁹⁶ MÉSZÁROS: Prímások, pártok (2005), 83–84.

⁹⁷ SZEKFI: Forradalom után (1983); BIBÓ: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után (2001).

A protestáns és a katolikus hozzáállás legfontosabb eltérése abban állt, hogy Bereczky művének előszavában a múlt értelmezését, az események elmondását összekapcsolta a bűnbánattal: „Amit a múlt magyar kormányzat a zsidósággal szemben, és ezáltal az örök isteni törvénnyel szemben is elkövetett, azt minden igaz magyarnak és keresztyénnek fenntartás nélkül el kell ítélnie és bűnbánatot kell tartania mindazért, amit – bárha ellenére, de az ő nevében és az ő szeme láttára – a zsidósággal műveltek. Erre a bűnbánatra, amelynek valódisága a jóvátétel készségében mutatkozik meg a megtépett, megfogyatkozott, gyászba borult zsidó maradék irányában, égető szükség van. [...] E nélkül »a két nemzetség« közötti áldásos kiengesztelődés nem jöhet létre. Akik tételes törvénybe ütköző bűnöket követtek el egy fegyvertelen, kiszolgáltatott kisebbséggel szemben, azoknak ügye a népbíróságokra tartozik. De mindenki köteles nyíltan megvizsgálni azt is, mit a szörnyű méretű kegyetlenség és iszonyatos tömeggyilkosság megakadályozására elmulasztott megtenni. A felelősség kérdését az evangéliumi egyházaknak is fel kell vetniök önmagukkal szemben, hiszen ők a krisztusi tanítások hivatott képviselői a világban. Vajon mit tettek ők, hogy a náciizmus egyik alapvető programjának, a zsidóság teljes kiirtásának megvalósítását megakadályozzák? Mennyiben teljesítették azokat a feladatokat, amelyeket az egyház Ura a zsidóság irányában az evangéliumokban előírt számunkra?” – tette fel a kérdést Bereczky.⁹⁸ A református egyház vezetői lelki megújulást és bűnbánatot hirdettek, számos alkalommal hangsúlyozták a zsidóság szenvedéseitől érzett, mulasztásokban megnyilvánult saját felelősségüket. Ilyen dokumentum volt például a Magyarországi Református Egyház Zsinati Tanácsának 1946. május 9-i nyilatkozata.⁹⁹ A református egyházon belül egy megújulást hirdető kisebbség, a Bereczky Albert és Békefi Benő által alapított Országos Református Szabad Tanács ennél is tovább ment, amikor nyilatkozatában bocsánatot kért a zsidóságtól. Meg kell jegyezni, hogy e mögött politikai célok is álltak, megosztási kísérlet, az egyházon belüli leszámolás és elitcsere programja. A hivatalos egyházi vezetés felháborodottan utasította vissza a nyilatkozatot, mint ami nélkülözi az egyházi konszenzust és a testületi felhatalmazást. Ravasz László szerint egyedül az egyházak emelték fel szavukat a vészorszakban a zsidóság üldözése ellen, és a magyar református egyház nem kért bocsánatot a zsidóktól, mert nem helyes mások bűnéért bocsánatot kérni, és nem helyes a magunk bűne helyett mások bűnét megvallani. Hasonló álláspontot képviselt a bocsánatkérés ügyében az evangélikus egyházban Radvánszky Albert egyetemes felügyelő. Innen érthető, hogy a fentebb említett református nyilatkozatok elsősorban a mulasztásokért vállaltak felelősséget, a cselekedeteket, szavakat nem vizsgálták felül.¹⁰⁰

A katolikus egyház vezetői azonban nem érezték magukat érintettnek az antiszemitizmus kérdésében, nem érezték szükségét a zsidókérdéssel való szembe-

⁹⁸ BERECKY: A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen (1984), 3–4.

⁹⁹ HATOS: Ravasz László (2004), 213., 224.

¹⁰⁰ HATOS: Ravasz László (2004), 213–214.; MAJSAI: Szempontok (1999).

nézésnek. Általános volt az a szemlélet, amely azonos értékűnek tekintette a keresztényeket a múltban és a jelenben ért és részben a zsidóságnak tulajdonított sérelmeket a zsidóság üldözésével és elpusztításával.¹⁰¹

A katolikus püspöki kar háború utáni első körlevele 1945. május 24-i dátummal jelent meg, és a következő vasárnap olvasták fel a templomokban. Mindszenty József, akkor még veszprémi püspök szövegezte. A terjedelmes körlevél számba vette az ország és az egyház helyzetét, a legsúlyosabbnak tekintett problémákat. A zsidóság üldöztetése két helyen került – közvetve – szóba. Egyrészt egy üzenet formájában: *„Szeretettel várjuk a visszatérő menekülteket és elhurcoltakat is, faji és valláskülönbőség nélkül.”* Másrészt a szöveg megemlíttette az 1944-es, a zsidók üldözése elleni körlevelet példaként arra, hogy ha a közéleti erkölcs megsérül, azt a püspököknek kötelességük szóvá tenni.¹⁰² Az 1945-ös körlevél nem kezelte központi problémaként a múlttal való szembenézést, a felelősség kérdését.

Az Actio Catholica 1945 májusában engedélyt kapott egy katolikus hetilap megjelentetésére. Mihalovics Zsigmond országos igazgató Sík Sándort, az országosan ismert piarista tanárt, költőt kérte fel az újság főszerkesztői posztjára. Sík ezt el is vállalta, de júliusban, az első szám készítése közben visszalépett. Ezt azzal indokolta, hogy az Actio Catholica addigi irányzatával való szakítást nem látja biztosítottnak. Sík azt szerette volna, hogy az Actio Catholica és az egész magyar katolikus közösség tartson önvizsgálatot a közelmúlt eseményeivel kapcsolatban, és az *Új Ember* első számában egy általános bocsánatkérést akart közölni a zsidóüldözés miatt. Ezt Mihalovics és mások sem tartották szerencsésnek, mert nem tartották a hívek többségét bűnösnek, és elutasították a kollektív bűnösség fogalmát. Valamint a lapot sem akarták megterhelni már az induláskor egy ilyen súlyos kérdéssel. Sík lemondása mögött az is állt, hogy tagja volt annak a Szekfű Gyula körül szerveződő csoportnak, amely a katolikus társadalmi szervezetek, mindenekelőtt az Actio Catholica előző rendszerből megmaradt vezetésének megújítását szorgalmazta az új politikai helyzetnek megfelelően.¹⁰³

A katolikus hetilap, az *Új Ember* főszerkesztője végül Pénzes Balduin lett, aki az újság első, 1945. augusztus 9-i számában közölt vezércikkében bűnbánatot hirdetett: *„Vétkezünk mi is, mint annyi sokan mások. [...] merünk bűnvallomást tenni [...] Megfogadjuk, hogy levetjük a régi ember hibáit, és az új ember fényesen fehér vasárnapi ruhájába öltözködünk. Ledobjuk magunkról a túlságos konzervativizmus kölöncét. [...] Levetendő hibánk a tekintély egész sajátos értelmezése. [...] Ebből folyik egy új és nagy gyengeségünk: egyes szervezeteinkben időnként jelentkező elöregedés.”*¹⁰⁴ És itt véget ér a hibák számbavétele. A múltért való felelősségvállalás elmaradt. A hetilap három részletben közölt interjút a mauthauseni koncentrációs tábor borzalmairól egy ha-

¹⁰¹ HATOS: Ravasz László (2004), 215–216.

¹⁰² MÉSZÁROS: Prímások, pártok (2005), 136–139., az idézet: 137.

¹⁰³ GIANONE: Actio Catholica (2010), 187.; CSÍKY: Nyisztor Zoltán életrajza (2005), 197–199.

¹⁰⁴ *Új Ember* 1945/1.

zatért magyar politikai fogollyal.¹⁰⁵ Talán nem véletlen, hogy nem egy származása miatt deportált rabbal készítettek interjút a koncentrációs táborok bemutatására. A lap a múlt feltárásának céljából Serédi Jusztinián irataiból, beszédeiből, feljegyzéseiből többször közölt részleteket. Az első számban így vezették be a dokumentumközlést: „A zűrzavaros időkben megmutatott helyes út, a tiszta és örök igazság fénye az, ami az ő igazság hirdetéséből közös hagyatéka minden emberies magyarnak. Serédi is ember volt, a napi politikában tévedhetett is esetleg, de a lényegesen fontos elvi kérdésekben a kevesek közé tartozott, akik semmivel se törődve hirdették az igazságot.”¹⁰⁶ Serédi tehát megkérdőjelezhetetlen tekintélyként jelenik meg, a múltra vonatkozó kritikát pedig teljesen elutasítja a szöveg. Az *Új Ember* első számából nyilvánvalóvá vált, hogy a Sík Sándor által elképzelt önvizsgálat elmarad, a hetilap egészen más irányba indult el, a védelmezés alapállása kizárta a múlttal való szembenézést.

A zsidósággal való megbékélés és kiengesztelődés érdekében többen is tettek lépéseket a püspöki karnál, ezek közül Radisics Elemér és Kis György tevékenységét tárgyaljuk a továbbiakban. Egy felekezeti keresztyén-zsidó tanács megalakításának gondolata már 1945-ben felmerült. Tóth K. János katolikus pap kapcsolatba lépett Radisics Elemér külügyminisztériumi tanácsossal, és megkeresték a protestáns és katolikus egyházi vezetőket. A kezdeményezés 1946-ban hozott eredményt, amikor megalakult a Társadalmi Megbékélés Tanácsa. Csatlakozott hozzá Ravasz László, Radvánszky Albert és Szent-Iványi Sándor unitárius püspöki vikárius. Katolikus püspök nem csatlakozott, a hierarchia másodvonalából léptek be a szervezetbe, így például Witz Béla érseki helynök. A tanácsot Bereczky Albert vezette. A szervezet nem volt hosszú életű, 1947-ben kimondta feloszlását. 1947 nyarán a svájci Seelisbergben tartottak nemzetközi zsidó-keresztyén konferenciát az antiszemitizmus leküzdésére. A konferencia munkájához kapcsolódóan alakult meg 1948-ban a Keresztyének és Zsidók Nemzetközi Tanácsának Magyar Tagozata, amelynek felekezeti albizottságai, így katolikus albizottsága is működött. A tagozat munkája Radisics 1951-es kitelepítése után végleg abbamaradt. Ezekkel a kezdeményezésekkel, az antiszemitizmus kérdésével, Radisics Elemér beadványai nyomán 1946 és 1950 között minden évben foglalkozott a katolikus püspöki kar. 1947 végén, az említett katolikus albizottság megalakítására tett javaslattal kapcsolatban megállapították a püspökök, hogy a konvertiták védelmére alakult Magyar Szent Kereszt Egyesületnek kell foglalkoznia a kérdéssel, és többen felvetették, hogy a zsidóság hibáiról is beszélni kell, valamint a zsidóság részéről keresztyéneket ért sérelmeket is szóvá kell tenni. 1948-ban a katolikus albizottságba Mindszenty hercegprímás delegált tagot. A magyar tagozat munkájával azonban a püspöki kar nem mindenben értett egyet, például azzal, hogy a tagozat nem támogatta a zsidók megkeresztelkedését. 1950-ben, amikor Radisics azt kérte, hogy a katolikus albi-

¹⁰⁵ Krisztus Mauthausenben. *Új Ember* 1945/1., 3., 5.

¹⁰⁶ A Bíboros hagyatékából. *Új Ember* 1945/6.

zottságba a püspöki kar is delegáljon tagot, ezt elutasították arra hivatkozva, hogy az albizottság egyes tagjai támadják az egyházat, de az ellen nem volt kifogásuk, hogy az albizottságban katolikus papok is tevékenykedjenek.¹⁰⁷

A katolikus püspökök ellentmondásos hozzáállása megmutatkozott Kis György plébános kezdeményezéseinek fogadtatásában is. Kis zsidó a származása és az emiatt őt ért megpróbáltatások miatt úgy érezte, feladata a zsidó-keresztyén megbékélés és kiengesztelődés előmozdítása. 1946-ban felajánlotta, hogy a Magyar Szent Kereszt Egyesület lelkészeként dolgozna a zsidóellenesség ellen a felvilágosítás és a párbeszéd eszközeivel, de azt a választ kapta, hogy nem tudnának neki jövedelmet biztosítani. A plébános szerette volna elérni, hogy a püspöki kar is tegyen lépéseket a megbékélés és kiengesztelődés felé. 1946 őszén körlevéltervezetet készített, amelyet Hamvas Endre csanádi püspökhöz, a Szent Kereszt Egyesület egyházi elnökéhez juttatott el, aki annak idején sokat tett az üldözött zsidók védelmében. Hamvas úgy gondolta, hogy püspökkari körlevél kiadása nem indokolt, mert a helyzet nem olyan sötét, és amikor helyreáll az országban a nyugalom, a zsidókérdés is nyugvópontra fog jutni. A körlevélből nem lehetne kihagyni az új antiszemitizmus kérdését, az pedig olyan kényes téma, amely több oldalról is támadási felületet adna a püspöki karral szemben. Másfél évtizeddel később, megváltozott nemzetközi légkörben Kis György memorandumot nyújtott be, amelyben többek között azt kérte, hogy a német püspökök 1962-es körleveléhez hasonlóan a magyar püspökök is intézzenek felhívást a hívekhez a keresztyén-zsidó megbékélés ügyében. A püspöki kar 1963. évi őszi ülésén szerepelt Kis memoranduma, de a kérdést levették a napirendről. 1964-ben a plébános újabb javaslatot tett püspökkari körlevél kiadására a kiengesztelődés elősegítése érdekében. A püspök, akin keresztül a javaslatot be akarta nyújtani, azt válaszolta, másokkal is megbeszélve a kérdést az a véleménye, hogy nem volna helyes körlevél kiadása, mert annak eredményeként az összes érdekelt fél megsértődne.¹⁰⁸

A magyar katolikus főpapok elmulasztották a rendszerváltás előtti időszakban a múlttal és az antiszemitizmus kérdésével való szembenézést. Mentségül szolgálhat, hogy a probléma szabad megvitatására és politikai befolyástól mentes értékelésére csak az 1945 utáni néhány évben volt lehetőség. 1948-tól kezdve a totalitárius hatalom ki akarta magának sajátítani a múlt értelmezését és az antiszemitizmus kérdését is, az egyházak pedig védekezésbe kényszerültek. Míg korábban a zsidó származású híveket, addig 1945 után a hívek más csoportjait diszkriminálta a hatalom származásuk vagy osztályhelyzetük miatt, és az egyház mint intézmény ellen is támadás indult.

¹⁰⁷ MAJSAI: Szempontok (1999); BEKE: Püspökkari tanácskozások (1996), 103., 290–291., 315.; BOROVI–BALOGH: Püspöki kar tanácskozásai (2008), 146., 165.

¹⁰⁸ KIS: Megjelölve (1987), 261–268., 274–280.; BOROVI–BALOGH: Püspöki kar tanácskozásai (2008), 1156.

Felhasznált irodalom

- BEKE M. (szerk.): *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között*, Köln–Budapest, Argumentum, 1996.
- BÉKÉS G.: *Szentszéki emlékirat a Soáról és a zsidó-keresztyén párbeszéd*, in: Hamp G.–Horányi Ö.–Rábai L. (szerk.): *Magyar megfontolások a Soáról*, Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó–Magyar Pax Romana Fórum–Pannonhalmi Főapátság (1999) – digitális kiadvány, elérhető: http://www.magarpaxromana.hu/kiadvanyok/soa/bekes_gellert.htm.
- BÉKÉS M.: *A legitimisták és a legitimizmus*, in: Romsics I. (szerk.): *A magyar jobboldali hagyomány, 1900–1948*, Budapest, Osiris, 2009, 214–242.
- BERECZKY A.: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen*, Budapest, Református Traktátus Vállalat kiadása, 1945 (reprint: 1984).
- BIBÓ I.: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*, Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2001.
- BOROVÍ J.–BALOGH M. (szerk.): *A magyar katolikus püspöki kar tanácskozásai 1949–1965 között. Dokumentumok*, Budapest, METEM, 2008.
- CSÍKY B.: *A deportálások és a katolikus püspöki kar*, *Vigilia* 79 (2014), 171–180.
- CSÍKY B.: *Az esztergomi érseki székhely betöltése 1927-ben. Vatikáni források fényében*, in: Tüször P. (szerk.): *Magyarország és a római Szentszék (Források és távlatok). Tanulmányok Erdő bíboros tiszteletére*, Budapest–Róma, MTA–PPKE 'Lendület' Egyháztörténeti Kutatócsoport, 2012, 253–279.
- CSÍKY B.: *Jubileumi esztendő és katolikus megújulás a Horthy-korszakban*, in: Bánkuti G.–Varga Sz.–Vértesi L. (szerk.): *A 20. század egyház- és társadalomtörténetének metszéspontjai. Tanulmányok a Pécsi Egyházmegye 20. századi történetéből*, Pécs, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola Pécsi Egyháztörténeti Intézet, 2012, 135–157.
- CSÍKY B.: *A magyarországi szélsőjobboldal és a katolikus egyház viszonya az 1930-as években*, *Közép-Európai Közlemények* 6/4 (2013), 79–89.
- CSÍKY B.: *Nyisztor Zoltán életrajza*, in: Adriányi G.–Csíky B.: *Nyisztor Zoltán*, Budapest, Argumentum Kiadó, 2005, 9–296.
- Emlékezünk: megfontolások a Soáról, a Zsidósággal Való Vallási Kapcsolatok Bizottságának dokumentuma, 1998. március 16., in: Hamp G.–Horányi Ö.–Rábai L. (szerk.): *Magyar megfontolások a Soáról*, Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó–Magyar Pax Romana
- Fórum – Pannonhalmi Főapátság (1999) – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.magarpaxromana.hu/kiadvanyok/soa/emlekezunk.htm>.

- Az 1935. évi április hó 27-ére hirdetett Országgyűlés Felsőházának naplója, 3. kötet, Budapest, Athenaeum, 1938.
- Az 1935. évi április hó 27-ére hirdetett Országgyűlés Felsőházának naplója, 4. kötet, Budapest, Athenaeum, 1939.
- Az 1939. évi június hó 10-ére hirdetett Országgyűlés Felsőházának naplója, 2. kötet, Budapest, Athenaeum, 1942.
- FAZEKAS CS.: *Prohászka Ottokár zsidóellenességéről*, Egyháztörténeti Szemle 9/4 (2008), 133–155. – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/fazekas-prohaszka.htm>.
- GÁRDONYI M.: *Az antiszemitizmus funkciója Prohászka Ottokár és Bangha Béla társadalom- és egyházképeiben*, in: Molnár J. (szerk.): *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Budapest, Balassi Kiadó, 2005, 193–204.
- GÁRDONYI M.: *Üldöztetés és felelősség. A magyar holokausztról egyházi szemmel*, in: Mártonffy M.–Petrás É. (szerk.): *Szétszított teljesség. A hetvenöt éves Boór János köszöntése*, Budapest, Hét Hárs–Mérleg, 2007, 262–269.
- GERGELY J.: *A keresztyényszocializmus Magyarországon (1924–1944)*, Budapest, Typovent Kiadó, 1993.
- GIANONE A.: *Az Actio Catholica története Magyarországon 1932–1948*, Budapest, ELTE BTK Történelemtudományok Doktori Iskola, 2010.
- GLÄSSER N.: *Dinasztikus és nemzeti kultuszok a magyar nyelvű budapesti orthodox zsidó sajtóban (1892–1944)*, in: Szöllősi L. (szerk.): *Pro Scientia Aranyérmesek XI. Konferenciája*. Szeged, 2012. november 8–10. Előadások. Budapest, Pro Scientia Aranyérmesek Társasága, 2013, 245–249.
- GYURGYÁK J.: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- HATOS P.: *Ravasz László és a Magyar Református Egyház holokauszttal kapcsolatos 1945 utáni állásfoglalásai*, Protestáns Szemle–Új folyam 13/4 (2004), 211–224.
- HETÉNYI VARGA K.: *A magyar katolikus egyház az üldözöttekért (1944–1945)*, in: Szita Sz. (szerk.): *Magyarország 1944. 2. kötet. Üldöztetés – embermentés*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó–Pro Homine–1944 Emlékbizottság, 1994, 115–149.
- KARÁDY V.: „Magyar, zsidó és katolikus”, in: *Korunk* – III. folyam 10/7 (1999) – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=1999&honap=7&cikk=6338>.
- KARÁDY V.: *Politikai antiszemitizmus és nemzetállam-építés Közép-Európában*, in: Hamp G.–Horányi Ö.–Rábai L. (szerk.): *Magyar megfontolások a Soáról*, Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó–Magyar Pax Romana Fórum–Pannonhalmi Főapátság (1999). – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.magypaxromana.hu/kiadvanyok/soa/karady.htm>.
- KARSAI L.: *A magyarországi zsidótörvények és -rendeletek, 1920–1944*, in: Molnár J. (szerk.): *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Budapest, Balassi Kiadó, 2005, 140–163.
- K. FARKAS C.: *Jogok nélkül. A zsidó lét Magyarországon, 1920–1944*, Budapest, Napvilág Kiadó, 2010.

- KIS Gy.: *Megjelölve Krisztus keresztségével és Dávid csillagával*, Budapest, 1987.
- LADÁNYI A.: *Klebelsberg felsőoktatási politikája*, Budapest, Argumentum Kiadó, 2000.
- MAJSZAI T.: *A protestáns egyházak az üldözés ellen*, in: Szita Sz. (szerk.): *Magyarország 1944. 2. kötet. Üldöztetés – embermentés*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó–Pro Homine–1944 Emlékbizottság, 1994, 150–184.
- MAJSZAI T.: *Szempontok a Soá 1945 utáni (magyarországi) evangélikus és református egyházi recepciójához*, in: Hamp G.–Horányi Ö.–Rábai L. (szerk.): *Magyar megfontolások a Soáról*, Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó–Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság (1999) – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.magarpaxromana.hu/kiadvanyok/soa/majsai.htm>.
- MÉSZÁROS I.: *Prímások, pártok, politikusok 1944–1945. Adalékok a Magyar Katolikus Egyház XX. századi történetéhez*. Budapest, Szent István Társulat, 2005.
- MÓZESSY G.: *Prohászka Ottokár zsidóellenességéről*, Egyháztörténeti Szemle 9/4 (2008), 125–132. – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/mozessy-prohaszka.htm>.
- MÓZESSY G.: *A Prohászka-disputához*, Egyháztörténeti Szemle 10/1 (2009), 113–117. – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/mozessy-prohaszka2.htm>.
- NAPOLITANO, M. L.: *I Giusti di Budapest. Il ruolo dei diplomatici vaticani nella Shoah*, Edizioni San Paolo s.r.l, 2013.
- SZABÓ F.: *Prohászka Ottokár élete és műve (1858–1927)*, Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- SZEKFŰ Gy.: *Forradalom után*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1983.
- SZENES S. (szerk.): *Befejezetlen múlt. Keresztyének és zsidók, sorsok. Beszélgetések*, Budapest, 1986.
- VIRT L.: *Nyitott szívvel. Márton Áron erdélyi püspök élete és eszméi*. Budapest, Teleki László Alapítvány, XX. Századi Intézet, 2002.
- WOLF, H.: *A pápa és az ördög. A vatikáni levéltárak és a Harmadik Birodalom* (Eredeti címe: *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, 2008), Budapest, Szent István Társulat, 2008.
- WOLF, H.–UNTERBURGER, K.: *XII. Pius és a zsidók. Hol tart a kutatás?*, Mérleg 46/1–2 (2010) – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.merleg-digest.eu/xii-piusz-es-a-zsidok/>

Korányi András

Elegendő harc, hogy a múltat be kell vallani

A bűnvalló nyilatkozatok szerepe a 20. századi történelmi változások után

A bűn felismerése, belátása és megvallása a keresztyén lét elementáris jellemzője. A teljes szentírási hagyományt – tehát az Ószövetséget és az Újszövetséget önmagában és együttesen is –, valamint a keresztyén teológiatörténetet teljes egészében és minden lényeges összefüggésében érinti. Csupán néhány kérdéskör példájára szorítkozva: a törvény és szövetség, a bölcsességteológia, a prófétai irodalom, a megváltás, a törvény és evangélium vagy a megszentelődés kérdéseire éppúgy igaz ez az érintettség, mint az egyéni és közösségi élet, végső soron pedig a keresztyén antropológia egészére tekintve. A bibliai és rendszeres teológusok mellett az egyháztörténész mégis egyfajta anarchistaként tűnhet fel, amikor a nagyobb ívű alapvetéseket és kifejtő áttekintéseket megütközteti a keresztyén egyháztörténet és az egyetemes emberi történelem adat- és eseményhalmazával. Ezáltal ugyanis szembesít a bűn és bűnvallás problémáinak húsbavágó – és gyakran sokkoló – realitásával, mennyiségi és minőségi változatosságával, olykor kezelhetetlen zűrzavarával és mindig kaotikus hatásaival – azaz a bűn, a bűnbánat és természetesen a megváltás történetiségével, s ezzel egyben az ember és az emberiség történetiségével. A teológiai munkát így szinte feldolgozhatatlan mértékű esettanulmánnyal és megértési szemponttal szembesíti, még ha „csak” a 20. századra korlátozzuk is érdeklődésünket, lemondva a „peccata mundi” egész világra és történelemre vetített nagyságrendjéről...

A 20. század eseményei és történelmi átalakulásai hatalmas erővel szólaltatták meg azt az egyetemes emberi igényt, hogy a történelmi kataklizmák nyomán a „BŰNT” néven nevezzék – s a „bűn” szót most tudatosan használom minden ráragódott vallási, kulturális és tudományos teher, vita és polémia tudatában is. (Árnyalhatnám még más szavakkal is: mint felelősség, igazságtalanság, irgalmatlanság, cinkos közöny, emberiség elleni bűntett, humanitárius katasztrófa stb.) Mégis maradok ennél a szónál, mert nem csupán a zsidó-keresztyén vallási és kultúrkö-

rön belül, hanem egyetemes emberi összefüggésben is végbemenő folyamatokról van szó, amelyekben valamilyen formában a bűn – vagy annak helyét betöltő más fogalmak – kerültek a középpontba. Gondolhatunk itt – a teljes felsorolás igénye nélkül – nemcsak a két világháború vagy a totalitárius ideológiák és rendszerek feldolgozására, hanem legalább ugyanilyen súllyal a kolonializmus örökségére vagy a genocídiumokra (holokauszt, örmény népirtás, délszláv háború, Ruanda stb.), vagy éppen a faji megkülönböztetés (pl. apartheid) összefüggéseire is. Közös jellemzője ennek a feldolgozási folyamatnak, hogy ennek során nem csupán a bűn megállapítására szorítkoznak, hanem egyben annak mélyebb megértésére, folyamatainak elemzésére, valamint a feldolgozás és a megújulás megvalósítására is.

Bűnvalló nyilatkozatok a második világháború után

A keresztyén egyházak a 20. századi történelmi katasztrófák nyomán szembesültek azzal a problémával, hogy bár sem a hagyományosan keresztyén civilizációnak tekintett világban (pl. holokauszt), sem a globális történések összefüggésében (kolonializmus, ideológiák összecsapása) végbemenő folyamatokban nem viselnek egyedüli és kizárólagos felelősséget, mégis szervezetként és közösségként érintettjei és részesei az eseményeknek, valamint az azok mögött álló problémarendszereknek. Erre az egyre mélyebben tudatosuló keresztyén megközelítésre, azaz a rész szerinti, de mégis közvetlen érintettségre klasszikus példa a II. világháború utáni német keresztyén egyházak helyzete, s az ebben megfogalmazott egyházi nyilatkozatok. Az 1945-ben megszületett Stuttgarter Bűnvallás (*Stuttgarter Schulderklärung*), illetve az 1947-es Darmstadti Szó (*Darmstädter Wort*) a protestáns egyházak nyilatkozataiként nemcsak az adott korszakra jellemzők, de a 20. századi bűnvalló nyilatkozatok prototípusaivá is váltak.

A mindössze féloldalnnyi terjedelmű Stuttgarter Bűnvallás lényegében három elemet tartalmaz. Először nevén nevezi az egyházak, illetve a német keresztyén-ség bűnös együttműködését az éppen széthullott nemzetiszocialista rendszerrel: „Ezért a látogatásért annál is inkább hálásak vagyunk, mert népünkkel nemcsak a szenvedés nagy közösségében tudjuk egynek magunkat, hanem szolidárisak vagyunk a bűnben is. Nagy fájdalommal mondjuk: általunk végtelen szenvedés lett népek és országok osztályrésze.”¹ Másodszor az egyházak mulasztása szólal meg a nyilatkozatban: „Amiről gyülekezeteinkben gyakran tanúságot tettünk, azt mondjuk most ki az egész egyház nevében: habár éveken át küzdöttünk Jézus Krisztus nevében a szellemiség ellen, amely a nemze-

¹ „Wir sind für diesen Besuch um so dankbarer, als wir uns mit unserem Volk nicht nur in einer grossen Gemeinschaft der Leiden wissen, sondern auch in einer Solidarität der Schuld. Mit grossem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden.”, in: *Die Stuttgarter Schulderklärung*, https://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html

tiszocialista erőszakszervezetben találta meg rettenetes önkifejezését, de azzal vádoljuk magunkat, nem tettünk bátrabban vallást, nem imádkoztunk hűségesebben, nem hittünk nagyobb örömmel és nem szerettünk nagyobb tűzzel.”² Végül a harmadik gondolatkörben megszólal a bűnbánat szelleméből következő megújulás és megújítás szándéka, amely a jövő felé nyitja meg az újjáépítés lehetőségét: „Most pedig új kezdetet kell nyitnunk egyházainkban. A Szentírásra alapozva, teljes elszánással az egyház egyetlen Urára hagyatkozva arra törekszenek, hogy a hittől idegen befolyástól megtisztítsák magukat és talpra állítsák magukat. Reménykedünk a kegyelem és irgalmasság Istenében, hogy egyházainkat tulajdon eszközeiként használja majd, és újra felhatalmazást ad nekik, hogy igéjét hirdessék és helyreállítsák az ő akaratának való engedelmisséget mind saját, mind az egész nép körében.”³ Ha nem is tekinthetünk el attól a nagy erejű külső elvárástól, amely ezekre a német egyházakra nehezedett közvetlenül a háború befejezése után egy ilyen bűnvallás megfogalmazására, mégis világos e szavak alapján is ezen egyházak belső önvizsgálata és elkötelezettsége, valamint teológiai alapállásának főbb pontjai. Ezzel a három tartalmi elemmel ugyanis mind a keresztyén egyházak közvetlen felelősségvállalását, mind a jövőbeli újjáépítését bibliai-teológiai alapra helyezték, amivel hangsúlyozták a korábbi rendszerellenes teológiai kritikával való közösségüket is – elég, ha itt a Barmeni Teológiai Nyilatkozat alapvetően biblikus megalapozottságára gondolunk.

Még világosabban szólal meg mindez a Darmstadti Szó című nyilatkozatban, melynek utolsó 7.) pontjában szövegszerűen is visszautalnak az 1934-es Barmeni Teológiai Nyilatkozat következő mondatára: „Jézus Krisztusban e világ minden istentelen megkötöttségéből boldog felszabadulásra jutunk, arra, hogy szabadon és háládatosan szolgáljunk minden ő teremtményének.” (2. tétel) Ez a határozott hídépítés az 1934-es és 1947-es nyilatkozatok között azért különösen is jelentős, mert kiemeli azt a barmeni felismerést, hogy a totalitárius ideológia és a keresztyén (biblikus) teológia között alapvető és kiengesztelhetetlen ellentét áll fenn, vagyis az egyház elhatáro-

² Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.”, in: *Die Stuttgarter Schulderklärung*, https://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html

³ Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden. Gegründet auf die Heilige Schrift, mit ganzem Ernst ausgerichtet auf den alleinigen Herrn der Kirche gehen sie daran, sich von glaubensfremden Einflüssen zu reinigen und sich selber zu ordnen. Wir hoffen zu dem Gott der Gnade und Barmherzigkeit, dass er unsere Kirchen als sein Werkzeug brauchen und ihnen Vollmacht geben wird, sein Wort zu verkündigen und seinem Willen Gehorsam zu schaffen bei uns selbst und bei unserem ganzen Volk.”, in: *Die Stuttgarter Schulderklärung*, https://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html

lódása nem pusztán politikai, társadalmi vagy erkölcsi lépés, hanem egyben alapvető teológiai következetesség kérdése is. Hasonlóképpen tükröződik a Barmeni Nyilatkozat szellemisége a „Tévelyegtünk...” kezdetű bűnvalló bekezdésekben is, ahol mintegy az önvizsgálat tükröként tartják maguk elé az 1934-es pontok megállapításait, s annak fényében vallják meg például, hogy „Isten trónjára helyeztük nemzetünket.”⁴ A bűnvalló nyilatkozatoknak ezek az őszinte és merész megfogalmazásai rámutatnak arra is, hogy a bűnök és mulasztások elrendezése és a múlt lezárása sohasem lehet csupán liturgikus cselekmény, hanem a közösséget legmélyebben érintő közösségi aktusnak is kell lennie, azaz ezekkel a nyilatkozatokkal tartoznak az érintett belső és külső emberi közösségek nyilvánosságának is.

A második világháború utáni nyilatkozatokon ugyanakkor mély nyomot hagyott az ezeket az éveket, évtizedeket egyre erősebben jellemző alternatív politikai eszmék és ideológiák (pl. a forradalmi baloldali eszmék) iránti kritikátlan nyitottság, sőt olykor szélsőséges ideológiai nyomás. Ezek ugyan ellenreakcióként érthetőek az 1945 utáni összefüggésekben, utólag azonban ugyancsak magyarázatra, helyretételre szorulnak (szorulnának) a 20. századi történelem ismeretében...

Bűnös eszmék és bűnvalló nyilatkozatok a 20. század második felében

Természetesen a nemzetiszocialista rendszerek bukása után a 20. század második felében is tovább éltek és hatottak a totalitárius ideológiák és emberellenes eszmék, rezsimek, s mindezek nyomán kialakult magatartások. A gyarmati világrend felbomlása, a hidegháborús korszak ideológiai hadviselése, a totalitárius diktatúrák sok évtizedes fennállása egyaránt indokol és generál olyan folyamatokat, amelyekben a múlttal – és egyben a múlt bűneivel – való szembenézés, a feldolgozásra való nyitottság megfogalmazódik. A bűnvallás igénye itt ismételtelen összekapcsolódik azzal, hogy annak nemcsak Isten színe előtt, hanem egyben az érintett emberi közösségek nyilvánossága előtt is kell végbemennie – nem utolsósorban azzal a céllal, hogy ennek nyomán egy igazságosabb világrend legyen kialakítható.

Különösen is tanulságos ezek között a dél-afrikai apartheidrezsime, s ennek összefüggésében a faji megkülönböztetésre adott keresztyén reakciók anyaga, hiszen ez a gyarmati korszakban kialakult egyházi és politikai örökséget éppúgy érintette, mint a korábbi, s immár felszabadult gyarmatok problémáinak megoldásában való aktív részvételt.

A Lutheránus Világszövetség fellépése már az 1970-es években igen határozott formában került megfogalmazásra. A szervezet 1977-es, Dar es Salaamban tartott világgyűlése azon felismerés alapján foglalt állást, mely szerint a faji megkülön-

⁴ *Darmstatter Wort*, 1. http://cms.reformiert-onsdorf.de/attachments/111_Darmst%C3%A4dter%20Wort.pdf

böztetés és elnyomás egyetemlegesen, de kiemelten is a keresztyén egyházak és közösségek világában ellentétes a bibliai-teológiai alapokkal. Ennek alapján – a reformatori teológiai szótárból alkalmazva a kifejezést – megállapította a *status confessionis*, azaz a hitvallási kötelezettség beálltát. Ezzel lényegében megerősítette azt a korábbi alapelvet, hogy a politikai-társadalmi kérdésekben az egyháznak a bibliai és teológiai alapjaival nyilvánvaló ellentétben álló kérdésekben nem csupán politikai (közösségi) és erkölcsi, hanem elementáris egzisztenciális kötelezettsége is az ellenállás, illetve nyilvános tiltakozás. Ennek alapján kerülhetett sor a Lutheránus Világszövetség 1984-es, budapesti nagygyűlésén az apartheidben érintett evangélikus egyházak tagságának felfüggesztésére is.⁵ Az apartheid elítélésének teológiai helyességéből mit sem von le, hogy a hidegháborús korszak ezen éveiben ez a kérdés jó muníciót szolgáltatott a rendszerek és szuperhatalmak ideológiai szembenállásából fakadó harc propagandájához is.

Ezen a háttéren kell értékelnünk az 1986-os Belhari Hitvallást is, amelynek szövegszerű gyökerei 1982-re, a dél-afrikai konfliktusban közvetlenül is érintett holland református körökre nyúlnak vissza. Hangvételét, szándékát jól érzékelteti a címet kiegészítő két felirat is a dokumentum elején: „*a hit kiáltása*” és „*felhívás a hithűsége és megtérésre*”.⁶ Ez a hitvallási szöveg felismerhetően a Barmeni Teológiai Nyilatkozat mintájára fogalmazza meg azokat a hitbeli alaptételeket, amelyek alapján elfogadhatatlannak tartja az apartheidet, s ebből következően sorolja fel azokat a nézeteket, tételeket, amelyek ennek alapján elfogadhatatlanok a keresztyénség szemszögéből. A Belhari vallástétel ugyan inkább „harci irat”, mintsem bűnvallás, ugyanakkor szövegszerűen és tételeiben jelentősen meghatározta az apartheid-rendszer bukása utáni keresztyén bűnbánat szellemét és hangvételét.

Összefoglaló tézisek

1. A 20. századi keresztyén bűnvalló nyilatkozatok tükrében nem kétséges a keresztyén egyházak és közösségek azon felismerése, hogy a maguk szerepéért vállalniuk kell Isten és ember előtti felelősségüket még akkor is, ha ez a felelősség rész szerinti felelősség más világnézetek, kultúrák, vallások és egyéb történelmi-hatalmi tényezők közötti összefüggésekben.
2. A bűnbánat kiterjed a tényleges kollaboráció, illetve a mulasztásos bűnök körére egyaránt, valamint logikusan következik belőle a bűnbánat utáni megújulásra való készség és késztetés, valamint a belőle következő felismerések következetes képviselése a jövőben.

⁵ Vö. HJELM–KUMARI–SCHJOERRING: *From Federation to Communion* (1997), 408–409.

⁶ *Belhari Hitvallás*, 1.

3. A hitvallási helyzet (status confessionis) széles megközelítéséből következik az a felismerés, hogy az egyház nem csupán morális vagy közösségi/politikai felelőssége okán részese ezeknek a problémáknak, hanem biblikus és teológiai meghatározottsága miatt kibékíthetetlen ellentétben áll ideológiákkal, irányzatokkal, rezsimekkel, magatartásokkal. Ebből következően a hitvallási helyzet a küzdelem idején a nyílt vallástételt jelenti (*Barmeni Teológiai Nyilatkozat, Mit brennender Sorge enciklika, Az egyház alapjáról* c. norvég hitvalló nyilatkozat, *Belhari Hitvallás* stb.), amely később bűnvallási helyzetté is alakulhat, melynek bibliai-teológiai alapjai megegyeznek – és lényegében folytonosak is – a hitvallásokban megfogalmazott alapokkal.
4. A küzdelem idején tett hitvallások és a későbbiekben tett bűnvallások nem állnak egymással ellentétben, hanem egyben kifejezik azt a szolidaritást is, amely a keresztyén közösségek és egyházak, valamint a körükön kívül álló közösségek, vallások és aktorok köre között fennáll, s amelyben a keresztyénség osztozik a közös felelősségben és a minden szenvedővel való szolidaritásban.
5. Mindez természetesen nem jelenti – és nem jelentheti – azt, hogy a keresztyénség egyetemlegesen visel minden felelősséget az emberi közösségek és az egész emberiség körében elkövetett bűnökért, ugyanakkor a bajban és a baj múltával egyaránt tanúskodik arról, aki a *peccata mundi*, az egész világ bűnét hordozza.
6. Mindezzel egyben segít megérteni, letenni és feldolgozni azokat a bűnököt, traumákat és katasztrófákat, amelyek őt magát másokkal egyetemben próbálták meg. A különböző összefüggésekben sajnos különböző léptékben zajlik ez a folyamat: a világháború, a nemzetiszocializmus, a holokauszt esetében nagyobb intenzitással, a kolonializmus összefüggésében kimondott és máig ki nem mondott vallástételek globális feszültségében, míg pl. a kommunizmus feldolgozásában alig-alig találhatunk olyan példaadó nyilatkozatokat, melyek nem az egyes emberre akarják hárítani a bűnvallás felelősségét, hanem azt közösségi szinten veszik fontolóra.

Felhasznált irodalom

- Barmeni Teológiai Nyilatkozat*. In: *Evangélikus Theologia* 1948/1
- Belhari Hitvallás* – digitális kiadvány, elérhető: http://www.pcusa.org/site_media/media/uploads/theologyandworship/pdfs/belhar.pdf.
- Darmstatter Wort* – digitális kiadvány, elérhető: http://cms.reformiert-ronsdorf.de/attachments/111_Darmst%C3%A4dter%20Wort.pdf.
- HJELM, A.–KUMARI, P.–SCHJOERRING, J. H.: *From Federation to Communion. The History of the Lutheran World Federation*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.
- KORÁNYI A.–OROSZ G. V.–REUSS A.: *A norvég egyházi harc. Küzdelem az ideológiával 1940–1945*, Budapest, Luther Kiadó, 2007.
- Mit brennender Sorge* – digitális kiadvány, elérhető: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_ge.html.
- Die Stuttgarter Schulderklärung* – digitális kiadvány, elérhető: https://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html.

Szigeti Jenő

Megtűrték az üldözöttekért

A kisegyházak helyzete a történelmi elnyomás idején

1939. december 2-án, a második világháború kezdetén Keresztes-Fischer Ferenc belügyminiszter – a metodisták és a baptisták kivételével – betiltotta az összes szabadegyházi közösség működését, mivel (a rendelet indoklása szerint) veszélyeztetik „a honvédelem érdekeit”. A *Budapesti Közlöny* 1939. december 13-i száma tette közzé a rendeletet, a címe szerint „a honvédelem érdekeit veszélyeztető szekták működésének beszüntetése” tárgyában, melyet a belügyminiszter részletesen azzal indokolt, hogy „az utóbbi évek tapasztalatai szerint az országban szaporodó különböző szekták tanáikkal és működésükkel túllépték a hitélet törvényben megszabott kereteit. Gyülekezéseikben, összejöveteleiken nemcsak vallási, hanem politikai és társadalmi tanokkal is foglalkoztak. Egyes szekták, mint a nazarénusok [...] az állampolgárokat a honvédelmi, a legszentebb állampolgári kötelességük teljesítésétől eltéríteni törekuszenek.” A rendelet szerint „a magántulajdon elvének elvetésével veszélyeztetik az állam és a társadalom törvényes rendjét; [...] a történelmi egyházak hitelveinek és vezetőinek támadásával a bevett és törvényesen elismert vallásfelekezetek békés együttműködését, hitelvi felfogását, híveinek vallásos érületét, ezekkel együtt közvetve vagy közvetlenül a közrendet és a közbiztonságot” sértik. A rendőrhatalóságot a rendelet az azonnali betiltás foganatosítására, a szekták vezetőinek esetleges internálására és a szigorú rendőri megfigyelések bevezetésére utasította.¹

Az aktív politizálással nem foglalkozó gyülekezetekre villámcsapásszerűen sújtott le a minden előzetes kivizsgálást mellőző betiltó rendelkezés. A gyülekezeti tagok házaknál, lopva, csoportosan gyülekeztek, de ez sem maradt megtorlás nélkül: a büntetésekről egész sor iratot őriz az Országos Levéltár. Az adventista egyház vezetősége megpróbálta hazai és nemzetközi kapcsolatait igénybe venni a szabad vallásgyakorlat biztosításához. Magyarországra jött a svájci J. Nussbaum, a

¹ M.kir.Belm. 363 500/1939.VII.a számú rendelete.

Vallásszabadság Nemzetközi Szövetsége főtárgyalója – adventista lelkész –, és tárgyalta a Belügyminisztérium illetékes ügyosztályával, valamint a honvédelmi miniszterrel. Nussbaum az adventista egyház vezetőségével együtt fölkereste Ravasz László püspököt is, aki kész volt svájci kapcsolatainak megőrzése okán közvetítő tárgyalásokat vállalni az állammal.²

Ravasz László 1940. április 12-én csakugyan levélben fordult Keresztes-Fischerhez, melyben azt kérte, hogy „az egész felekezetnek [...] szabad vallásgyakorlata a legszigorúbb ellenőrzés mellett állíttassék vissza”. „Úgy érzem – írta –, hogy a honvédelmünk keretén belül előforduló néhány szörványos esetet, amely igazán nem fenyeget azzal, hogy a magyar hadsereg szellemének ártson, vagy rossz példaadásával a fegyelmet lazítsa, sőt egészen ellenkező eredményhez vezetett; jelentőségét messze túlbecsültük, ha ebből kifolyólag egy világszerte elterjedt, komoly evangéliumi felekezetet lekezelemből vallásos jogában korlátoznánk. Ez minket a külföld előtt hamis színben tüntetne fel.”³

1941 januárjában – tizenhárom hónapi üldözés és illegitimitás után – annyit sikerült elérni, hogy Bibliakövetők Felekezete néven újraszervezzék az adventista gyülekezeteket. Ez az engedély sem jelentett azonban jogi biztosítékot, ezért az egyház ismét megpróbálta az elismertetését kérni – eredménytelenül. 1942 júliusában a Belügyminisztérium újabb rendelettel betiltotta a Bibliakövetők Felekezetének működését, de néhány napon belül a betiltást visszavonták.⁴

Ezekben a nehéz években Michnay László volt az adventista egyház elnöke. Michnay László (1893–1966) mindig is egyik élharcosa volt az üldözött kisebbség vallásszabadságának.⁵ Egyike volt azoknak, akik fölismerték, hogy történelmi vihar idején csak a felekezetek közötti testvéri egyetértésben lehet a krisztusi szeretetparancsot teljesíteni. Bátorságára jellemző, hogy amikor (1942. március 29-én) a nyilas irányzatú *Függetlenség* egész oldalas cikkben jelentette be, hogy az 1882–1883-as tiszaeszlári vérvádról folyamatosan cikkeket közöl,⁶ Michnay László (1942. április 6-án kelt levelében) tiltakozott a hírhedt sajtófőnöknél, Kolozsváry-Borcsa Mihálynál, kockáztatva az újonnan engedélyezett Bibliakövetők Felekezetének szabadságát. Kolozsváry Borcsa Mihály az Országos Sajtókamara alapító-elnökeként kérlelhetetlenül harcolt minden baloldali gondolkodású egyén ellen. Ő volt a hírhedt „fajvédő gondolat” élharcosa a magyar sajtóban.

Michnay László bátorságát egy-két idézet bizonyítja ebből a levélből: „Mélységesen megrendülve olvastam el a *Függetlenség* bejelentését. Mint egy felekezet prédikátora,

² SZIGETI: A református egyház kapcsolatai a protestáns egyházakkal a két világháború között (1981), 151–164.

³ RAVASZ: Keresztes-Fischer Ferencnek és Ambrózi Árpádnak írt levelek (1940).

⁴ RAJKI–SZIGETI: Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig (2012), 198–200.; ERDÉLYI: Egy ember az embertelenségben. „Ő ami tőle telt, azt tevő” (2006).

⁵ SZIGETI: Fejezetek a Hetednapi Adventista Egyház magyarországi történetéből (1985), 200–212.

⁶ *Függetlenség* 1942/29, 5. (1942).

mint 1000%-os, vagy ha kell 10 000%-os protestáns keresztyén ember, a Krisztus nevében kérem Önöket, ne dobáljanak tüzes csóvákat az amúgy is felfűtött tömegindulatok közé.” Majd így kérdez: „Meg fog-e változni cikkeinek hatás alatt a magyar munkás, és középosztály helyzete? Lágy-e még a kenyér, jobb megélhetés, tisztességesebb életfeltétel, ha Magyarországon pogromra uszítunk és legyilkoltatunk 10-20 ezer ártatlan zsidót? Válgatják-e Önök a történelem ítélőszéke előtt és az Isten ítélőszéke előtt azt a felelősséget, mint aminő azzal jár, ha ezek a cikkek megjelennek? [...] Bűn, amit a Függetlenség elkövet, olyan természetű következményekkel jár, mely népünket, magyar hazánkat a civilizáltabb nyugat megvetésének teszi ki, ha nem most, úgy majd évek múlva és nem Isten, sem a magyar haza nem adhat feloldást a nemzet ellen ilyenképpen elkövetett bűnök alól.” Ezután bibliai és vallástörténeti érvekkel bizonyítja a vád képtelenségét.

Végül egy frappáns érvet említ: „Bizonyára méltóztatik tudni, hogy az őskeresztyénekkal szemben hasonló vádat emeltek a Római Birodalom pogányai. Nem is volt nehéz dolog, hiszen az úrvacsora szereztetési ígéje világosan arról szól: »Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az Újszövetség az én vérem által [...] stb.« Mi sem volt hát könnyebb a Néróknak, a Caliguláknak, a Diocleciánusoknak, mint felingerelni a tömeget, feltűzteni a keresztyének ellen, akik elég szívtelenek, és kegyetlenek tudnak lenni, hogy vallási szertartásaikhoz keresztyén szüzek vérért használják.”⁷

De nemcsak írásban volt bátor Michnay László, hanem prédikációban is. Szemtanúktól tudjuk, hogy 1942–1943-ban a szószékről utasította ki az istentiszteletré rendbontás céljával belépő zöldinges suhancot, bátran ítélte el prédikációiban a fajgyűlöletet, és önfeláldozó emberszeretetre buzdított.

Mezőfi Vilmos visszaemlékezéséből tudjuk, hogy 1943 októberében Michnay László előadást hirdetett a zsidókérdésről a Székely Bertalan utcai templomban, amiről az Írók – Újságírók Otthon Körében tudomást szerzett egy kis társaság. Várnai Zseni ajánlotta: „Hallgassuk meg az előadást, ugyan milyen érveket sorakoztatnak fel a mi szerencsétlen felekezetünk ellen. Hallunk-e valami újat a sok rágalom között?” A javaslatot tett követte, és a társaság egy kis csoportja elment a meghirdetett előadásra. Az érdeklődő újságírók kellemesen csalódtak. A prédikátor Michnay László – nem gyalázkodott, hanem épp az embertelenséget, a kegyetlenkedést bélyegezte meg prófétai ihletésű szavakkal.⁸

1944-ben pedig, a legsúlyosabb üldözések idején nemcsak a szíve, de az ajtaja is nyitva volt az üldözöttek előtt: nem ismerte a félelmet, csak a szeretet parancsát. Nem volt egyedül, az egész közösség támogatta mentőakcióját. A VI. kerületben a Székely Bertalan utcai templom szószéke, karzati dobogója, pincéje, keresztelőmedencéje alatt menekülőket rejtgettek, akiket az üldöző nyilas pártszolgálatosoknak soha nem sikerült megtalálniuk.⁹ Emellett a XIV. kerületi Dorozsmai úton a

⁷ RAJKI-SZIGETI: Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig (2012), 198–200.

⁸ MEZŐFI: A szabadegyházak a zsidókért (1946), 5–6.

⁹ ERDÉLYI: Egy ember az embertelenségben. „Ő ami tőle telt, azt tévé” (2006), 18–20., 33–36.

katonai szolgálatát teljesítő Oláh István lakásában az Adventista Egyház közel száz üldözöttet rejtegetett; ellátták őket táplálékkal és tüzelőanyaggal. Michnay lélekjelenléte mentette meg Gyarmati Dezsőt, amikor a Kmetty utca sarkán kiemelte a sorból. Pechtol János huszonhat zsidó személy – köztük több adventista – érdekében járt el Raoul Wallenberg nagykövetnél, vagy Berghauer Imre, aki mindenben segítője, társa volt Michnay Lászlónak, s lehetne szaporítani a példák sorát. Néhány hete egy öreg adventista néni emlékezett, hogy náluk a tanyán bújtattak egy zsidó családot, akik parasztruhában kijártak velük a mezőre, és a csendőrök azt gondolták róluk, hogy a faluból való napszámosok.

Várnai Zseni férje, Peterdi Andor (1881–1958), a jeles költő Michnay László igazolványaival bujkált.¹⁰ Egy hozzám intézett levelében Várnai Zseni így emlékezik meg erről: Michnay László emléke előttem a legmagasabb piederstálon áll és már eddig is igyekeztem megörökíteni nemes cselekedeteit. Michnay László kivételes emberszeretetére vall, hogy több mint ötven üldözöttet rejtegetett és táplált, miközben a fasiszták rémtetteit nyögte a város. Michnay László védetteti valamenyien megmenekültek, s megérték a folszabadulást.

Michnay László azonban nemcsak embereket, hanem szellemi értékeket is mentett. Várnai Zseni önéletrajzi regényében így írt erről: „*Dramai költeményem, a »Látomás Jeremiással«, amelyben a próféta szavával megjövendölte a gyilkosok szörnyű végét, ugyancsak Michnay László jóvoltából maradt meg. Ő rejtette el, ő őrizte meg számomra, több kiadatlan versemmel együtt. De nemcsak üldözött verseknek adott ő menedéket, hanem üldözött embereknek is, és akit ő a védelmébe vett, azok megmaradtak.*”¹¹

Michnay László egyik élharcosa volt az üldözött és 1939-től részben betiltott kisegyházak vallásszabadságának. Egyike volt azoknak, akik felismerték, hogy a közelgő történelmi vihar idején csak testvéri egyetértésben lehet a krisztusi szeretetparancsot teljesíteni. Az adventista egyház és Michnay László kezdeményezésére gyűltek össze első tanácskozásukra az üldözött kisegyházak – baptisták, metodisták, adventisták, szabad keresztyének, ókatolikusok – képviselői hosszú előkészítő munka után 1944 őszén a Szabad Egyházak Szövetségének megalakítására. Michnay László 1953-ig volt a Magyar Adventista Egyház elnöke, majd 1958-tól 1960-ig, teljes nyugalomba vonulásáig a Szabad Egyházak Tanácsának ügyvezető titkára volt.¹²

A második világháború után még húsz évig élt közöttünk, de soha nem dicsekedett érdemeivel. Csak barátainak szűk köre ismerte és tudta nagyszerű emberiségének cselekedeteit. Azt is csak legközelebb álló barátai tudták, hogy az izraeli külügyminiszter levélben hívta meg, hogy ültessen Jeruzsálemben egy emlékfát. Amikor 1965. október 30-án Singapore-ban lehunyta szemét, nemcsak régen látott

¹⁰ SZIGETI: Fejezetek a Heted Napi. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből (1985), 177–178.

¹¹ VÁRNAI: Egy asszony a milliók közül (1963), 904.

¹² SZIGETI: „És emlékezzél meg az útról...” (1981), 203–212.

gyermekeinek látogatására indult, hanem azért is, hogy mihamarabb nőjön, virágozzon a jeruzsálemi szentjánoskenyérfa. A terv nem sikerült. A fát 1981. május 5-én már csak rokonai ültethették el a Yad Vashem emlékparkban.¹³

Életmentő, bátor ember volt Michnay László, de nem volt egyedül. Kubinyi Zoltán (1901–1944) adventista lelkész a frontra került mint egy munkaszolgálatos szakasz parancsnoka. A rábízottakért mindent megtett, hogy megmeneküljenek. Ő maga nem jött vissza a frontról, valahol Ukrajnában meghalt, de katonái megmenekültek. Csak később tudta meg hátramaradt egyetlen gyermeke, hogy édesapja emlékére a megmenekült beosztottjainak kezdeményezésére fát ültettek a Yad Vashem emlékparkban.¹⁴

A többi szabadegyházi közösség is segített az üldözötteknek. Elsősorban Kiss Ferenc (1889–1966)¹⁵ anatómus professzort, a Keresztény Testvérgyülekezetek vezetőjét kell megemlítenünk, aki segítőköt küldött a budapesti gettóba, akik élelmet, ruhát, orvosi segítséget és – ha lehetett – hamis papírokat vittek. Tapolyai Mihály (1921–2010) visszaemlékezéseiből tudjuk, hogyan történt ezeknek a csoportoknak a szervezése.

1944. március 19-e utáni vasárnap az orvosi egyetemen a gyülekezési tilalom ellenére egy csoport gyűlt össze a szokásos, előre meghirdetett csendesnapra. Kiss professzor csendre intve a jelenlévőket elment, hogy Budapest német városparancsnokságán Eichmann-nak elmagyarázza, miért van szükség erre az összegyövetelre. A kapuőr nem engedte be, hiába mondta, hogy kérdezni akar csupán valamit. „Nem kérdezzünk!” – volt az ő parancsa. Kiss Ferenc visszatért az egyetemre, és Tapolyai visszaemlékezése szerint ezt mondta az összegyűlt fiataloknak: *„Eichmann nem fogadott... A kapuőr azt mondta, hogy »nichts fragen!« Semmit ne kérdezzek! Tehát többet ezentúl semmit nem kérdezzünk, – értették? Megtartjuk a csendesnapot! És többet semmit nem kérdezzünk! Ők mondták. És azt tesszük, amit lelkiismeretünk diktál. Mindenki a maga bőrét viszi a vásárra. Nem kérdezzünk, csak tesszük a dolgunk! Mindent, amit helyesnek és jónak látunk, azt cselekedjük. A hatalom kivonta magát a demokrácia, az alkotmányos rend kontrollja alól. Ilyenkor nem szabad kérdezni semmit, csak cselekedni!”*

„Cselekedjenek bármit, amire bátorságuk és lelkiismeretük indítja, csak ne próbáljanak engedélyt kérni ehhez. [...] Ha kérdeznek, akkor választ kapnak, és akkor annak már engedelmeskedni kell! Akkor ez már lelkiismereti kötelesség is! Ha megtiltják, akkor annak engedelmeskedni kell, mert a legnagyobb erősségüket, a jó lelkiismeretet veszítik el. Ha nem kérdeznek semmit, hanem a józan realitásérzékre és a hitre támaszkodva döntenek és tesznek, úgysem tesznek rosszat, akkor túlélhetnek sok válságot, és lelküket is megőrzik!”

A cselekvésre kész orvostanhallgatókat kettes csoportokba szervezve küldte munkára. Tapolyait például így szólította meg: *„Misi, ha komolyan vette a hitet, akkor*

¹³ I. m., 149–156.; RAPCSÁNYI: Jeruzsálem (1985), 335.; ZARKA: Legyen számunkra példa, hitünk és emberségünk javára (2006), 38–41.

¹⁴ ROZMANN–SZIGETI: Még egy „jámbor” az adventista lekipásztorok közül (1991) 13.

¹⁵ LUKÁTSI: Élő kövek (1990).

ne csak a Mennyekbe nézzen, hanem a földön is, ebben a világban is nézzen szét, és merjen azok mellett kiállni, akiket most embertelenül összeszednek, és gettókba raknak. A szolgálat nem az, hogy most a Szentírás egyes szakaszairól okoskodunk, hanem ha cselekszünk, még ha ez kockázattal is jár. Vállalja ezt, Misi?” – Természetesen, professzor úr, én vállalom – mondtam.

Nem beszéltek sokat. Engem Kocsis Antal szájszabészre, az egyetemi magántanárra bízta. Ő csak ennyit mondott akkor, mikor nekem szóltak, minden bevezetés nélkül: Te tüdőgyógyászatot dolgoztál, ugye? – kérdezte Tóni bácsi. – Igen, – feleltem. – Akkor hozd a fonendoszkópodat, menjünk! – És ketten elindultunk. Széjjelnézni sem tudtam, mert Tóni bácsinak nem állt be a szája, csak beszélt, beszélt oda nem illő dolgokat, csak belőlem akarta a félelmet elűzni.

Mikor elértünk az Izabella utca sarkához, elcsendesedett. – Oda megyünk – bökött a fejével egy kapura. – Itt őr szokott lenni. Most nem látok ott senkit. Az a ház most gettó. Belépni tilos, de mi belépünk! Érted? Nézz széjjel, látsz-e SS-katonát! – Nem láttam. Csöndesen bementünk az udvarra, Tóni bácsi hátranézett. [...] Aztán a magasföldszinten beléptünk az első lakásba, amelyik tele volt emberekkel. Egy olyan 5×6 méteres szobában lehetek vagy 12-15-en. Mind zsidók. Kedvesek voltak. Kissé lehangoltak, de semmi pánikot nem tapasztaltam. Olyan normálisak, főleg azokhoz képest, ahogy ma beszélnek erről. Székkel kínáltak. A panaszosokat meghallgattuk. Tóni bácsi ezeket följegyezte. Aztán egyeseknek név szerint kiosztott valamilyen Schutzpasst, útlevélfélét. Aztán, akinek egészségével volt panasz, ott engem kért, hogy vizsgáljam meg azokat. Minden gyógyszer svéd gyártmányú volt, a Wallenberg-misszióból. – Legközelebb beszámol magáról neki – mutatott rám –, és ekkor felém fordult: – Ezentúl te egyedül fogsz ide bejárni, és ezt csinálni, érted?¹⁶ Tapolyai Mihály és társai így tanultak meg csendesen tenni az üldözöttekért. Ezt gyakorolta a Rákosi-korszakban, majd az azt követő elnyomás idején is, vállalva a veszedelmet.¹⁷

A magyarországi metodisták zsidómentő tevékenysége szervezett formában nem ismert, a téma alaposabb kutatást igényel. Erről legutóbb Khaled A. László doktori értekezése adott némi információt.¹⁸ Szuhánszky T. Gábor egyik tanulmányára hivatkozva említést tesz arról, hogy a fővárosban a gyülekezeti tagok közül többen (pl. Hecker Ádám családja) is bújtatták zsidó barátaikat, ismerőseiket, együttműködve Michnay zsidómentő akcióival.¹⁹ Különösen fontos lenne a svájci követség metodista alkonzuljának, Carl Lutz (1895–1975)²⁰ magyarországi egyházi

¹⁶ TAPOLYAI: Dr. Kiss Ferenc orvosprofesszor 1889–1966. Kis ház a nagy viharban (2010).

¹⁷ TAPOLYAI: Holt lelkek nyomában (2005); TAPOLYAI: Ének a börtönből. Egy rabság és szabadság belső története (1984).

¹⁸ KHALED: A magyarországi metodizmus története 1920 és 1948 között (2011), 197–198.

¹⁹ SZUHÁNSZKY: A Magyarországi Metodista Egyház szociáldiakóniai munkájáról a 20. században (2005), 277.

²⁰ TSCHUY: Becsület és bátorság: Carl Lutz és a budapesti zsidók (2002), 283.

kapcsolódásainak feltárása. Lutz, aki 1942–1945 között – az általa kiadott Palesztina-igazolványok, a svájci menlevelek és a Svájc által védett konzulátusi és egyéb épületek útján – több tízezer budapesti zsidót (becslések szerint mintegy 62 ezer embert) mentett meg, a visszaemlékezés szerint a metodista egyházközpontban nem működött. A német gyülekezetbe járt, jó barátja és lelkigondozója volt a gyülekezet lelkésze, Hecker Ádám. Szuhánszky szerint Lutznak a gyülekezettel nem volt kapcsolata, de Hecker Ádám fia, Frigyes úgy emlékszik, hogy a gyülekezet rendszeres látogatója volt.²¹ A lelkigondozói beszélgetéseikre – melyeket Lutz éppen a nagy kockázattal járó zsidómentés miatt igényelt – a Gellért-hegyen került sor, mivel a lelkési irodát nem tartották biztonságosnak. Lutz nevééről sajnálatos módon megfélemedezik a szakirodalom, pedig a kétszázezres fővárosi zsidóság csaknem harmadának megmentése köthető személyéhez.²²

A baptista egyház zsidómentő munkájáról keveset tudunk. Egy regénybe illő történet Klem Ferenc horvát baptista katona sorsa, aki előbb a németek fogságába került, majd megszökött egy haláltáborból, ahová a zsidók mentése miatt hurcolták. Egy rövidzárlat alkalmával sikerült átbújni a drótkerítés alatt, és baptista segítséggel Magyarországra szökött. Itt úgy rejtették el, hogy Somogyi Imrének (1894–1951), a baptista egyház vezetőjének közbenjárására azonnal felvették a Baptista Teológiai Szemináriumba mint „régii hallgatót”.²³ Somogyi Imre egy zsidó mérnököt, Füzesi Zoltánt rejtegette, aki korábban a Standard-gyárban dolgozott. Somogyi hamis iratokat szerzett neki, és a baptista árvaház villanyszerelőjeként vészelte át a nehéz napokat. A felszabadulás után Brazíliába ment, ahonnan több levelet is írt megmentőjének.²⁴

A visszaemlékezésekből tudjuk – ezekről természetesen írott változat nem készült –, hogy különböző szabadegyházi gyülekezetek megpróbálták külföldi kapcsolataikat is igénybe venni az embermentés érdekében. Egy régi zsidó mondás szerint „Aki életet ment, az az egész világot menti”. A név szerint említett vezetők, jeles emberek mögött hívő emberek közösségei voltak, akik tették, amit tehettek. Ezért hát nemcsak a hősökre kell emlékezni, hanem azokra a névtelenekre is, akik az embertelenség idején megmaradtak hitük szerint embereknek. Albert Schweitzer egy szép mondásával összegzem mondandómat: „*Nincs olyan helyzet, amelyben ne mutathatnánk meg emberségünket. Bárcsak mindenki azon igyekezne, hogy emberségesen viselkedjék embertársaival ott, ahol éppen van.*”

²¹ KHALED: A magyarországi metodizmus története 1920 és 1948 között (2011), 198.

²² LAKATOS: Életmentő menlevelek (2003), 1., 8.

²³ HÁNYIK: Emlékezés Somogyi Imrére (1982).

²⁴ SZEBENI: A baptista hittestvéri közösség élén 1933–1951 (1982), 161.

Felhasznált irodalom

- ERDÉLYI L.: *Egy ember az embertelenségben. „Ő ami tőle telt, azt tevő”*, Budapest, Dunamelléki Egyházterület, 2006.
- FAZEKAS CS.: *A kisegyházak és a szektakérdés a Horthy-korszakban*, Budapest, TEDISZ, 1996.
- HÁNYIK J.: *Emlékezés Somogyi Imrére*, Székesfehérvár, 1982.
- KHALED A. L.: *A magyarországi metodizmus története 1920 és 1948 között. Egy vallási alternatíva esélyei Trianontól a Fordulat élvégéig*, Pécs, 2011.
- LAKATOS J.: Életmentő menlevelek, in: *Metodista* 2003/1.8.
- LUKÁTSI V.: *Élő kövek. Dr. Kiss Ferenc orvosprofesszor dokumentum jellegű életrajza*, Budapest, Primo Evangéliumi Könyvkiadó, 1990.
- MEZŐFI V.: A szabadegyházak a zsidókért, in: Kenéz-Kurlander E.: *Szombat. Hitbuzgalmi írások*, Budapest, 1946.
- RAJKI Z.–SZIGETI J.: *Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig*, Budapest, Gondolat, 2012.
- RAPCSÁNYI L.: *Jeruzsálem*, Budapest, Gondolat, 1985.
- RAVASZ L.: Keresztes-Fischer Ferencnek és Ambrózi Árpádnak irt levele, in: RZsL. Közig. a/2. 117. 6375/1940.
- ROZMANN K.–SZIGETI J.: Még egy „jámbor” az adventista lelkipásztorok közül, in: *Advent Hírnök*, 1991/2. 13.
- SZEBENI O.: *A baptista hittestvéri közösség élén 1933-1951. Csontokba zárt tűz. Dr. Somogyi Imre (Emericus) élete és munkája*, Budapest, Magyarországi Baptista Egyház, 1982.
- SZIGETI J.: Egy Peterdi Andor versről és Michnay László emlékééről, in: *Theológiai Szemle*, 1966/9.
- SZIGETI J.: A református egyház kapcsolatai a protestáns egyházakkal a két világháború között, in: Szigeti J.: *„És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*, Budapest, Szabadegyházak Tanácsa, 1981.
- SZIGETI J.: Az üldözöttek arany szívű papja, in: Szigeti J.: *„És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*, Budapest, Szabadegyházak Tanácsa, 1981.
- SZIGETI J.: Michnay László emlékfája Jeruzsálemben, in: Pócsik B. (szerk.): *Szeretettel szolgáljatok*, Budapest, Szabadegyházak Tanácsa, 1982.

- SZIGETI J.: *Fejezetek a Heted Napi Adventista Egyház magyarországi történetéből*, Budapest, Heted Napi Adventista Egyház, 1985.
- SZUHÁNSZKY T. G.: A Magyarországi Metodista Egyház szociáldiakóniai munkájáról a 20. században, in: Lakatos J.: *Keskeny utak. Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéből*, Budapest, Magyarországi Metodista Egyház, 2005.
- TAPOLYAI M.: *Ének a börtönből. Egy rabság és szabadulás belső története*, Cleveland, Ohio, 1984.
- TAPOLYAI M.: *Holt lelkek nyomában*, Budapest, Kairosz, 2005.
- TAPOLYAI M.: *Dr. Kiss Ferenc orvosprofesszor 1889-1966. Kis ház a nagy viharban*, Budapest, Evangéliumi Kiadó, 2010.
- TSCHUY TH.: *Becsület és bátorság: Carl Lutz és a budapesti zsidók*, Miskolc, Well-Press Kiadó, 2002.
- VÁRNAI Zs.: *Egy asszony a milliók közül*, Budapest, Szépirodalmi, 1963.
- ZARKA M.: Legyen számunkra példa, hitünk és emberségünk javára, in: Erdélyi L.: *Egy ember az embertelenségben. „Ő ami tőle telt, azt tevő”*, Budapest, Dunamelléki Egyházterület, 2006.
- M.kir.Belm. 363 500/1939.VII.a számú rendelete, in: *Budapesti Közlöny*, 1939. december 13. szám. 2.
- Függetlenség* 1942/29

Visky Béla

A megbocsátás, mint a társadalmi-politikai megbékélés feltételének vizsgálata Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában

Az életvédelem etikai parancsának az emberi létezés minden szintjére ki kell terjednie. A környezetvédelem és a bioetika a humán egzisztencia alapvető biológiai feltételeinek a megőrzéséért harcol. Az ember azonban az a lény, aki több mint az őt hordozó természeti környezet és biológiai tenyésztalaj. Az élet ezen alapvető feltételeire vonatkozó kérdések mellett ugyanilyen nyomatékkal kell az e keretek között kibontakozó élet emberi minőségére is rákérdeznie. Ily módon az ember pszichoszociális egészsége, valamint élete biológiai feltételeinek etikai vizsgálata ugyanazon etikai felelősség két aspektusa.

Három amerikai szerző 1997-ben megjelent, a megbocsátás fenomenológiájával foglalkozó könyvének ezt a beszédes címet adta: *To Forgive Is Human: How to Put Your Past in the Past*.¹ Túry Ferenc, a Magyar Pszichiátriai Társaság elnöke így értékeli ezt a megközelítést: „A szerzők beemelik a megbocsátást az emberi kapcsolatokkal foglalkozó tudományok hiteles fogalmai közé, áttekintik jelentését a történelmi példáktól a vallásokban megmutatkozó szerepéig, a párterápiás helyzetektől a társadalmi szintéig.” Nem egyedülálló vállalkozásról van itt szó. Az elmúlt húsz esztendőben tudományos igényű szociálpszichológiai felmérések egész sora kutatja, hogy milyen hatással van a megbocsátás az egyén szellemi és testi egészségére, emberi kapcsolataira, az érintett közösségekre, illetve a társadalom egészének épségére.

A téma vallásos és pszichológiai elemzése kézenfekvő, de mit mondhat minderről a filozófia? Jelen tanulmány elsősorban filozófiatörténeti jellegű: a kérdéssel foglalkozó egyik jelentős kortárs megközelítés kritikai bemutatása kíván lenni. Két

¹ MCCULLOUGH–SANDAGE–WORTHINGTON: Megbocsátás. Hogyan tegyük múlt időbe a múltunkat? (2006).

tényező is indokolni látszik ezt a vállalkozást: egyrészt a kortárs magyar közéletben felerősödő, masszívan aktuálpolitikai jellegű viták az emlékezetkultúra mibenlétéről, másrészt pedig a vizsgált francia szerző – akinek eddig egyetlen könyve sem jelent meg nyelvünkön – szinte teljes ismeretlensége a magyar etikai gondolkodásban.

1. Életút

Joelle Hansel, a kortárs francia filozófia kiváló ismerője, a 17–18. századi judaizmus, valamint Levinas filozófiájának elismert szakértője *Jankélévitch. Une philosophie du charme* című, másfélszáz oldalas könyvében, a szakirodalom egyik legfrissebb darabjában átfogó bevezetést nyújt Jankélévitch gondolatvilágába.²

A bevezetés az 1903. augusztus 31-én Bourges-ban, orosz zsidó családban született gondolkodónk szellemi életútját vázolja, gazdag életrajzi utalásokkal.³ A Jankélévitch gondolkodására olyannyira jellemző érzékenység és dinamizmus, szellemének folytonos mozgása, nyugtalan vibrálása bizonyára szorosan összefügg a szétszórtságban élő zsidóság mindenkori létérzékelésével, amelyről – a '68-as párizsi események kapcsán – ő maga így vall: „*Elég francia vagyok ahhoz, hogy beszéljem ezt a nyelvet, mely az enyém is, ugyanakkor kellőképpen idegen; benne is voltam, meg nem is.*”⁴

Az apa, Samuel Jankélévitch neves orvos, aki mellékesen Hegelt, Schellinget, Freudot fordít franciára.⁵ Miután a család Párizsba költözik, 1922-től Vladimir a rangos Ecole Normale Supérieure hallgatója, ahol két év múlva a jeles filozófusnál, Émile Bréhier-nél diplomázik Plotinosból, és ahol közeli kapcsolatba kerül a kor legnevesebb két filozófusával, Léon Brunschvicggel és Henri Bergsonnal. Az előbbi „széles horizontú pályát” jósol neki, az utóbbi pedig a húszéves diák első szakcikke után megállapítja: „*Vagy nagyon tévedek, vagy ez az első munka olyan művek hírnöke, melyek lényegesen hozzájárulnak majd a filozófiai gondolkodáshoz.*” Húsz évvel később Bergson Jankélévitchhez írott egyik levelében (1939. szeptember 10.) saját próféciájának beteljesedését elégtétellel nyugtázza: „*Nem tévedtem.*” A fiatal filozófus 1931-ben jelenteti meg *Bergson* címmel máig is referenciaértékű munkáját mesteréről, aki nagy elismeréssel fogadta azt, és aki úgy értékelte, hogy ez a könyv gondol-

² HANSEL: Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme (2012).

³ Jankélévitch portréjához lásd még LUBRINA–COPHIGNON: Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître (2009). A továbbiakban: J.J.L. Szintén részletes életrajzi adatokkal és teljes Jankélévitch-bibliográfiával szolgál a *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion* (2010) című kötet (a továbbiakban FSCH).

⁴ HANSEL: i. m., 18.

⁵ Az apa-fiú kapcsolatáról lásd: LÉ: Jankélévitch père et fils (1989), 42–46. A továbbiakban: Critique.

kodásának nem csupán pontos és precíz tükre, hanem, mint írja „az én következtetésem az Ön számára gyakran kiindulópont személyes és eredeti gondolatokhoz”.⁶

Másik mesterének, Brunschvicgnek a szigorú racionalizmusa nem elégíti ki, sokkal inkább a kortárs orosz vallásfilozófia foglalkoztatja, Léon Chestov, Vladimir Soloviev és Nicolas Berdiaev, akiket az apa fordít oroszból franciára. A kortárs szellemi mozgások két nagy vonulata, a transzcendens nyitottságú és etikai irányultságú spiritualizmus (Bergson, Martin Buber, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Levinas), valamint az orosz misztikus létértelmezés találkozik a *charme*⁷ filozófiájában, és teszi életre szólóan termékennyé azt.

A harmincéves fiatalember doktori tézise (1933-ban, Hitler hatalomra jutásának esztendejében!) a kései Schellingről szól, jól jelezve a szerző irracionális tendenciák iránti affinitását, ugyanakkor azt is, hogy a Hegel-reneszánsz idején vele foglalkozni egyfajta állásfoglalás; a nem divatosak, a marginalizáltak társaságát, ahogyan azt Xavier Tilletie is megállapítja,⁸ mindig jobban kedvelte a *mainstream*-embereknél. Örömmel fedezi fel a német idealista mester és Bergson rokonságát, ahogyan erről egy 1931-ben kelt levelében ír:

„Úgy vélem, elég otthonosan mozgok Schelling filozófiájában. Kielégíti érdeklődésemet, csillapítja nyugtalanságomat, hozzáfűzött reményemet messze meghaladva. A bergsonizmussal való rokonsága szorosabb a vártnál. Ennek a gondolkodásnak a fókusza, véleményem szerint azon valóságok intuíciója, melyek mindig totálisak és teljesek.”⁹

Abban a korszakban, amikor Husserl fenomenológiájának és Heidegger ontológiájának sodrása olyan gondolkodókat ragad magával, mint az ifjú Levinas, Sartre vagy Merleau-Ponty, Jankélévitchet – Georg Simmel és az említett kortárs spirituális áramlatok mellett – az egyházatyák érdeklik (különösen a kappadokiai atyák és Alexandriai Kelemen), Pascal, La Rochefoucauld, Fénelon, Kierkegaard¹⁰, Tolsztoj; az intuitív-totális gondolkodásnak az a mélyárama vonzotta, mely, ha nem is divatos, mindig aktuális. „A huszonegyedik századnak dolgozom.”¹¹ Nem áll be – noha baloldali elkötelezettségű – sem a marxisták közé, sem a pszichoanalitikusok, sem az egzisztencialisták, sem a neotomisták, sem a strukturalisták csapatába; leginkább talán *egzisztenciális spiritualistának* tekinthető.

A húszas évek végétől 1933-ig a Prágai Francia Intézetben tanít, majd Caen, Lyon, Besançon, Toulouse és Lille egyetemein. Ebben a korszakban megjelent munkái egyértelműen jelzik, hogy gondolkodása középpontjában a moralitás kérdése

⁶ HANSEL: i. m., 22.

⁷ A Jankélévitch filozófiájára alkalmazott *charme* fogalmához lásd APTER: Le charme philosophal (1989), 12–20.

⁸ TILLETIE: Une Kitiege de l'ame. L'éthique de Vladimir Jankélévitch (1979), 66.

⁹ JANKÉLÉVITCH: Une vie en toutes lettres (1995), 194.

¹⁰ Vö. POLITIS: Jankélévitch kierkegaardien (1979), 76.

¹¹ JANKÉLÉVITCH: Une vie en toutes lettres (1995), 331. Barátjának, Louis Beauducnak írt leveléből, 1954. augusztus 17.

áll: *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), *L'ironie ou la bonne conscience* (1936), *L'Alternative* (1938).

Jankélévitch életművének – mintegy ötezer oldal! – közel harmadát muzikológiai írások képezik. Az *Alternativa* megjelenésének évében – a fogalomba az ember egzisztenciális döntéskényszerének drámaiságát sűríti – publikálja első zenei tárgyú művét, melyet a rajongásig szeretett szerzőnek, Gabriel Faurénak szentel.

A háború traumája valóságos vízválasztó az életút vonalán: „*A háború kettétörte az életemet. Semmi sem maradt az 1940 előtti egzisztenciámból, sem egy könyv, sem egy fotó, sem egy levél.*”¹² Katonának sorozzák be a francia hadseregbe; a törésnek ebben az évében a német megszállás idején megsebesül, két hónapot a kórházban tölt. Minthogy szülei nem francia állampolgárok, elveszíti tanári állását, majd – miután rövid időre visszanyeri – 1940 decemberében Vichy zsidótörvénye értelmében ismét megfosztják munkájától. Keserűen írja barátjának:

„*Két nagyszülőmről kiderítették, hogy zsidók, anyám révén ugyanis fél zsidó vagyok; talán megúsztam volna, ha a tetejében nem lettem volna, apám révén, még hazátlan is. Ez így együtt túl sok tisztátalanság egyetlen emberben.*”¹³

Toulouse-ban, a szabad zónában tartózkodik, ahol a város kávéházaiban illegálisan tanít csoportokat, és egykori diákjai segítségével jelenteti meg írásait. Ezekben a zaklatott időkben publikálja a *Le malentendu* (1941), *Du mensonge* (1942), *Le nocturne* (1942) című munkáit. Miután Franciaország szabad zónájába is benyomulnak a német tankok, még zaklatottabb két esztendő következik, hajszálon múlik, hogy a Gestapo le nem tartóztatja. 1944. augusztus 19-én a város felszabadítását alig hihető csodaként éli meg; egész életében végigkíséri a túlélők alapélménye: saját léte fennmaradásának végtelen – és érthetetlen – esetlegessége.

Térjedelmében is monumentális munkáját, a *Traité des vertust* 1946-ban fejezi be, mely – kiadói huzavonák miatt – 1949-ben jelenik meg. 1947-ben házasságot köt egy Algériában szolgáló katonatiszt lányával, Lucienne-nel, ötvenévesen születik egyetlen gyermekük, Sophie (hogyan is nevezhette volna a görögöket mindig eredetiben olvasó filozófus?). 1951-ben nevezik ki a Sorbonne morálfilozófiaprofesszorává, ahol mintegy három évtizeden keresztül, nyugdíjazásáig töretlen energiával oktat, ír, publikál. A kortárs morálfilozófia olyan klasszikus művei születnek tolla alatt, mint a *charme* bölcseletének kulcsfogalmait címében jelző *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*¹⁴ (1957), az erkölcsi cselekvés tisztaságát taglaló *Le Pur et l'impur* (1960), a halálproblémával szikár reménytelenséggel szembenező *La Mort* (1966), melyet azonnal követ az érdeklődésünk fókuszába helyezett *Le Pardon* (1967), az időfolyam visszafordíthatatlanságának a zenével rokon nosztalgiját megidéző *L'irréversible et la nostalgie* (1974), a Béatrice Berlowitzcel készített beszél-

¹² CLEMENT: Jankélévitch (1979), 12.

¹³ JANKÉLÉVITCH: *Une vie en toutes lettres* (1995), 265.

¹⁴ E fogalmak értelmezését lásd MONTMOLLIN: Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage (1999), 78–83.

gető-könyve, a *Quelque part dans l'inachevé* (1978), végül – a hetvennyolc esztendő s mester testamentumaként – a *Le Paradoxe de la morale* (1981). Eközben tucatnyira rúg a filozófiaival egyenértékű muzikológiai munkásságát jelző köteteinek száma: mindenekelőtt Fauré, Ravel, Debussy, Chopin és Liszt¹⁵ a választottai.

Népszerű rádió- és tévés szerepléseknek köszönhetően egyre inkább kilép a kezdeti mellőzöttség árnyékából; az aktív közéleti személyiségnek és az egyik legismertebb és leghitelesebb francia gondolkodónak kijáró tisztelet övezi élete végéig. 1985. június 6-án hunyt el. Utolsó leírt sora is arról szól, ami szüntelenül foglalkoztatta: a történetek lélegzetelállító egyszerűsége (*semelfactivité*) a visszafordíthatatlan idő – „a legmegragadhatatlanabb minden megragadhatatlan közül”¹⁶ – sodrában. „*Olyan fiatal volt még!*” – írja az esemény kapcsán egyik méltatója.

2. A *Le pardon* mint tükör

Jankélévitch a maga megbocsátás-filozófiáját az 1967-ben publikált *Le pardon* című, nagy visszhangot kiváltó munkájában foglalja össze.

2.1. *Ami lehetetlen, de kell*

Szerzőnk minden morális cselekvést két, egymással szemben álló pólus fokozhatatlan feszültségének a terébe helyez. Egyfelől tényként kezeli az ember *ontológiai tehetetlenségét*¹⁷, azt, hogy képtelen megfelelni a legmagasabb erkölcsi elvárások-

¹⁵ Vö. JANKÉLÉVITCH: Liszt. Rhapsodie et Improvisation (1998), 168. „La rhapsodie lisztienne est toute prélude, et prélude perpétuel. S'étant trouvée elle continue de se chercher. Mais la vie entière, mais la vie de l'homme en général, dont cette rhapsodie nous est le sublime raccourci, qu'est-elle d'autre qu'un prélude, et le prélude de tous les préludes?”

¹⁶ Idézi ROSSET: cím, in: Critique. 500–501., 1989, 10. „Le temps n'est pas seulement le plus insaisissable d'entre les insaisissables puisqu'il est, en tant que devenir, le contradictoire même de l'être: a peine avons-nous fait mine de définir le devenir, le devenir est déjà un autre que lui-même: le devenir est essentiellement instable. Tout ce qu'on peut dire est encore trop appuyé, trop brusquement marqué pour ne pas immobiliser le temps dans sa détermination la plus trivialement grammaticale. Avant tout: le temps n'est pas une chose, res, un ceci ou cela; il ne répond pas à la question: qu'est-il en soi? Et encore moins à la question, en quoi consiste-t-il? Il sert à comparer entre elles les durées commensurables, à les évaluer l'une par rapport à l'autre, sur une commune échelle, mais il reste muet quant à leur nature intrinsèque, quant à l'indéchiffrable énigme qu'elles représentent” – itt szakad meg az életmű, pont sem kerül már a mondat végére.

¹⁷ A keresztyén – különösen protestáns – antropológia lényeges eleme ez a gondolat. Az 1563-as Heidelbergi Káté például így kérdez: „Nem igazságtalan-e Isten, mikor törvényében olyat követel, melyet az ember nem képes teljesíteni?” Ugyanerről a feszültségről van szó: nem képes, de kell.

nak, melyek végső határa az élet másokért való feláldozása, és ha ezeknek mégis megfelel, akkor ott valamilyen mélységes titkot kell gyanítani. Ilyenkor keresztezi egymást az egyébként párhuzamos és egymás ellenében ható evilági és transzcendens vonal, ekkor parázslík fel a természeti és az „egészen más” axiológiai rend metszéspontja. Ezen a metszésponton helyezkedik el minden genuin erkölcsi cselekvés, legyen az őszinte lelkiismeret-furdalás, áldozathozatal vagy a tiszta szeretet bármely gesztusa.

Jankélévitch következetes és kompromisszummentes értékidealizmusának kontextusában értelmezhetjük szigorú megállapítását:

„Lehetséges, hogy a szív minden hátsó gondolattól mentes tisztaságában még soha senki nem bocsátott meg a földön, hogy a harag porszemnyi maradéka az elengedés valamennyi gesztusában visszamarad. [...] Ebben a megközelítésben a megbocsátás egy olyan esemény, mely soha sem valósult meg a történelemben, olyan cselekvés, mely a tér egyetlen pontján sem öltött testet, a lélek olyan mozgása, mely nem sajátja szokásos megnyilvánulásainak.”¹⁸

Paradox módon éppen ezért, mert a jó cselekvése sohasem az emberi természet rejtett automatizmusának gondtalan produktuma, hanem mindig e természet kényszerpályájától való elszakadás, azon való felülkerekedés „a szellem dacoló hatalmának” köszönhetően. Ha a megbocsátás, mondja Jankélévitch, soha nem is lett volna az emberi tapasztalat része, ez akkor is az ember kötelessége lenne. „Sőt, éppen azért imperatívusz ez, mert nem indikatívusz!”¹⁹ Akarni kell, követeli gondolkodnunk, hisz a jó az, amit minden körülmények között meg kell tenni! Schopenhauer kételyének gordiuszi csomóját – tehetem ugyan azt, amit akarok, de akarhatom-e, hogy akarjak? – vágja át azzal, hogy látszólagos naivitással kijelenti: „Mindig meg lehet tenni, amit kell, ha őszintén akarjuk.”²⁰ Az akarat képessége és hatalma „autokratikus, ökumenikus”,²¹ hisz minden ember birtoka emberségénél fogva.²² Az akarat hatalma, mint az ember képessége gondolatának alátámasztására Pál apostol Korinthusiakhoz intézett első leveléből idéz, miszerint Isten nem engedi meg, hogy az ember erejét meghaladja a kísértés, hanem a kísértéssel együtt az ellenállás képességét is megadja, *to dunaszthai hüpenegkein*, „hogy el tudjátok hordozni”.²³ A Pálra való hivatkozásban nincs semmi rendkívüli, szerzőnk nem ritkán utal az apostol gondolataira, különösképpen a szeretet etikájának a kifejtése során. Különös viszont az, hogy az idézett mondat a maga nyilvánvaló exegetikai tartalmától eltérő

¹⁸ JANKÉLÉVITCH: Le pardon (1998), 997.

¹⁹ JANKÉLÉVITCH: Le Pardon (1998), 997.

²⁰ JANKÉLÉVITCH: Le Pardon (1998), 998.

²¹ Uo.

²² Itt nem arról van szó, hogy Jankélévitch dogmatikus antropológiai-etikai tételként így gondolná ezt; itt is, mint sok más kontextusban, csupán a cselekvés dinamikájának horizontját és szélső határát jelöli.

²³ 1Kor 10,13.

értelmezést nyer. Pál ugyanis arról beszél, hogy az Isten hűsége – kegyelmi tettként – az emberi képességek határain túlcsapó próbatételek elhordozására is *erőt ad*. Jankélévitch viszont úgy értelmezi ezt a mondatot, mintha az elhordozáshoz szükséges erő habituális adottságként maga az akarás akarásának a képessége volna, a vétkes pedig éppen ezért „*mindig menthetetlen*”.²⁴ A maga tehetetlensége és a kérelhetetlen kötelezettség alá rekesztett ember számára a következő kiutat ajánlja: „*Valóban, képességünk igencsak korlátozott, de – anélkül, hogy számolnánk ezzel – úgy kell cselekednünk, mintha mindent megtehetnénk, amit akarunk.*”²⁵ Ebben a játékban, ebben a sziszifuszi küzdelemben sohasem foglalhatjuk el a semleges kívülálló megfigyelő szerepét, és az önsajnalkozás minden kísértését is távol kell tartanunk. Az ember, aki a maga emberségét csakis a morális cselekvésben valósítja meg, hőssé lesz, amikor nemcsak eléri, hanem át is szakítja lehetőségei határát az *usque ad mortem*re néző hiperbolikus áldozatban, amikor életét odaadja másokért. Ilyen értelemben állítja:

„[...] az emberi lehetőségek határa egybeesik az emberfelettlivel (*surhumaine*²⁶), azaz, ami embertelenül lehetetlen. A csorbítatlan tiszta szeretet és a makulátlan, neheztelés nélküli bocsánat nem olyan tökéletességek tehát, melyek elidegeníthetetlen tulajdonként megszerezhetők, amelyek birtoklása tulajdonosuk számára a jó lelkiismeret és elégedettség forrása lenne.”²⁷

Nem, a megbocsátás egy szüntelenül újrakezdődő harc, melynek vajmi kevés köze van az „*erkölcs-papagájok*” és a „*bocsánat-automaták*” előre csomagolt, mindig kész, nagylelkű gesztusaihoz. Az „*abszolút érdegmentesség kegyelme*” olyan ideális koordinátahatár, melyhez a cselekvés mindig is csak közelít, anélkül hogy folyamatosan egygyé válna vele. A kvázitalálkozás pillanata²⁸ és kiterjedés nélküli matematikai pontja, a nem-tudom-mi (*je-ne-sais-quoi*) felvillanó és eltűnő szikrája viszont „*az egészen más rend*” javainak a közöltetése:

„[...] a megbocsátás képességének és az önzetlen szeretetnek a kegyelme nekünk adatik a pillanatban, mint valami megjelenő tünemény.”²⁹

A kereszténység ortodox hagyománya igen erőteljesen hangsúlyozza a teológia apofatikus jellegét: Isten és ember valósága, kettejük viszonyának misztériuma végső soron kimondhatatlan. Kétségtelen, hogy Jankélévitch gondolkodására nagy hatást gyakorolt – többek között – az orosz ortodox spiritualitás. Egész filozófiája

²⁴ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1967), 998. „Ce pouvoir (dünaszthái), qui est la force de résister, est la part du psychologique.”

²⁵ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 999.

²⁶ Übermensch, másként!

²⁷ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 999.

²⁸ Jankélévitch időfogalmához lásd: GABETTA: *Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch*, 26–31.

²⁹ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1000. Itt Jankélévitch mintha visszatérne az 1Kor 10,13 eredeti értelméhez.

annak szenvedélyes keresése, ami a kimondható és kimondhatatlan, a megragadható és megragadhatatlan határán húzódik. Joggal állíthatjuk, hogy életműve nem más, mint egy apofatikus filozófia megteremtésének heroikus kísérlete. Nem arról van szó, hogy ennek a filozófiának a kikovácsolása lenne a szeme előtt lebegő cél, amit aztán végtelen következetességgel megvalósít. Nem, ennek a bölcseletnek a létrejötte végeredmény csupán, melléktermék, mintegy: a *kimondható valóság és igazság* kompromisszummentes kutatásának produktuma, az egyes kijelentések és a velük azonnal szembeállított tükörképek terében keresett lényeg szóbeli-gondolati megtestesülése. Ez a gondolkodásmód zsigereiben érzi és gyakorolja a görög bölcsék tudását: a filozófia inkább rácsodálkozás a világra, a gondolatimpulzus éppen kéznél lévő tárgyára, semmint az evidencia evidens rögzítése. Hogyan lehetne ez másképp a szív-gondolat-akarat moccanásánál a bocsánat készsége megszületésének intuitív pillanatában, mely semmivel sem kevésbé titokzatos, mint mondjuk a napfelkelte.

„A bocsánat dinamikája annyira megfoghatatlan, olyan ellentmondásos, hogy elveszi a kedvünk minden elemzéstől: ebben a tűnő remegésben, a szeretetnek ebben a megragadhatatlan moccanásában ugyan hol vannak a fogódzók, melyek lehetővé tennének egy filozófiai diskurzust? Ennek az ártatlan mozgásnak a tiszta átlátszóságában, ugyan mi volna leírni való? Elmesélhetetlen a pillanatnyi pillanat, leírhatatlan a szív megtérésének a legegyszerűbb misztériuma.”³⁰

Mert minél foltosabb az ablaküveg, annál több, minél tisztább, annál kevesebb látnivaló van benne, összegzi gondolatmenetét a filozófus.

2.2. Három kvázibocsánat és az igazi

Szerzőnk három olyan tisztátalan bocsánatformát, irgalomszurrogátumot nevez meg, melyek a tiszta bocsánat pótlékaiként lépnek színre, és amelyeket a következő kifejezések tömörítnek: „*az idő vasfoga*”, magyarázó felmentés, felszámolás. Az első megközelítés az idő és emlékezet korróziójára bízva a gaztett minden utat eltorlaszoló tömbjének a lebontását, a második enyhítő és felmentő körülményeket keres, míg a harmadik magatartás a hirtelen amnéziát, a tényekkel és személyekkel való szembesülés és szembenézés nélküli olcsó kegyelem választását, a bűnnek egyetlen hirtelen, reflektálatlan mozdulattal való eltörlését jelenti. Francia gondolkodónk az első két lehetőséget bőven kifejti, a harmadikat viszont csak felvázolja, hisz azt nem tartja tulajdonképpen filozófus attitűdnek. Könyve harmadik harmada a tiszta bocsánat fenomenológiája, ami olyan, mint a kiterjedés nélküli matematikai pont, *acumen veniae*, a bocsánat tűfoka, ahol a transzcendens és immanens – majdhogynem – érintkezik. Az eredeti és a hamisítvány, az autentikus és az apokrif bo-

³⁰ JANKÉLÉVITCH: Le Pardon (1998), 1000.

csánat között (szinte) láthatatlan a különbség. Nem más ez, mint a Pascal-féle szív bölcsességének a jelenléte vagy hiánya a felmentő cselekvésben.³¹

A valódi bocsánat három ismertetőjegye szerzőnk szerint a következő: mindig az idő adott pontján bekövetkező *esemény*; minden jogi megfontoláson túl a sértett fél irgalmas *ajándéka* ez a sértőnek; a közöttük fennmaradó *személyes kapcsolatban* igazolódik. Drámai, az ember legbenső lényét szétszaggató áldozati cselekmény ez, mely elképzelhetetlen például a sztoikus Epiktétosz *Beszélgetések* című munkájának lapjain; a bölcs felülemelkedés nem veszi komolyan az aljasság pusztító erejét. Ezenkívül olyan elnézés gyakorlása ez, melyben nem találkozik az áldozat és a hóhér tekintete. Ez utóbbi immár nem beszélgetőtárs. A nagyvonalú és személytelen természet viseltetik így bárkivel és bármivel szemben anélkül, hogy a magasból alátekintő pillantása az egyest és a sajátost észrevenni méltóztatna. A sztoicizmus az általános filantrópiát hirdeti, de az első személy szeretete és törődése a második személy felé irányuló agapéban idegen marad számára. Ugyanez a szerző *Kézikönyvében* annak a véleménynek ad hangot, hogy ha valaki bántalmaz, akkor az nem is igazán a gaztett elkövetője, hanem a bántalmazásról alkotott felfogásod és véleményed (*dogma*). A sztoicizmus a maga emelkedettségében nem veszi komolyan a bűn botrányát. Arisztotelész pedig többre értékeli a méltányosságot, mint a megbocsátást, a barátságot, mint az áldozatos szeretetet. „Arisztotelész ismeri az adományozást, de egyedül a Biblia ismeri az elengedő bocsánatot.”³²

„A megbocsátás a vétkes felmentését jelenti adósságterhe alól [...], mindezt pedig semmiért és ellenszolgáltatás nélkül, ingyenesen, túl minden piacozáson! [...] A sértett, anélkül, hogy kötelessége volna, lemond jussa követeléséről és jogai gyakorlásáról, megszakít minden eljárást, és úgy dönt, hogy nem tartja számon az elszenvedett sérelmet. A bocsánat mélységben az, ami az adomány magasságban.”³³

Jankélévitch szintén nem a megbocsátás pszichológiáján és fenomenológiáján tájékozódik, hanem axiológiát ír akkor, amikor kijelenti: „a hirtelen bocsánat totális és végleges”.³⁴ „A bocsánat természetfelettsége” nála azt jelenti, hogy miközben a vétkesre vonatkozó tényekkel tisztában vagyunk, ezeket a tényeket szerzőjünkkel együtt más megvilágításban látjuk.

„A bocsánat tehát vagy totális, vagy semmilyen. [...] A bocsánat egy csapásra bocsát meg mindent, egyetlen oszthatatlan gesztusban, nem rész szerint; egyetlen radikális és érthetetlen mozgásban, a bocsánat mindent eltöröl, mindent elseper, mindent elfelejt; egyetlen szempillantásban megteremti a múlt tabula rasáját és ez a csoda számára olyan egyszerű, mint a jó napot és a jó estét. [...] A bocsánat alapvető feltételének, annak, hogy nem tűr határokat és semmilyen fenntartást, idői vonatkozása is van: a tiszta bocsánat

³¹ Usure par le temps, excuse intellectuelle, liquidation. „Mais le coeur du pardon, où est-il?” JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1000., 1001.

³² Idézi SOMME: *Cum assensu cogitare* (2006), 5.

³³ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1005.

³⁴ I. m., 1138.

(le pardon purissime) sem időben, sem fokozatban nem tűri a legcsekélyebb korlátozást vagy fenntartást sem. [...] Az a bocsánat, mely bizonyos pontig – hactenus – bocsát meg csupán, és nem tovább, apokrif bocsánatnak tekinthető; az a bocsánat pedig, mely csak egy bizonyos határideig érvényes, szintén gyanús. [...] A bocsánat ellenben az örök béke intenciója. [...] A bocsánat végtelenül több mindent befed az elkövetett vétkek sokaságánál, és még azt is megbocsátja, amit a vétkes ezen túl még elkövethet, vagy el fog követni; mérhetetlenül túlhaladja tehát a jelenlegi vagy jövőbeli kulpabilitást. Forrásai végtelenek, mint ahogy végtelen a türelme is: semmi nem szegi kedvét kimeríthetetlen nagylelkűségének; kész várakozni anélkül, hogy elege volna, mind az idők végezetéig; hetvenhétyszer is megbocsát, ha kell... A bocsánat a vétkes számára felső határok nélküli számlát nyit [...]. Az, hogy a tékozló fiú apja házába fogadja a megtérőt, méltányos és érthető. De megölelni, felöltöztetni a legszebb ruhába, levágni a hízott borjút és ünnepet ülni a megtérő tiszteletére, nos, ez az, ami a megbocsátás érthetetlen, igazságtalan, titokzatos nagy ünnepe.”³⁵

Jegyezzük meg itt, hogy Jankélévitch milyen nyomatékosan hangsúlyozza a bocsánat korlátozhatatlanságát. Ezen a ponton a legélesebb a későbbi (1971) *Pardonner?*-val való szemben állása.

2.3. És a náciizmus?

Jankélévitch nem hagy kétséget afelől, hogy mi a megbocsátással kapcsolatos elvi-filozófiai álláspontja akár a náciizmus bűneinek összefüggésében is:

„A bocsánat, elsődleges értelemben, a végtelenbe tart. A bocsánat nem kérdi, hogy a gaztett méltó-e arra, hogy megbocsássuk, elégséges volt-e az engesztelés, eleget tartott-e már a harag... Ez pedig azt jelenti: van ugyan menthetetlen, de nincs megbocsáthatatlan vétek. A bocsánat éppen arra való, hogy megbocsássa azt, amit semmilyen mentség nem menthet fel: mert nem létezik olyan súlyos bűn, amit ne lehetne végső soron megbocsátani. Semmi sem lehetetlen a mindenható bűnbocsánat számára. Ott, ahol a bűn hatalmas, mondja Szent Pál, a kegyelem még hatalmasabb lesz. Ha nem is szó szerint, lelki értelemben legalábbis, minden bűn »bocsánatos«, még a kiengesztelhetetlen gonosztettek is; és minél inkább halálosak ezek, annál inkább bocsánatosak! Mert, ha léteznek is olyan szörnyűséges gaztettek, melyeket azok elkövetői nem képesek kiengesztelni, még mindig ott van a megbocsátás tartaléka, hisz a megbocsátás éppen ezeknek a kétségbeejtő és gyógyíthatatlan eseteknek való. [...] A bocsánat mindenkinek, mindent és mindörökre megbocsát.”³⁶

A bocsánat tehát feltétel nélküli és teljes. Amikor Jankélévitch a következőkben feltételről beszél mégis, az nem a bocsánatadás lehetőségére vagy lehetetlenségére vonatkozik, hanem arra, hogy a megbocsátás nem teljeseedik ki, nem jut el a maga céljához, ha egyoldalú marad.

³⁵ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1140.

³⁶ I. m., 1141.

„A megbocsátás nem ismer lehetetlent; mégis még nem mondtuk ki azt az első feltételt, ami nélkül a bocsánat értelmetlen lenne. Ez az alapvető feltétel nem más, mint a vétkes kétségbeesése, álmatlansága, gyötrelme; és noha nem a megbocsátó dolga, hogy feltételt szabjon, e nélkül a feltétel nélkül viszont a megbocsátás egész problematikája olcsó komédiázás csupán. Mindenkinek megvan a maga dolga: a gonosztevőnek a kétségbeesett lelkiismeret-furdalás, az áldozatnak a megbocsátás. Az áldozat viszont nem fog megtérni a vétkes helyett: neki kell azon dolgoznia; a gonosztevőnek egyedül kell megtérnie. Ami a mi bocsánatunkat illeti, az nem az ő dolga; ez a sértett dolga. A gonosztevő megtérése és mindenekelőtt lelkiismeret-furdalása ad egyedül értelmet a bocsánatnak, ahogyan a kétségbeesés ad egyedül értelmet a kegyelemnek. Ugyan mire jó a kegyelem, ha a »kétségbeesettnek« jó a lelkiismerete és gondtalan az ábrázata? A megbocsátás nem a jó lelkiismeret elégedettségének való, nem is a meg nem tért vétkesnek, aki jól alszik, és jól emészt; amikor a vétkes kövér, jól táplált, virágzik és gyarapszik a gazdasági csodának köszönhetően, akkor a megbocsátás szánalmas vicc csupán. Nem, a bocsánat nem erre való; a bocsánat nem a disznóknak és kocaiknak szól. Mielőtt a bocsánat szóba jöhetne, jó lenne, ha a vétkes, tiltakozás helyett, vétkesnek ismerné el magát, magyarázkodás és enyhítő körülmények emlegetése nélkül, és mindenekelőtt anélkül, hogy saját áldozatait hibáztatná: ez a legkevesebb! Ahhoz, hogy megbocsássunk, valakinek előtte bocsánatot kellene kérnie, nem igaz? Bocsánatot kértek-e valaha? Nem, a gonosztevők semmit sem kérnek tőlünk, nem érzik adósnak magukat, és egyébként sem gondolják, hogy valamiért is szemrehányást kellene tenniük maguknak. A gonosztevőknek nincs mondanivalójuk: ez az ügy nem érdekli őket. Miért bocsátanánk meg azoknak, akik oly kevésbé és oly ritkán bánják szörnyűséges gáztetteiket?»³⁷

Nyilvánvaló, hogy – Verena Lemckével ellentétben³⁸ – Jankélévitch még a náciizmus bűneit sem tekinti olyan abszolút kivételnek, mely megkérdőjelezné és átluggatná az egészen más metafizikai rend világát. Harca és haragja bizonyosan nem ezt célozza, hanem azt a gyáva engedékenységet, mely elmaszatolja a dolgokat, amikor szinte azonnal felmentést keres, és ezáltal a bocsánatot nemcsak idő előttivé, túl koráivá – *prématuré* –, hanem egyenesen lehetetlenné teszi, miközben „a nagy igyekezet, hogy összeboruljunk a hőhérokkal, ez a sietős megbékélés súlyos szemérmatlenség és inzultus az áldozatokkal szemben.”³⁹

Minden megbékélést úgy kell végrehajtani, hogy az ne sértse az áldozatok emlékét: „Félő, hogy egy patetikus magatartás, egy emelkedett szerep eljátszásának kísértése, saját szép lelkünk és nemes lelkiismeretünk iránti öntetszélgs ne vezessen a mártírok elfelejtéséhez. Nem szükséges emelkedettnek lenni: elégséges hűségnek és komolynak maradni.”⁴⁰

³⁷ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1142.

³⁸ LEMCKE: *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch* (2008).

³⁹ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1143.

⁴⁰ Uo. Lásd ehhez még a *serieux* fogalmát a filozófus *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux* (1963) c. könyvében. „Le Sérieux implique que la promesse n'est pas une galéjade, mais sera tenue.”, 197.

2.4. A megbocsáthatatlan

A továbbiakban szerzőnk, aki – mint láttuk – a bocsánat korlátozhatatlanságát folyamatosan hangsúlyozza, egy olyan kifejezést használ, mely félreértésekre adhat okot: *a megbocsáthatatlan*. Az eddigiek gondos fogalmi szétválasztásában ez volt a tétel: vannak menthetetlen bűnök, nincsenek azonban megbocsáthatatlanok. Mit jelenthet akkor Jankélévitch gondolkodásában a megbocsáthatatlan? Vajon azt-e, hogy létezik a bűnnek egy olyan speciális fajtája, amire nem vonatkozhat semmiféle bocsánat, némiképpen a bibliai megállapításhoz hasonlóan, miszerint a Szent Lélek elleni bűn az, ami megbocsáthatatlan? Igazolható-e az, amire leginkább gyanakodhatnánk, hogy Jankélévitch ezt a bűnfajtát a történelmi térben és időben jól körülhatárolható gaztettel azonosítja-e, nevezetesen a náciizmus bűnével? Annak ellenére, hogy Jankélévitch bizonyos kijelentéseit könnyen félre lehet érteni, azt állítva róluk, hogy ilyen irányba mutatnak, mégis nyomatékosan ki kell jelentenünk, hogy nem erről van szó. A gaztetteknek a bocsánat a párja, mi lehet azonban a párja annak az áthatolhatatlan sötétségnek, annak a teljes egészében pervertálódott szabadságnak, mely a gaztett mögött van, és amely minden bocsánat és helyreállítás metaempirikus akadályának tekinthető? Jankélévitch szóhasználatában ennek az áthatolhatatlan sötétségnek a párja a *megbocsáthatatlan*. Ez maga az *Impardonnable*; ez némiképp az, mint a teológiában maga a Sátán, aki-nek-amelynek nem jár bocsánat, és akinek-amelynek a „megtéréséért” imádkozni egyenesen abszurdítás. Determinizmus és szabadság örök kérdésének a megértési szándékáról, az ennek való heroikus nekifeszülésről van itt szó ismét úgy, hogy aki ezt teszi, előre tisztában van a teljes megértés lehetetlenségével. A súlypontok egymáshoz való viszonyítása és azok játéka, hatásmechanizmusa az, ami leírható csupán. Például így:

„Ha a felmentés azon fáradozik, hogy megértse a szabadság determinizmusát, akkor a bocsánat inkább azt kísérli meg, hogy rátaláljon a determinizmus szabadságára. A felmentés felmenti a vétket, mert megérti. A bocsánat azonban nem azért bocsát meg, mert megért: előbb megbocsát ok nélkül, és majd utána, egy bizonyos értelemben, megért vagy következtet. [...] A bocsánat megért, és nem ért meg. És mindenekelőtt nem ért meg: nem megérteni, végül is ez a bocsánat! Megbocsátani megértés nélkül, ebben az elsődleges értelemben, az egyetlen módja a bocsánatnak: mert, ha lehetséges ugyan a megértés megbocsátás nélkül, egy bizonyos értelemben meg kell bocsátani a megbocsáthatatlant megértés nélkül.”⁴¹

Jankélévitch tehát a megbocsáthatatlan megbocsátását is állítja, mégpedig kategorikus imperatívusként úgy, hogy ő maga emeli ki, dőlt betűvel szedve azt, hogy *on doit*. Az áthatolhatatlan, érthetetlen, szabad akarat mögötti sötétség, mely az akaratot gonosszá teszi, ez a személytelen, megragadhatatlan negatív miszté-

⁴¹ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1144.

rium valóban megbocsáthatatlan. De nem az esendő ember, aki – noha cselekvője a gátságnak – valamiképpen mégis prédája annak.

Az aljas akarat teljességgel érthetetlen, csupán annyi érthető, hogy van ilyen akarat, de hogy miért és hogyan lesz ilyenné az akarat, érthetetlen marad. Valamilyen módon éppen ennek az érthetlenségnek az elfogadása maga a bocsánat. „Értsen meg, kérem» – könyörög olykor, egyetlen tekintetben, a menthetetlenség... Ez a könyörgés valójában nem felhívás a lehetetlen megértésére, sokkal inkább sóvárgás a szeretet után. Ki tudja? Talán az aljas is csak azért aljas, mert nem szerették eléggé.”⁴² Ettől a pillanattól kezdve a megértés nem analitikus tudás többé, hanem intuitív megragadása a gonosz intenció és a szabadság misztériuma tényének és drámájának. A megítélés, mely két szempont között oszcillál – a gonosztevő inkább ostoba, mint aljas, vagy inkább aljas, mint ostoba –, most kilép: nem az engedékenységre, hanem a szolidáris irgalmasság terébe, amikor úgy látja a gaztett elkövetőjét, mint aki inkább szerencsétlen, mint aljas. Pontosabban szólva, éppen aljasságuk maga az őket sújtó szerencsétlenség. „Végtelen szerencsétlenség az, ha valaki aljas.”⁴³ Ebben a tekintetben jelenik meg „ellenállhatatlan és testvéri rokonszenvünk az emberi nyomorúság iránt”. Mert maga a szabadsággal való visszaélés, melyet az aljas elkövet, szintén tartozéka valamiképpen az emberi lét nyomorúságának. Jankélévitch, a szigorú moralista, paradox módon éppen ebben a kontextusban, ahol az *Impardonnable*-ről beszél, bizonyul a legkevésbé moralizálóknak. Sokkal inkább olyannak, mint aki emberként veszi át a szót ott, ahol a filozófus szükségképpen elhallgat.

„A képességet megelőzően ott van a képesség lehetősége, mely mindig preegzisztens és előre adott; a használt szabadság előtt ott van a szabadság ténye. Ez is mutatja, hogy az aljas egy szerencsétlen flótás, mint bárki közülünk, egy szegény ember, akit halálra szántak, mint bárkit közülünk, magányos, mint mi mindannyian, sőt végtelenül magányosabb, szerencsétlen vétkező ember, kinek szüksége van a segítségünkre. Ezt jelenti a megbocsátás végtelen finomsága. A bocsánat halkan susogja: Et ego! Én is... De vestris fuimus. Vétkezők vagytok, de én is az vagyok. Én magam is vétkeztem vagy vétkezni fogok; én is megtehettem volna ugyanezt, ki tudja, vajon a jövőben nem teszem-e meg? Ugyanolyan vagyok, mint ti magatok, gyenge, esendő és nyomorult.”⁴⁴

A bűnös és az őt megítélő lényegi azonosságáról beszél Jankélévitch. Azt is mondhatnánk, hogy nem másról szól itt, mint a *homousios* és a *homoiusios* probléma örök aktualitásáról és abszolút relevanciájáról a moralitás terében. Aki a bűnös-sel való viszonyában csupán hasonló természetűnek ismeri el magát, az még nem szállt le gőgje magas lováról. Az saját esendősége elismeréseképp nem állítja, hogy ő is olyan lény, akire nézve érvényes: *peccavi és peccabo*.

⁴² I. m., 1145.

⁴³ Uo. Különös módon Jankélévitch itt szinte szó szerint azt mondja, amit Kálvin az *Institutióban*.

⁴⁴ JANKÉLÉVITCH: *Le Pardon* (1998), 1146.

Az, aki tisztán bocsát meg „feláldozza a maga nagyon is tünékeny és törékeny fel-sőbbiségét, mely, meglehet csak a szerencse dolga... Nem hagyja cserben aljas testvérét, ezt az aljas embert a kétségbeesésben és a halál veszedelmében.”⁴⁵

Jankélévitch dinamikus morális dialektikájában a két véglelet szüntelenül felel egymásnak: a radikális aljasság, mely maga a hiperbolikus megbocsáthatatlanság, és az örült bocsánat, a bocsánat a végtelen hatványon. Amennyiben ez a megbocsáthatatlanság – tanítja Jankélévitch – végső változhatatlanságba kövülne, az lenne maga a pokol, a kétségbeesés pokla. Az a gondolat, hogy valaha is a jóvátehetetlen gonoszé lenne az utolsó szó, „lehetetlen feltételezés”, hisz semminek sincs utolsó, mindig csak utolsó előtti szava.

2.5. A háromágú út, avagy a jó és rossz örök körforgása

Jankélévitch a jó és gonosz harcát, a mellettük való erkölcsi döntést a következőképpen sematizálja. Minthogy az emberek szeretete minden érték között a legszen- tebb, megbocsáthatunk a nyomorultnak, ezzel viszont adott esetben azt kockáztat- juk, hogy elhozzuk e földre a hóhérok ezeréves uralmát. A szeretet választása ez erő és erőszak nélkül. Választhatjuk az erőt és erőszakot szeretet nélkül, legalábbis a ki- élezett történelmi helyzetekben; ezt tették, akik a fasizmussal (kommunizmussal és minden diktatúrával) fegyverrel szálltak szembe. A harmadik lehetőség a kettő közötti szüntelen ingadozás úgy, ahogyan azt a helyzet diktálja.

Jankélévitch könyve utolsó lapján a szeretet hatalma és a hatalom szeretete, a józanság és az örület soha véget nem érő, körkörös harcának vízióját villantja fel. A bocsánat megtöri az aljasság falát, de ez a fal ismét újraépül és túlnő a bocsána- ton, majd minden kezdődik előlről, és így tovább a végtelenségig. „Kölcsönösen a szédületig!”⁴⁶

Igen, állítja Jankélévitch, a szeretet valamilyen módon az élet lelke a gonosszal szemben. A halál kérlelhetetlen, az ember viszont ne legyen az; bocsásson meg, hogy ne legyen hasonlato a halálhoz. Ez a bocsánat pneumatikus és érthetetlen módon az öröm egy felvillanó pillanatában elvégzi a lehetetlent: meg nem történtté teszi azt, ami megtörtént. Nagyobb csoda ez, állítja a muzikológus filozófus, mint Szent Erzsébet rózsacsodája, melyről Liszt beszél zeneművében. Igen, az újabb gya- lázatig tart ez a csoda... Szerzőnk az Énekek éneke jól ismert mondatát – *erős a szeretet, mint a halál* – éppen ennek a körkörösségnek igazolására és szemléltetésére használja fel. Soha egyiknek sincs, sem a jónak, sem az aljasságnak, sem az életnek, sem a halálnak utolsó szava.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ JANKÉLÉVITCH: Le Pardon (1998), 1148.

Ezt a filozófiatörténetben egészen egyedülálló monumentális miniatúrát, ezt a remekművet, ami a *Le Pardon*, Szent Pálra való hivatkozással zárja a szerző, aki szerint „*ahol a bűn megnövekszik, ott még nagyobb lesz a kegyelem*” (Róm 5,20). Pál viszont, állítja, elmulasztja hozzátenni, hogy a gonosz ismét túlszárnyalja majd ezt a még nagyobb kegyelmet is. „*A bocsánat erős, mint az aljasság; de nem erősebb nála.*”⁴⁷

3. A Pardonner? mint tükörkép

Az 1967-es *Le Pardon* után 1971-ben jelenik meg az a Jankélévitch-szöveg, mely bizonyos értelemben ennek ellenpárját képezi. A két cím is beszédesen jelzi ezt: az első nyugodt indicativust sugall, „*ilyen a bocsánat*” – mondja, mintegy a ki-billent idő helyreállításának, pontosabban, mert ez így eufemizmus a szétvert élet újrateremtésének apofatikus gesztusáról; ez utóbbi – *Pardonner?* – címében is kérdőjeles. Természetesen nem a korábban leírtak felfüggesztéséről van szó, arról viszont mindenképpen, hogy a megbocsátás teremtő igenjét könnyen értelmetlenné és így kérdésessé teheti a bűnbánat hiánya, a hóhér pimaszsága, aki úgy gondolja, hogy az áldozat részéről felé nyújtott mérhetetlen ajándék neki természetesen kijár. A szöveg előszavában a szerző maga is szóvá teszi a két könyv közötti feszültséget:

„A válasz, amit a »meg kell-e bocsátani?« kérdésre a bocsánatról szóló tisztán filozófiai vizsgálódásban nyújtottunk, és amelyet másutt publikáltunk (*Le Pardon*, Aubier-Montaigne, 1967), úgy tűnik, ellentmond annak a válasznak, amit ugyanerre a kérdésre itt adunk. A szeretet parancsának abszolútuma és az aljas szabadság abszolútuma között olyan szakadék tátong, melyet nem lehet teljességgel áthidalni. Nem igyekeztünk kibékiétni a gonosz irracionalitását a szeretet mindenhatóságával. A bocsánat erős, mint a gonosz, de a gonosz erős, mint a bocsánat.”⁴⁸

A *Megbocsátani?* szövegének fejlődéstörténete van. Alapgondolatai egy 1965. január 3-án, a *Le Monde*-ban közölt Jankélévitch-levélben már megtalálhatóak. Húsz évvel a második világháború befejezése után Franciaországban a háborús bűnök esetleges jogi elévülésének a vitája dúlt. Ehhez szól hozzá a filozófus, hevesen tiltakozva ennek lehetősége ellen. A következő hónapban ezeknek a gondolatoknak a bővebb kifejtését közli a *Revue administrative*-ben. A teljes szöveg 1971-ben jelenik meg, majd pedig posztumusz kiadásban 1986-ban a *L'imprescriptible* címet viselő karcsú kötetben egy 1948-ban a *Les Temps modernes*-ben közölt *Dans l'honneur et la dignité* című tanulmánnyal együtt.

⁴⁷ I. m., 1149.

⁴⁸ JANKÉLÉVITCH: *L'imprescriptible* (1986), 14.

A *Pardoner?* rövid bevezető után két részből áll, melyek a *L'imprescriptible*, illetve a *Nous a-t-on demandé pardon?* címet viselik. Az előbbi írás gondolatmenetét követjük nyomon azt vizsgálva, hogy miként értelmezhető ez a polemikus szöveg a korábban vázolt hiperbolikus etika összefüggésében.

3.1. Elévül-e a bűn?

Az elévülés logikájában, állapítja meg szerzőnk, van valami hátborzongatóan irracionális; az, ami ma éjfélig halálos bűnnek számít, éjfél után egy perccel már nem az; aki eddig igazságosan követelt jogosságot, azt holnap, ha ugyanezt teszi, már hajlíthatatlan bosszúvágyónak bélyegezhetik. Nem is csupán önmagában a tiszta brutalitás az, ami felfoghatatlan az emberi történelemben, hanem az aljas és magasztos keveredése, a *mélange*: „A zenekarok Schubertet játszottak, miközben a foglyokat akasztották.”⁴⁹

A kortárs közhangulatot, állapítja meg Jankélévitch, nem a megtisztulás, csak a nyomasztó emlékektől való megszabadulás vágya hajtja, ahogyan azt egy Ionesco-dráma címe is jelzi: *Comment s'en débarrasser?* Eközben pedig a fegyverrel megtört antiszemitizmus keresi a maga szalonképes formáit, az anticionizmusban például.

Jankélévitch leszögezi: a náci bűnök esetében a háborús gaztettek elévülésére vonatkozó hagyományos kategóriák nem alkalmazhatók. Szerzőnk ragaszkodik ahhoz, hogy az Auschwitz névvel jelzett barbárság egyedülálló, semmilyen más pusztítással össze nem hasonlítható esemény az emberiség történelmében. „Auschwitz nem egyszerűen az emberi barbárság egyik esete.”⁵⁰ Jankélévitch vissza-visszatérő érvei sorából, melyekkel e tételt igyekszik bizonyítani, a következő három szempontot kell kiemelnünk: 1. e barbárság technikai „nagysága”, arányai, szervezettsége, valamint az a szadisztikus erő, mely ezt a gépezetet mozgatta; 2. a pusztítást megalapozó filozofikus ideológia, mely 3. nem egyszerűen egy vallás, egy nép, egy társadalmi osztály vagy egy faj ellen irányult, hanem az emberiség, az *emberi lényeg* ellen.

Jankélévitchnek a megnevezhetetlen pusztítással szembeforduló intuitív haragja legitim, sőt szent; azonban érveinek a tiszta logikáján nemegyszer csorba esik. Könnyű belátni: a technikai méretek és arányok bármikor túlszárnyalhatóak (a történelmi pusztítás statisztikái ezt jól mutatják), ugyanígy a szadisztikus pusztítás mértéke vagy a filozofikus ideológia rafinériája; az Ábel – és a történelem minden ártatlan áldozata – elleni bunkósbót pedig szintén az *emberi lényegre* sújtott volt le. Vizsgálódásunk szempontjából lényeges kérdés, hogy Jankélévitch ezt a „metafizikai

⁴⁹ JANKÉLÉVITCH: *L'imprescriptible* (1986), 19.

⁵⁰ I. m., 34. Lásd ehhez Israel et la différence juive. In: QPI 173–183.

*borzalmat*⁵¹ vajon történelmi avagy – a szó szoros értelmében vett – filozófiai-metafizikai kategóriaként kezeli-e? Az első esetben Auschwitz abszolút egyediségére vonatkozó minden megállapítása „mindössze” annyit jelent, hogy a történelem *eddigi* folyásában ez volt a legnagyobb arányú és mélységű és a legintenzívebben egyetlen nép létre koncentrált pusztítás; anélkül azonban, hogy kizárná annak lehetőségét, hogy ezt a történelem valaha is túlteljesítse. Amennyiben viszont a második eset lenne Jankélévitch hiteles olvasata (ahogyan ezt az említett német szerző, Verena Lemcke véli), úgy döntően befolyásolná a megbocsátásról vallott teljes felfogását; szerintünk egyértelműen az előző értelmezés a helyes.⁵² Szerzőnk valóban nem ügyel mindig arra, hogy pontosan elkülönítse a morális bocsánat, a jogi elévülés és a mentális felejtés fogalmait, világos azonban, hogy itt sem amellett érvel, hogy a megbocsátás abszolút metafizikai rendjében valamely történelmi tér és idő örök lyukat ütött volna, hogy a náciizmus az abszolút rend abszolút kivétele volna:

*„Amikor egy esemény tagadja az embernek mint embernek a lényegét, akkor az elévülés, mely a morál nevében kíséri meg a felmentést, maga mond ellent minden moralitásnak. Nem ellentmondásos-e, sőt abszurd dolog itt a bocsánat emlegetése? Ennek az emberiség ellen elkövetett gigantikus bűnnek az elfelejtése újabb bűn lenne az emberi nem ellen.”*⁵³

Világos tehát, hogy ebben a kontextusban a „bocsánat” kifejezés az „elévülés” szinonimája. Vagy másképpen: Jankélévitch egyes gondolatláncszeméről ki-deríthető ugyan, hogy rozsdás vagy nem éppen tökéletes a formája, a lánc egésze azonban kikezddhetetlen marad.

Az Auschwitz egyszerűsége/nem egyszerűsége vitában, melyben Derrida⁵⁴ ez utóbbi mellett érvel, a szándék a döntő, miközben látni kell mindkét válaszlehetőség erősségét és gyengeségét. Az egyszerűség hangsúlyozói a rendkívüli iszonyat betagolása, „rendessé” tétele ellen tiltakoznak, az abszurditást normalizálni kívánó tendenciák ellen; ennek a diskurzusnak határozottan ez az intenciója, nem pedig más szenvedéstörténetek lebecsülése. Ugyanígy viszont a „nem egyszerű” tétel képviselői kifejezett intenciója *minden* emberi szenvedéstörténet elfogadhatatlan és botrányos jellegének a fenntartása, *nem* pedig az Auschwitz névvel jelzett szenvedések viszonylagossá tétele. Jankélévitch ragaszkodik a holokauszt egyszerűségéhez, és miközben felsorolja az emberiség passiótörténetének többi megrázó stációját,

⁵¹ JANKÉLÉVITCH: *L'imprescriptible* (1986), 40.

⁵² JANKÉLÉVITCH: *L'imprescriptible* (1986), 13. Jankélévitch arról beszél, hogy Roger Maria buzgólkodása nélkül ez az írás meg sem jelent volna: „sans qui *Pardonner?* serait resté éternellement inédit.” A zurnalisztikus pamflet műfajával van tehát dolgunk, nem a filozófiai *oeuvre*-vel.

⁵³ I. m., 25.

⁵⁴ DERRIDA: *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible* (2012); RICOEUR: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), 606.

melyek szerint nem hasonlíthatóak ehhez (a francia forradalom terrorja, örmény népirtás, Verdun, Borogyino, Hiroshima, sztálinizmus⁵⁵), akkor megmutatkozik a logikai borotvaél említett csorbája, szándéka viszont egyértelmű: akik Sztálin rémtetteit említik – állítja –, azoknak egyenesen gondviselészerű a keleti diktatúra bűne, mert „segítségükre szolgál Hitler felmentésében”.⁵⁶ Ezt kívánják kizárni azok a soha sem túlzó – a valóság brutalitásához képest mindig szelídnek bizonyuló – kifejezések, melyeket szerzőnk használ: vegytiszta rémtett, ontológiai aljasság, „metafizikai” gazság.

Az időnek, hangsúlyozza szerzőnk ugyanúgy, mint a *Le Pardon*-ban, nincs morális minősége, az idő természetes folyásának nem lehet normatív jelleget tulajdonítani. Azok fanyalgásával szemben pedig, akik Eichmann Argentínából történő elrablása körülményeinek jogosságát firtatják, kijelenti, hogy a közöny és cinkosság elnézte volna, hogy a pusztításnak ez a precíz adminisztrátora békében éljen, majd pedig ágyban, párnák közt haljon meg.

A „diabolikus perverzitás mélységei” előtt elnémul az ember, és sohasem fog a végére jutni annak, hogy az aljasságnak ezt a mélységét szédülve és tehetetlenül szemlélje. Mindaz, ami megtörtént, szó szerint kiengesztelhetetlen, nincs a világban az az ellenintézkedés, mely bármit is helyrehozhatna.

3.2. Kollektív felelősség?

Jankélévitch szövegén átsüt a németiség egészének a felelősségre vonása. Megjegyezi ugyan, hogy nem lehet a német nép *kollektív felelősségéről* beszélni, hisz „voltak német demokraták a táborokban is”,⁵⁷ mégis e szűk elit kivételével „egy teljes nép volt az, mely közélről vagy távolról, társult e gigantikus kivégzés vállalkozásához”. Jankélévitch nagyra értékeli Willy Brandt emlékezetes gesztusát, amikor a német kancellár (kevéssel e szöveg megjelenése előtt) a varsói gettóban térdre ereszkedett az áldozatok emlékműve előtt. Ez azonban a nagy kivétel marad szerzőnk megítélésében, aki nem látja még ekkor, hogy ez a gesztus később egy sokkal általánosabb német mentalitásváltás jelének bizonyul. „Veszett kutyák farkája” lett ez a nép; szerzőnk közben belátja, hogy ez a metafora „sértő a kutyákra nézve”.⁵⁸ Ezt az átsütést érezzük még akkor is, amikor filozófusunk a „hóhérok leszármazottairól” beszél, akik egészen természetesnek tartják, hogy hangos csapatokba verődve turistás-

⁵⁵ SOMME: Cum assensu cogitare (2006), szintén úgy véli, hogy az az emotív, indulatos öltet, amely Jankélévitch mondatait fűti ezen a helyen, nem tesz jót az elemzésnek, és nem teszik elég világossá, hogy itt nem a felsorolt szenvedéssztációk alábecsüléséről van szó. (i.m.)

⁵⁶ JANKÉLÉVITCH: L'imprescriptible (1986), 38.

⁵⁷ I. m., 44.

⁵⁸ I. m., 45.

kodjanak Európa-szerre ott, ahol korábban hadseregük vérrel és vassal mocskolta a földet.⁵⁹

Szerzőnk elutasítja a Jung-féle metafizikai magyarázatokat a gonosz gyökerére vonatkozóan, hisz könnyen meglehet, hogy az általa emlegetett ördögből csinálnak bűnbakot a hóhérok; a felelősség áthárításának ősi módszere ez. Ennek az áthárításnak egy másik formája még inkább arcul üt, mégpedig az, mely a mészárszékre hurcolt nép magatartásában vagy soraikból kikerülő némely kollaboráns tettében keresik lelkiismeretük felmentését. Annak az általánosságnak az emlegetése, hogy „a németek is és mások is szenvedtek” szintén ízléstelen kibúvó „a gyűlölet mesterművével”⁶⁰ szemben, mely „a német rasszizmus doktori hangnemét” használta, és amely egyszerre emlékeztet a Wehrmacht közleményeire és Heidegger zaggyaságaira („*galimatias de M. Heidegger*”), „*aki ma a filozófiai mélység egyik jelképe lett*”.⁶¹

Mindent összevetve, az események arra készítetnek, véli Jankélévitch, hogy Jézus kereszten elhangzott szavait megfordítsuk: Uram, ne bocsáss meg nekik, mert tudják, mit cselekszenek.

Szerzőnk előjáróban megállapítja, hogy az elévülés témájának 1965-ben jóval kisebb jelentősége lenne, ha közben a társadalmi megtisztulás sokkal teljesebb és őszintébb módon végbement volna. Úgy véli, túl kiáltó a szakadék a történetek tragikuma és a kortárs frivolitás között. A kortárs politikai helyzetre és annak nyelvi megjelenítésére érzékeny gondolkodó nem tudja és nem is kívánja másképp, mint folyamatban és folyamatos összehasonlításban látni az eseményeket. Ha a berlini falat a nyugat egyre erőteljesebben a „*szégyen falának*” nevezi, akkor minek nevezzük a varsói gettó falait? A közönyösség, a morális amnézia és az általános felületesség helyettesíti és fölöslegessé is teszi egyben a bocsánatot. Szerzőnk elhamarkodottnak és felületesnek tartja az európai megbékélés polgári jeleit: „*Igen, vakációzzatok csak Németországban. Ausztia vár titeket. Az ősz csodálatos Ravensbrückben.*”⁶²

„A németek egy »meg-nem-tért« nép.”⁶³ Ha Németország arca megváltozott, ez nem egy belső felismerésből és megtérésből fakadó változás, hanem a háborúban térdre parancsolt vesztesek kényszerű megtörésének az eredménye. Ilyen értelemben állítja szerzőnk: „a német megtérést úgy hívják, hogy *Sztálingrád*”.⁶⁴ Szerinte a jó-

⁵⁹ Lásd MATTÉI: De l'indignation (2005), 187–195. A kortárs francia filozófus keményen bírálja ezen a helyen Jankélévitch németiségre vonatkozó kollektív bűnösség szemléletét: „L'indignation est bien ici ressentie comme une blessure personnelle. [...] Là où les nazis faisaient porter sur un peuple entier, depuis son origine religieuse, la responsabilité des malheurs de l'Allemagne, Jankélévitch fera porter sur un peuple entier, depuis son apparition historique, la responsabilité du malheur des Juifs.”

⁶⁰ JANKÉLÉVITCH: L'imprescriptible (1986), 41.

⁶¹ I. m., 42.

⁶² I. m., 48.

⁶³ JANKÉLÉVITCH: L'imprescriptible (1986), 49.

⁶⁴ Uo.

vátételnek azok a gesztusai, amelyek különböző módon megnyilatkoznak Izrael és mások felé Németország részéről, politikai kényszer eredményei csupán. Eközben az igazi bocsánat feltétele várat még magára:

„A megbocsátás! De bocsánatot kértek-e ők valaha? Mert egyedül a vétkes megkeseredése és kétségbeesése adhatnának értelmet és létjogosultságot a bocsánatnak. Amikor azonban a vétkes kövér és jól táplált, virágzik és gyarapszik a »gazdasági csoda« révén, akkor a bocsánat szálnalmas komédiázás csupán. Nem, a bocsánat nem a disznóknak és kocaiknak szól. A bocsánat meghalt a haláltáborokban.”⁶⁵

4. Összegzés

Feltűnő, hogy elemzéseiben Jankélévitch a megbocsátás fogalmát nem különíti el a megbékéléstől. A már említett fogalmi elkülönítés hiánya a megbocsátás, elévülés, felejtés kifejezések használatában itt is megmutatkozik, és félreértésekhez vezet. A *Le Pardon* egyik alaptétele éppen az, hogy a tiszta bocsánat nem ismer feltételszabásokat. A leggyakrabban felmerülő kérdés az erről szóló diskurzusban éppen az, hogy vajon Jankélévitch a vétkes részéről a megkeseredést és bocsánatkérést a megbocsátás *sine qua non*jának tekintette-e. A szövegek arról tanúskodnak, hogy nem, hisz 1967-es könyvében a tiszta bocsánat feltétel- és korlátmentességét nyomatékosan hangsúlyozza. Ezen a helyen is csupán arról van szó, hogy a vétkes bünbánata nélkül a bocsánatnyújtás legtisztább szándéka sem ér célba. Más szóval, ebben az esetben nem jöhet létre a megbékélés, a megtört viszony helyreállítása, a vétkes és áldozat személyes kapcsolatának folytatása, ami pedig Jankélévitch értelmezésében a tiszta bocsánat három alapvető jegyének egyike. Amennyiben azonban fogalmilag megkülönböztetjük a megbocsátást a megbékéléstől, az lehetőséget nyújt arra, hogy az áldozat a maga részéről megbocsásson, és felszabaduljon ezzel iszonyú terhe alól még akkor is, ha szabadsága és ajándékozó kedve nem talál elfogadásra a sértő fél részéről, akinél hiányzik ehhez a megbékéléshez szükséges alázat, megbánás és a jóvátétel bármilyen áldozat árán történő megvalósításának a készsége. Amennyiben ugyanis nem teszünk különbséget megbocsátás és megbékélés között, úgy az áldozat továbbra is a hóhér kénye-kedvének a markában van: továbbra is ki van szolgáltatva annak, hogy az hajlandó-e az önmagával való szembesülésre, a bünbánatra, a bocsánatkérésre, a jóvátételre és az új életre. Hangsúlyozni kell tehát – és ez a szempont hiányzik Jankélévitchnél –, hogy lehetséges az áldozat részéről a tiszta bocsánat, a történetek elengedése, avagy Istenre bízása akkor is, ha ez részéről csupán egyoldalú cselekedet marad. Amit azonban az egyoldalú cselekedet nem tesz lehetővé – az az eset, ha van bocsánat, de nincs megbánás, vagy fordítva –, az a megbékélés. A tiszta bocsánat definíciójának – esemény, ajándék, kapcsolat – ezt a

⁶⁵ I. m., 50.

harmadik jegyét ilyen értelemben tehát szükségesnek tartjuk árnyalni, továbbgondolni és elmélyíteni.

Ugyanígy szólni kell arról, hogy ha a bocsánat szoros értelemben vett fogalmához nem is tartozik hozzá a jóvátétel, a vétkes „új életének” jelei, a megbékélésnek viszont mindenképpen tartozéka. Jankélévitch azonban olyannyira hangsúlyozza a *Le Pardon*-ban a megbocsátás motivációjának a tisztaságát, hogy ebből még a vétkes majdani megújulására vonatkozó reménységet is kizárja. Ez az igény a maga kontextusában jogos ugyan, ahogyan ezt már megállapítottuk, eltorlaszolja viszont a probléma átgondolásának egyik lényeges útját, mégpedig azt, amely a megbékélés kérdéséhez vezetne.

Ha összehasonlítjuk a fenti idézetet a *Le Pardon* hasonló, sőt azonos mondataival, megállapíthatjuk, hogy ez utóbbi kijelentés – a bocsánat meghalt Auschwitzban – ebben a könyvben nem szerepel. A *Pardoner?* szövege nyilvánvalóan polemikusabb, keményebb, számon kérőbb, és nem utolsósorban egész stílusára a zsurnalisztikus pamflet jegyei jellemzőek. Erre a mondatra hivatkozva azonban felépíteni egy egész hipotézist, ahogyan azt Verenea Lemcke teszi, melynek értelmében Jankélévitch a megbocsátás vonatkozásában külön metafizikai kategóriaként kezeli Auschwitzot, egyszerűen téves, és a szerző szövegei alapján igazolhatatlan állítás.⁶⁶ A feszültség ugyan megmarad a két könyv között, ahogyan arról Jankélévitch is beszél, de ez utóbbi többlet szigorát és keserűségét kifejező mondatok sora nem filozófiai jellegű következtetésként értelmezendő, hanem sokkal inkább a panasz-szoltárok modern kifejeződéseként, melyek stílusjegyei közé bőven elfér a keserűség kitörésének sokféle nyelvi megjelenítése az átkozódástól Isten számonkéréséig. Bizonytalán úgy értendő ez, ahogyan Jób magyarázza barátainak a rajta és nyögésein számon kért dogmatikai igazságok helyességét: értsétek meg, hogy csak a szélnek szól a nyomorult ember sóhajtása és jajgatása.

Magába zárja-e azonban Jankélévitch kérlelhetetlen realizmusa a teljes valóságot? Óhatatlanul eljutunk a kérdéshez: szerzőnk pesszimizmusa egyrészt, másrészt pedig a megbocsátás-megbékélés-kiengesztelődés gyakorlatában megmutatkozó személyes deficitje vajon nem metafizikájának⁶⁷ hiányosságaira vezethető-e vissza?

⁶⁶ LEMCKE: Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch (2008), 162. „Das Mysterium des Verzeihens wird durch Auschwitz in dem Sinne ausser Kraft gesetzt, als dass sein Nicht-Eintreten hier nun berechenbar ist. Es gibt keine Alternative, sich gegenüber den Verbrechen als ein Mensch, das heisst menschlich zu verhalten. Denn mit einer solchen würde man sich selbst als *Mensch* infrage stellen.” Állításunkat, miszerint Jankélévitch etikai gondolkodásán belül nem tekinthető abszolút metafizikai kivételnek Auschwitz, megerősíti a filozófus utolsó előtti interjúja is (1985). „A bocsánat meghalt a haláltáborokban” mondat felidézésére így reflektál: „Wer hat das gesagt? ... Ja ... Es müsste nicht sterben, das Verzeihen kann nicht sterben.” (Uo.)

⁶⁷ JANKÉLÉVITCH: Philosophie premiere (1953). Szerzőnk metafizikájának részletes vizsgálata meghaladja e dolgozat kereteit. Vö. Jerphagnon stb.

És lehetséges-e kizárólag filozófiai alapon ellentmondás nélkül beszélni minderről? Mennyire koherens az így kikovácsolt rendszer? Az ilyen kísérletek testén megmutatkozó repedések vajon nem arra utalnak-e, hogy ez a téma végső soron nem nélkülözheti a teológiai kontextust?

A jó és rossz örök körforgásáról ebben a világban a teológia is tud, és ez a „még nem” pólusának hangsúlyozásával esik egybe. Tehát a teológiai kritika nem jelentheti egyszerűen ennek a pesszimista realizmusnak a sommás elutasítását. De a keresztény teológia tud a „már igen” valóságáról is, ami ebben az összefüggésben két dolgot jelent: A Szentlélek jelenvaló munkája révén „a jó” realizációját, melyet, ha újból el is nyelne az idővel ismét föléje tornyosuló gonosz, ez egyrészt nem kérdőjelezi meg az „átmeneti jó” értékét, másrészt ezt a jót még nagyobb erőbevetésre provokálja, pontosabban arra, hogy még inkább az élő Isten erejéből éljen és táplálkozzon. Ugyanakkor ehhez a szoteriológiai–megszentelődéstani vonatkozáshoz elválaszthatatlanul hozzá tartozik az eszkatológiai távlat: Isten maga a végső győzelem garanciája, a jó és rossz öröknek gondolt körforgásának megállítója. Az eszkatologikus reménység távolítja el a hályogot szemünkről földi harcaink közepette, hogy meglássuk: az összetört jó még nem legyőzött jó. Krisztust összetörték ugyan, de nem győzték le. Jó és rossz nem szimmetrikus minőségű és súlyú valóság. A Jankélévitch-féle körforgás látomásából hiányzik ez a megkülönböztetés. Ezért reménytelen. Ne féljete azoktól, akik a testet megölik, de a lelket meg nem ölhetik – figyelmeztet Jézus. Attól féljete, aki mind a testet, mind a lelket elveszítheti. Aki/ami úgy tör össze, hogy le is győz, tehát rávesz az árulásra és megalkuvásra Istennel és önmagaddal, értékeiddel és reményeiddel szemben. Ez a tulajdonképeni Gonosz. Jankélévitch hiperbolikus etikáját nem hordozza a személyes Isten világteremtő szava, a világot fenntartó és megváltó áldozata, sem annak újjáteremtéséről szóló ígérete. Az ő platonista Abszolútuma a filozófusok Istene marad, aki nem azonos Ábrahám, Izsák, Jákób Istenével, Jézus Atyjával. Ezért roppan össze ez az etikai építmény önnön követelményének súlya alatt.

Felhasznált irodalom

- CLEMENT, C.: Jankélévitch, in: *L'arc* 21/75 (1979),
- HANSEL, J.: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Paris, Éditions Manucius, 2012.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Paris, Editions Montaigne, 1963.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Une vie en toutes lettres : lettres à Louis Beauduc, 1923-1980*, Paris, L. Lévi, 1995.
- JANKÉLÉVITCH, V.: Le Pardon, in: Jankélévitch, V.–Schwab, F. (ed.): *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998, 993–1149.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Liszt. Rhapsodie et Improvisation*, Paris, Flammarion, 1998.
- LEMCKE, V.: *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 2008.
- MATTÉI, J. F.: *De l'indignation*, Paris, La Table Ronde, 2005.
- POLITIS, H.: Jankélévitch kierkegaardien ou la pureté du coeur, in: *L'arc* 21/75 (1979), 76–79.
- RICOEUR, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- ROSSET, C.: [cím nélkül], in: *Critique. Revue générale des publications francaises et étrangères* 45 (1989), 500–501.
- SOMME, L-T.: Cum assensu cogitare, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 107/1 (2006), 3–10.
- TILLIETTE, X.: Une Kitiege de l'ame. L'éthique de Vladimir Jankélévitch, in: *L'Arc* 21/75 (1979).

Ajánlott irodalom

- APTER, É. S.: Le charme philosophal, in: *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères* 45 (1989), 12–20.
- DERRIDA, J.: *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Editions Galilée, 2012.
- GABETTA, G.: Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch, in: *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères* 45 (1989), 26–31.
- JANKÉLÉVITSCH: *Philosophie première*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953. (reprint: Paris, 3eme edition Quadrige/PUF, 2011.)
- LÉ, L.: Jankélévitch père et fils, in: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères* 45 (1989), 42–46.
- LUBRINA, J. J.–COPHIGNON, A.: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*, Paris, Éditions du Félin, 2009.
- MCCULLOUGH, M. E.–SANDAGE, S. J.–WORTHINGTON, E. L.: *Megbocsátás. Hogyan tegyük múlt időbe a múltunkat?*, Budapest, Harmat Kiadó, 2006.
- MONTMOLLIN, I.: *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage*, Lausanne, 1999.
- SCHWAB, F.–BOURASITS, S.E.–BROHM, J-M.: *Présence de Vladimir Jankélévitch : le charme et l'occasion. Sous la direction de Françoise Schwab avec la collaboration de Sofia Eliza Bouratsis et Jean-Marie Brohm*, Paris, Beauchesne éditeur, 2010.

Hivatalos rész

A Doktorok Kollégiuma 2014. évi Közgyűlési Jegyzőkönyvének
2. számú melléklete

Elnökségi beszámoló az MRE Doktorok Kollégiuma 2014. évi Sárospatakon tartott Közgyűlésén, 2014. július 15-én

Főtiszteletű Közgyűlés!

Kedves Tagtársak, kedves Vendégeink!

A Doktorok Kollégiuma 2013. évi, Debrecenben tartott közgyűlésén a tagság bizalma a főtitkári tisztségre választott meg. A Főtitkári Hivatal Egerben maradt iratait, illetve a Collegium Doctorum korábbi évekből megmaradt és az Egri Református Egyházközség Lelkeszi Hivatalában tárolt példányait Fekete Károly alelnök úr, jómagam, illetve Iszlai Endre és Illés László DC-munkatársak 2014. február 27-én vettük át az Egri Egyházközséget képviselő Tóth Imre lelkipásztortól és Csávás István presbitertől. Az iratanyagot és a periodikákat Debrecenbe szállítottuk. Ezzel a hivatal átadás-átvétele megtörtént.

Amikor ezt a feladatot 2013 augusztusában elvállaltam, abban a reménységben tettem, hogy a Doktorok Kollégiuma a hatékony és korszerű tudományművelés előmozdítójává válhat egyházunkban. Az elmúlt időszakra visszatekintő jelentésben az elnökség arról tud beszámolni, hogy ezen a téren történtek lépések, amelyek remélhetőleg hozzájárulnak ahhoz, hogy a Doktorok Kollégiuma valóban betölthesse azt a tanácsadói és kritikai, de ugyanakkor szolgáló feladatot, amelyért azt elődeink létrehozták.

A debreceni közgyűlésünk után a Doktorok Kollégiuma Főtitkári Hivatala is komoly változáson esett át, mert két új munkatárssal gyarapodtunk, akik segítségünkre vannak a hatékony tudományszervezés munkájában. Iszlai Endre lelki-

pásztor, aki korábban mint a Zsinat teológiai referense segítette munkánkat, most tudományos munkatársként van segítségünkre, illetve Illés László lelkipásztor ugyanilyen minőségben működik együtt a Főtitkári Hivatallal. Segítségük és munkájuk nélkül sem a Heidelbergi Káté évfordulójára készített kötetünk nem készült volna el időben, de a Collegium Doctorum periodikánk sem jelenhetett volna meg, ugyanakkor az idei plenáris ülésünk szervezése sem zajlott volna ilyen gördülékenyen. Feladatukhoz tartozik megindult honlapunk karbantartása és anyagokkal való feltöltése, melynek aktuális teológiai kitekintő rovatában pl. nemsokára elérhetővé válik a sokat vitatott Belhari Hitvallás magyar szövege, ezzel is segítve az MRE teológiai tájékozódását. Munkatársaim irányába az elnökség nevében ezúton is köszönetemet fejezem ki.

Ugyancsak változás a megszokotthoz képest, hogy idén is elektronikus úton történt a regisztráció – köszönet mindenkinek, aki élt ezzel a lehetőséggel. Változás az is, hogy a Collegium Doctorum periodika 10. évfolyamához érve megújult arculattal jelentkezik, remélhetőleg ez az új arculat elnyeri tagtársaink tetszését.

Jelentem, hogy a 2013. november 15-i zsinati ülésen ünnepélyes keretek között átadtuk az „Aranygyűrűs teológiai doktor” díjat Szabó Andor nyugdíjas lelkipásztornak, illetve „Az év könyve 2013” díjat Szarka Miklós lelkipásztornak, ezzel méltatva a *Házasságra felkészítő beszélgetések* című munkáját.

Jelentem, hogy a szekciók vezetőivel 2013. december 11-én, a Zsinati Székházban tartottuk értekezletünket. Hat témakörben tanácskoztunk: áttekintettük a DK 2013-as évi zárszámadását, a 2014. évi támogatási igényeinket, tervezett tudományos feladatainkat, a plenáris ülés szervezési feladatait, a periodikával kapcsolatos határidőket, illetve a középtávú terveinket is. Ugyanakkor a szekcióvezetőktől körképet kaptunk a szekciók tudományos munkájáról. Kiemelten fontos feladatként határoztuk meg a fiatal kutatók és doktoranduszok bevonását a DC munkájába.

Az elmúlt évben jó néhány jelentős évközi rendezvényre került sor szekcióink szervezésében. Ezekből a beérkezett szekcióelnöki beszámolók alapján a következőket tudom kiemelni:

A PASZTORÁLPSZICHOLOGIAI SEKCIÓ két rendezvénnyel is igyekezett a szekció munkáját népszerűsíteni, komoly szakmai műhelymunka kialakulását is biztosítva ezzel. 2013 novemberében tartotta a Magyar Református Pszichológiai, valamint a Lelkigondozói és Szupervizori Egyesülettel közös szervezésben tanulmányi napját Budapesten a KRE HTK épületében a *Gyermeüket gyászoló családok lelkigondozása* címmel. 2014. év márciusában pedig a Gyökössy Intézettel közösen szervezett egy tanulmányi napot az MRE Székházában az alábbi címmel: *Böszörményi-Nagy Iván munkásságának hatása a lelkigondozásra* Kocsev Miklós szekcióelnök jelentése szerint: „A két közös szervezésű program célja volt, hogy próbáljuk összekapcsolni és megismertetni a lelkigondozás és a pasztorálpaszichológia számára fontos szálakat, amelyek mind a DC PP. Szekció tagjai, mind egyéb érdeklődők számára fontosak lehetnek. Ezzel részben mintegy PR-munkát is végezve a szekció és egyéb hasonló tartalmú szerveződések, közösségek között – egy jobb és tartalmas közös munka érdekében.”

Ugyancsak közérdeklődésre tarthatott számot a PEDAGÓGIAI SZEKCIÓ egyik programja. Az elmúlt évben és jelenleg is a szekció a professzionális nevelés alapvető neveléstörténeti és nevelésméleti kérdéseivel foglalkozott és foglalkozik. Szenczi Árpád szekcióelnök jelentésében kiemeli: „*A máig is kihatással bíró diktatórikus intézkedések következtében talajvesztetté vált nevelés néhány problematikáját tekintettük át. Fő kérdésünk volt: hogyan lehet rehabilitálni a korábbi szellemiségét és értékrendszerét veszített nevelést?*” Ennek jegyében a szekció társszervezője volt a Nagykőrösön 2014. június 30.–július 4. között tartott *A Szellem helyreállítása és a Föld gyógyítása* témájú nyári akadémiának, melyen a tagok közül többen is plenáris előadásokkal képviselték a szekciót. Az előadók között nem csak hazai szaktekintélyek, de neves külföldi szakemberek is voltak. Előadók voltak: Túry Ferenc, Zsinkó-Szabó Zoltán (SOTE), Péter Orsolya (SOTE), Székely András (SOTE), William Sax, Harald Walach (Viadrina University), Kürti László (Miskolci Egyetem), Letenyi László (Corvinus Egyetem), Frecska Ede (DE), Nemes László (DE), Lovász Irén (KRE), Antal Z. László (MTA), Zsolnai László (Corvinus Egyetem), Wolfgang Sax (Heidelbergi Egyetem). A szekció tagjai közül előadást tartottak: Szontágh Pál, Jakab-Szászi Andrea, Kodácsy Tamás, Lázár Imre, Szenczi Árpád és Váradi Ferenc.

A VALLÁSI NÉPRAJZ SZEKCIÓ az elmúlt időszakokhoz hasonlóan szintén komoly munkát fejtett ki. A szekció tagjai befejezték a Debreceni Egyházmegye emlékanyagának felmérését. Fotókiállításokat szerveztek, melyek közül kiemelkedő a Gyúron az új egyházi központ megnyitásán 2013 szeptemberében az *Ablakok a múltba – a boldvai templom ablakai* című kiállítás. Megjelent a Szlovákiai Református Egyház Gömör 2., Gömör 3. kötet felvidéki, illetve a Gyűjteményi Tanács támogatásával. A szekció tagjai az OTKA támogatásával folytatják az egyházközségek tárgyi anyagának felmérését a Tiszántúli Egyházkerületben, a Szatmári Egyházmegyében, de Erdélyben is folytatódik a felmérés, illetve zajlik a kárpátaljai magyar görög katolikus egyházközségek felmérése is.

Örömmel jelenthetem, hogy a tavalyi közgyűlési döntésünk értelmében megjelent a Debreceni Plenáris Ülésünk Heidelbergi Kátéval foglalkozó előadásait tartalmazó kötet a Kálvin Kiadó gondozásában *Vigasztaló ismeret* címmel. Egyházunk ezzel a kötettel tisztelgett a Heidelbergi Káté jubileuma előtt. A kötet megjelenését az MRE Zsinati Elnökségének anyagi támogatása tette lehetővé, melyért ezúton is köszönetet mondunk.

A szekciók vezetőinek decemberi értekezletén hozott döntés értelmében idén két kihelyezett szekcióülést támogatott a Doktorok Kollégiuma. Ezek közül az első Nagykőrösön zajlott a HIMNOLÓGIAI ÉS EGYHÁZZENEI SZEKCIÓ rendezésében 2014. március 14-én az *Úton az egyházzenei törvény felé* címmel. Ennek teljes anyaga megjelent 2014-es periodikánk évközi szekcióülések rovatában.

A másik kihelyezett szekcióülés a RENDSZERES TEOLÓGIAI SZEKCIÓ kihelyezett ülése volt, amelyet a MEÖT Szociális Bizottságával közösen Budapesten, a MEÖT-székházban szerveztek 2014. május 7-én *Emlékezés-Megbékélés-Megújulás* címmel. A konferencia apropóját az I. világháború kitörésére való emlékezés, illet-

ve a Holokauszt-emlékév adta. Neves hazai és külföldi előadók vettek részt a rendezvényen, melyben három blokkban hangzottak el előadások: A múlt emlékezete, A bűnbánat szerepe és A megbékélés realitása témakörében. A rendezvényről hírt adtunk honlapunkon.

Nyomdakész állapotban van a Doktorok Kollégiuma által is támogatott *Ideje van az életnek és ideje van a meghalásnak* című kiadvány is, melynek gondozását a DRHE Szociáletikai Tanszéke vállalta, s amelyben az eutanázia kérdésköréről olvashatunk majd ökumenikus és európai kitekintésben.

Végül, de nem utolsósorban örömmel jelenthetem, hogy a DC Ó- és ÚT SZEKCIÓI jelentős előrelépést tettek az új bibliafordításhoz kapcsolódó kommentártervezet kidolgozása terén. Első komolyabb egyeztetés e tárgyban 2014. január 31-én Budapesten zajlott. Azóta is folynak a Kálvin Kiadó bevonásával a koncepció kialakításának munkálatai. Reménység szerint a Zsinat őszi ülése elé vihetjük javaslatunkat ebben a kérdésben.

Jelentem, hogy idei ülésünkön 10 szekció tartott ülést, 81 előadás hangzott el. Regisztrált 134 fő, részt vett 134 fő. A szekcióüléseken vendégekkel, belátogató hallgatókkal együtt 152 fő vett részt. Minden regisztrált tag megkapta a Collegium Docorum idei, X. évfolyamának lapszámát.

Egyeztetve a Pápai Református Teológiai Akadémia vezetésével bejelentem, hogy a 2015. évi plenáris ülésünk tervezett helyszíne Pápa lesz. Időpontja várhatóan az első júliusi hétvégéhez közeli időpont. A pontos időpontról annak véglegesítése után a szokott csatornákon értesítéssel leszünk.

Személyesen is mindenkinek köszönöm támogatását, az idei munkát, és életükre, szolgálatukra, feladataikra, hazatérésükre Isten áldását kérem! Megköszönve szíves figyelmüket, kérem jelentésem elfogadását.

Ferencz Árpád
a Doktorok Kollégiuma főtítkára

Németh Dávid méltatása az „Aranygyűrűs teológiai doktor 2014” díj átadása alkalmából

(Budapest, 2014. november 12.)

Németh Dávid 1957-ben született. Középiskolai tanulmányait a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában végezte 1971–1975 között, majd a Budapesti Református Teológiai Akadémia hallgatója lett. Egyetemi tanulmányait itt zárta 1980-ban. 1993-ban ugyanitt szerzett doktori fokozatot. 1980-ban Első, 1981-ben Második Lelkészképesítő Vizsgát tett és lelkészként vállalt szolgálatot. 1984–1997 között a Tatabánya–Bánhidai Református Egyházközségben teljesített lelkészi szolgálatot. Érdeklődése már lelkészi szolgálatának kezdetén a gyakorlati teológia, különösen is a katekétika és a lelkigondozástan felé irányult. Ezzel kapcsolatos érdeklődését mélyítette tudományos kutatássá, amikor 1981/1982-es és 1985/86-os tanévekben a Bielefeldi Kirchliche Hochschule folytatótt tanulmányokat, majd a Müncheni Egyetem Protestáns Teológiai Karán is töltött egy fél évet.

Oktatói munkáját a Károli Gáspár Református Egyetemen kezdte, ahol 1994–1996 között egyetemi adjunktus, 1996–2002 között egyetemi docens volt, 2002-től pedig egyetemi tanár, a Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék vezetője, a Hittudományi Kar dékánhelyettese. Habilitációját 2002-ben a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen szerezte a gyakorlati teológia tárgyköréből. Tagja több hazai és nemzetközi tudományos testületnek. Széles körűen művelt és olvasott teológus nem tud és nem akar a szó legrosszabb értelmében „puszta szaktudós” lenni, hanem igyekszik a gyakorlati teológia szintetizáló és interdiszciplináris szerepének komolyan vételével az igazi teológus feladatát betölteni: úgy mutatni rá Urára, hogy abból az élő Ige elhívott és alázatos szolgálja mutakozzon meg. Németh Dávid az az ember, akire igaz lehet Torrance mondása, aki szerint a Szentlélek munkája az embert transzparenssé teszi, hogy emberi életünkön átde-rengjen az örök Ige mindenkor aktuális fénye. Egyetemi tanárként is megmaradt a hit nagy misztériumára rácsodálkozó, s ebben a csodálkozásban gyermeki alázattal és bizalommal meghajló embernek. Legújabb könyve előszavában így vall: *„Az em-berről szóló bibliai igazságok csak akkor érdekesek a számunkra, ha életközeli-ek.”* (9. old.)

A Doktorok Kollégiumának szabályzata szerint a testület az Aranygyűrűs teológiai doktor címet olyan személyiségnek ítélheti oda, aki a magyar református teológiai tudomány művelésében jelentőset alkotott. Ugyanakkor ezzel a díjjal az életművön túl egy kiemelkedő szakmai munkát is méltatni lehet. Németh Dávid esetében az életmű is kiemelkedő ugyan, de egyházunk legfelsőbb tudományos testülete a kitüntetéssel azon nagymonográfia előtt tiszteleg, amellyel kollégánk a pasztorálantropológia tárgykörében ajándékozta meg a magyarul olvasó teológiai közönséget. A munka a *Pasztorálantropológia* címet viseli és a L'Harmattan Kiadó gondozásában jelent meg 2012-ben. Nem egy szokványos munkáról van szó, még nemzetközi összehasonlításban sem. A nem gyakorlati teológián képzett olvasó is azonnal felismeri e munka lapozásakor: valami olyasmit tart a kezében, ami megváltoztathatja egy tudományág magyar művelőinek a gondolkodását. Amint a szerző maga fogalmazza meg: „*nem elméleti igazságokat akartunk előtárni az emberi létről, hanem probléma- és megoldás-centrikusan járunk el.*” (9. old.) Nem arról van szó, hogy Németh Dávid programszerűen akar újítani, hanem arról, hogy széles körű olvasottságát kreatívan és példamutatóan integrálja az általa feldolgozott anyag bemutatása kapcsán. A teológiaismeretek mellett az olvasó filozófiai, pszichológiai, szociológiai meglátásokkal gazdagodhat. Szándéka szerint a munka az emberről szóló tanítást fogalmazza meg egy sajátos perspektívából: „*Az emberi psziché az a régió, ahol az Isten igazságai életté változnak át. Amennyire érdekeltek vagyunk ebben az átváltozásban, annyira kell ismernünk a fogadó oldal természetrajzát.*” (9. old.) Munkájában a szerző négy nagy fejezetekben járja körül az antropológia nagy kérdéseit: Amint vagyunk, Akik között élünk, Ami bennünk végbemegy, Amint a dolgokat értelmezzük. Különösen fontosnak tartom a könyve vallásossággal és annak különböző formáival foglalkozó fejezeteit. Amennyiben Németh Dávid megfigyeléseire támaszkodunk az istenkép és az igehirdetés összefüggésében, talán elkerülhetünk olyan csapdákat, amelyek hallgatóságunkban ellenérzést válthatnak ki. Ebben az értelemben is hiánypótló munka a pasztorálantropológia.

Németh Dávid azon kevés teológusok egyike, aki a szó legnemesebb értelmében a határokon mozog, egyfelől közvetítve a teológiai meglátásokat más tudományágak művelői felé, másfelől az ott szerzett ismereteket hatékonyan építi be saját teológiai gondolkodásába, gazdagítva ezzel egyházunk egész közösségét. Egyetemi tanárként is képes a gyülekezetre nézve gondolkodni, s hatékony segítséget nyújtani a magyar nyelvű teológiai tudományt keresőknek. A Doktorok Kollégiuma a *Pasztorálantropológia* című kötetet méltatva, de Németh Dávid egész eddigi munkásságát szem előtt tartva egyhangúlag úgy döntött, hogy az Aranygyűrűs teológiai doktor 2014 díjjal őt jutalmazza. Szolgáljon ez az elismerés is biztatásul, arra intve és kérve őt, hogy a teológia egyház iránt elkötelezett szolgálatáról ezután se felejtkezzen meg.

Ferencz Árpád

a Doktorok Kollégiuma főtítkára

Fekete Károly laudációja
A Heidelbergi Káté, Vigasztalásra
vezérlő kalauz 129 kérdés-feleletben
„Az év könyve” díj átadásán

(Budapest, 2014. november 12-én)

Fekete Károly személyében nem egy, egyházunk teológiai irodalmat olvasó tagjai számára ismeretlen szerzőt kell bemutatnom, tehát engedelmet kérve, a részletes életrajzi adatok felmondásától eltekintek, és inkább a méltatandó könyv tartalmát ismertetem. A szerző nem először nyúl olyan szakterület anyagához, amely ugyan nem szorosan vett szakterülete, viszont relevanciája a gyakorlati teológia számára nem megkérdőjelezhető. Már a Barmeni Hitvalló Nyilatkozatról írott munkája is jelezte, hogy a gyakorlati teológia professzora fontosnak tartja a hitvallások szerepét a gyülekezetek gyakorlati életében és nevelésében. S ezt jelen munkája, mely a *A Heidelbergi Káté, Vigasztalásra vezérlő kalauz 129 kérdés-feleletben* címet viseli, csak megerősíti. Alapját a szerző azon tapasztalatai képezik, amelyeket részben beosztott lelkészként, részben pedig a Dogmatikai Tanszéken való munkálkodása során szerzett. Személyes indíttatásáról vallva Fekete Károly két tanárát emeli ki, mint akik meghatározták a Heidelbergi Kátéről vallott nézeteit: „[...] a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában a teológiai előkészítők alkalmával Rózsai Tivadar vallásánár magyarázata jelentette az első élményt, majd ugyanezeket hallhattam a katechetika tárgyhoz kapcsolódó hospitálásokon, már felnőtt fejjel. A teológiai tanulmányok idején legkedvesebb óráim a hitvallásórák voltak, ahol vonatkozó magyarázataival, összefüggéseket feltáró elemzéseivel Bölcskei Gusztáv teológiai tanárom vezetett be a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás gondolatvilágába.” (15. o.) A szerzőt az így megszeretett hitvallás motiválta arra, hogy szakértő magyarázatokat keressen és nagy meglepetéssel konstataulta, hogy sem teljes magyar nyelvű magyarázat nem maradt fent, illetőleg nem született, sem olyan idegen nyelvű magyarázat nincsen, amely a gyülekezet számára jelentene segítséget a hitvallási irat megértésében. Különösen sajnálatos-

nak tartotta ezt, mivel meggyőződése szerint a Heidelbergi Káté haszonnal forgatható a legkülönbözőbb gyülekezeti és képzési alkalmakon (l. 16. o.) Ennek a hiánynak a felismerése vezetett el a kezdeti kutatásokhoz, amelyek aztán, egy hosszú, éveken át zajló folyamatos munka eredményeként 2013-ban láttak napvilágot.

Fekete Károly jelen munkája nem dogmatikai kézikönyv, hiszen nem ezzel a szándékkal íródott, de ugyanakkor nem is „puszta” gyakorlati teológiai munka, hanem jó értelemben véve interdiszciplináris. A hitét megvallani akaró, s a hitvallást komolyan vevő gyülekezet számára íródott munka ez, amelynek szerzője komolyan veszi, hogy a schleiermacheri megfogalmazás szerint a teológiai tudomány koronájaként a gyakorlati teológia integráló, összefogó szereppel bír, és így tölti be azt a hivatást, amit a teológia kritikai és korrektív funkciójának nevez a 20. századi teológiát meghatározó Barth Károly. Török István és vele a magyar dialektikus teológia nyomdokain haladva Fekete Károly tehát így közelít a hitvalláshoz, bízva abban, hogy a dogmatika és etika egymáshoz való helyes viszonyára a hitvallás megtanít, amint arra is, hogy a hit racionalitását komolyan venni a keresztyén ember számára az egyetlen, de éppen ezért csodálatos lehetőség. *„A Heidelbergi Káté arra figyelmezteti a teológiát, hogy komolyan vegye, mit jelent keresztyénnek lenni...”* fogalmazza meg a szerző (29. o.), és ezt munkájában 523. oldalon át ki is fejti. A könyv külön értéke, hogy a függelékben megtaláljuk – magyar nyelven először – a Káté eredeti kontextusát képező Pfalzi Istentiszteleti Rendtartást.

Felépítését tekintve a munka az egyes kérdések teológiai értelmezésével kezd, majd minden kérdéshez, esetenként kérdéskörhöz is továbbgondolásra ösztönző szövegeket közöl. Ezek változatos formában és sok szempontból tárják az olvasók elé a Káté egzisztenciális üzenetét magyar nyelven mindeddig nem olvasható szerzőkön kezdve el egészen jól ismert szerzők mély egzisztenciális gondolataiig. Úgy vélem, a gyakorlati teológus ezen döntése a munkát nem csak magyar nyelvterületen teszi egyedülálló értékű forrássá, de nemzetközi összehasonlításban is megállja a helyét. Magyar vonatkozásban különösen is fontos az elmúlt évek 80. kérdéssel kapcsolatos vitáinak fényében az a komoly szakmai háttéranyag, amelyet Fekete Károly a kérdés kapcsán egyberendez és rendszerezve tár az érdeklődő olvasó elé. A további tájékozódást az alapos és jól áttekinthető bibliográfia a lehető legaktuálisabb adatok felsorolásával kiválóan szolgálja.

Mindezzel nagy vonalakban a könyv maradandó érdemeit igyekeztem felmutatni. Mindezt szem előtt tartva a Doktorok Kollégiuma Közgyűlése 2014 júliusában Sárospatakon úgy határozott, hogy az Év könyve díjat az idei évben Fekete Károly könyve kapja. Biztassa őt ez a díj továbbra is abban, hogy a gyakorlati teológia összekötő, integráló és közvetítő szerepét komolyan véve további, hitet mélyítő és így gyülekezetet építő irodalommal gazdagítsa egyházunk egész közösségét.

Ferencz Árpád

a Doktorok Kollégiuma főtitkára