



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

19. évfolyam
2023/1.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2023

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:
Galsi Árpád

Felelős szerkesztő:
Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főtítkára

A felelős szerkesztő munkatársa:
Iszlai Endre

Szerkesztőbizottság:
Dienes Dénes (Egyháztörténeti szekció),
Fazakas Sándor (Rendszeres teológiai szekció),
Gaál Sándor (Missziológiai szekció), Karasszon István (Ószövetségi szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpszichológiai szekció),
Kovács Ábrahám (Vallástudományi szekció), Molnár Pál (Egyházjogi szekció),
Szenczi Árpád (Pedagógiai szekció)

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:
Lapis József, Homoki Gyula

Szerkesztőség címe:
H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.
E-mail: dc@reformatus.hu ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>

Kiadja és terjeszti a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35. ♦ Telefon: +36-1/386-8267, +36-1/386-8277
E-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu ♦ Web: <http://www.kalvinkiado.hu>

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette: Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOM

♦ Vladár Gábor: Lectori salutem!	5
--	---

TANULMÁNYOK

♦ Georg Plasger: Szolgálatok az egyházban – Református értelmezések	7
♦ Georg Plasger: Die Dienste in der Kirche – Reformierte Einsichten	19
♦ Ledán M. István: Ha megszólal a kakas – Egy szepulkrális szimbólum lehetséges jelentései	32
♦ Kókai-Nagy Viktor: Ábrahám próbatétele értelmezésének szövege és annak megjelenése az Újszövetségben	44
♦ Bacsó István: Hit, identitás és lokális emlékezet	55
♦ Nagy Károly Zsolt: „Latorságnak fészketől” a közösségi kompetenciáig – A néprajzi tudás helye, szerepe a református teológiai gondolkodásban	70
♦ Sógor Géza: Egyház a világban – Politikai teológiai segítség a kisebbségi állapot elfogadásához	94
♦ Fazakas Sándor: Vályi Nagy Ervin teológiájának aktualitása	103

RECENZIO

♦ Matthias Konrad: Ethik im Neuen Testament (Kókai-Nagy Viktor)	121
---	-----

LAUDÁCIÓK

♦ Ősz Sándor Előd: Adorjáni Zoltán laudációja a Károli Gáspár-díj átadásakor	130
♦ Vladár Gábor: Szabó István püspök-professzor méltatása a Károli Gáspár-díj átadásakor	134
♦ Hodossy-Takács Előd: Visky Béla laudációja a DK „Aranygyűrűs teológiai doktor” díjának odaítélése alkalmából	137
♦ Vladár Gábor: Bölcskei Gusztáv püspök, egyetemi tanár méltatása a DK „Aranygyűrűs teológiai doktor” díjának odaítélése alkalmából	139

♦ Hodossy-Takács Előd: Pecsuk Ottó laudációja	
az „Év Könyve” díj átadásakor	142
♦ Hodossy-Takács Előd: Csoma Judit laudációja	
az „Év Könyve” díj átadásakor	144

HIVATALOS RÉSZ

♦ Doktorok Kollégiuma főtitkári jelentés 2022 (Hodossy-Takács Előd).....	146
♦ Magyarországi Református Egyház	
Doktorok Kollégiuma (Collegium Doctorum)	
Kitüntetési szabályzata	150
♦ Magyarországi Református Egyház	
Doktorok Kollégiumának (Collegium Doctorum)	
Szervezeti és működési szabályzata	153

SZERZŐK	164
---------------	-----

LECTORI SALUTEM!

Tavalyi plenáris ülésünkön emlékeztünk meg a Doktorok Kollégiuma ötven évvel ezelőtti megalapításáról, az idén pedig a Protestáns Egyházak Európai Közössége (CPCE/GEKE) ünnepi megalakulásának 50. évfordulóját.

A decimális számrendszert használó kultúrákban 50 évnek már jelentősége van. A számok értéke azonban nem önmagában rejlik. Az évfordulók, jubileumok lehetőséget adnak arra, hogy ezeknek az eseményeknek a jelentőségében megbizonyosodjunk, értéküket tisztázzuk, és lehetőség szerint előre nézzünk. Folyóiratunk jelen számában az első tanulmány Georg Plasger professzor (Siegen, Németország) ünnepi előadása, amely a tavalyi plenáris ülésünkön hangzott el. E plenáris ülés közgyűlése – az egyházjogi szekció tagjainak hathatós közreműködésével – módosította a DC SzMSz-ét, amelyet az MRE Zsinatának múlt évi, novemberi ülése jóváhagyólag elfogadott. Az SzMSz legfontosabb módosítása, hogy tágítja a szekcióvezetőségre választható személyek körét. Nemcsak a református egyházban munkálkodó, hanem a Protestáns Egyházak Európai Közössége magyarországi tagegyházainak életében aktívan részt vevő DC-tagok is vezetőségi tagok lehetnek. Ugyanígy bővült a kitüntetési szabályzat is. Az 'Aranygyűrűs teológiai doktor' kitüntetés mellett olyan, nem hittudományi tudományos fokozattal rendelkező személyek is kitüntethetők, akik munkájukkal a református egyházat magas szakmai színvonalon szolgálják.

Harminc évvel ezelőtt hunyt el Vályi Nagy Ervin, európai léptékkal mérve is jelentős szisztematikus teológusunk, jövőre lesz születésének 100. évfordulója. Munkásságát, teológiájának aktualitását foglalja össze Fazakas Sándor tanulmánya. A DC évközi gazdag munkájából ad ízelítőt Ledán M. István, Kókai-Nagy Viktor, Bacsó István, Nagy Károly Zsolt, Sógor Géza egy-egy színvonalas dolgozata. Periodikánk záró egységében az elmúlt évben kitüntetett DC-tagok méltatását közöljük. Köztük van dr. Bölcskei Gusztáv püspök, a DC korábbi elnöke, akit tavalyi közgyűlésünk – teológiai munkásságát elismerve – 'Aranygyűrűs teológiai doktor' címmel tüntetett ki. Tavaly töltötte be 70. életévét, életére Isten áldását kérve szeretettel köszöntjük őt a „Septuaginta-közösség” tagjai sorában.

Vladár Gábor

GEORG PLASGER

Szolgálatok az egyházban – Református értelmezések

1. A *particula veri* [részigazság] Luther böjti (*Invocavit*) prédikációiban

Luther Márton 1522. évi böjti prédikációit ekkleziológiájának fordulópontjaként aligha lehet túlbecsülni, mert itt alakult ki a történelmileg jelentős különbség az evangélikus és a református egyházi gyakorlat között – olyan következményekkel, amelyek ma szinte minden protestáns egyházban láthatók. A legtöbb evangélikus teológussal ellentétben a böjti prédikációkat nemcsak csúcspontnak tartom, hanem végzetes tévedésnek is Luther részéről. Mindkettőnek. Erről bővebben később.

Luther biztonsági okokból Wartburgban tartózkodott 1521 májusától 1522 márciusáig. 1522 januárjában Wittenbergben Andreas Bodenstein zu Karlstadt megírta a „Vom Abtun der Bilder” című röpiratot, amelyben a képek rendezett formában történő eltávolítását szorgalmazta – mert ezek megsértik a képek tilalmát. A város széles rétegei támogatták, köztük Melanchthon is. De ezzel kiváltotta a képrombolást a wittenbergi plébániatemplomban. A választófejedelem megpróbálta helyreállítani a rendet, de Karlstadt hevesen ellenállt, így többé nem prédikálhatott: korlátozni kellett a lakosságra gyakorolt befolyását.

Ez Luthert cselekvésre bírja. Böjti prédikációival vezető szerepét hangsúlyozza, és az egyetemen (sajtócenzúrával) is háttérbe szorítja Karlstadtot. Luther azonban mindenekelőtt teológiailag védekezett az egyházi reformok ellen. A böjti prédikációiból idézek:

Semmi kétség: azt akarta ezzel megmutatni, hogy a külsődleges dolgok nem tudnak kárt okozni a hitnek. Csakis az számít, hogy a szívnek nem szabad ezektől

függenie, a szív nem bizakodhat ezekben. Erről kell prédikálnunk és szólnunk, és egyedül az igét kell hagynunk hatni, ahogyan korábban is mondtuk.¹

Luther különbséget tesz a külső dolgok és a hit között. A felmentő ítéletbe vetett hit áll a középpontban. Ettől meg kell különböztetni a külső dolgokat – beleértve az egyházi reformokat is. Szerinte ezek alapvetően nem tévesek, de vannak Wittenbergben gyenge emberek, akik nem tudnak különbséget tenni a külső dolgok és a hit között. Úgy érthetnék az egyházi reformokat, mintha az evangéliumi mozgalom lényege az lenne, hogy az egyházak változnak. Ez pedig azt jelentené, hogy a hit azon múlik, hogy a képeket eltávolítják a templomokból. Ez pedig a hitet külsőséggé teszi.

E prédikációk hatástörténetét aligha lehet túlbecsülni. A mai napig az evangélikus és a római katolikus egyház gyakran alig különbözik egymástól. De nemcsak a templom épületének külső formája, hanem az Ágostai Hitvallás VII. cikkelyének (CA VII) problematikus értelmezése is része Luther 1522. évi prédikációi hatástörténetének, mely szerint csak a szentségek kiszolgáltatása és a helyes tanítás a döntő ismertetőjelei az egyháznak, egészen odáig menően, hogy egyes lutheránus egyházak a nemzetiszocialista időszak Németországában teológiai alapon visszautasították, hogy kritériumokat alapítsanak meg az egyház szervezeti életére nézve.

A református teológia valóban tud alternatívát ajánlani ezzel szemben. De önteltség lenne csak kritikát megfogalmazni. Számomra ugyanis fontos, hogy Luther végletekig túlzásba vitt, és így problematikusá vált érvelését ne vegyem semmibe.

Mit kérdez Luther? Rákérdez a feltételre és a következményre. A középpontban a bűnös felmentésének üzenete áll. Isten cselekvése a középpont, és nem a miénk. Ahogyan az egyházat alakítjuk, az nem azonos Isten cselekvésével. Luther itt különbséget tesz, és ebben tanulhatunk tőle. Mi, reformátusok itt egyértelműen felismerhetjük az egyoldalúságunkat. Egyházainkban olykor annyira túlhangsúlyoztuk a megszentelődést, hogy a saját cselekvésünket tettük a reformátusság ismertetőjelévé. Ha nem teszünk vagy csak túl kevés különbséget teszünk, az veszélyes. Ezért jó, ha Lutherre is hallgatunk anélkül, hogy teljesen egyetérténénk vele.

2. Funkcionális és kollegiális sokféleség. A szolgálat strukturált felfogása az egyes gyülekezetekben Kálvin János szerint

Kálvin döntő kérdése reformációjában nem az istentelenek megigazulásáról szóló tanítás volt. A megszentelődésről és az eleve elrendelésről szóló tanítás sem. Mindezek inkább Kálvinnak az egyházzá válásra vonatkozó gon-

¹ LUTHER: Prédikáció Wittenberg népének Invocavit utáni keddre, 227.

dolatait tükrözik. Az egyház Kálvin szerint látható egyház. Hogyan él, hogyan felel meg a legjobban céljának, ez a kérdés határozza meg Kálvin munkásságát és írásait. Az egyház célja pedig, hogy Isten arra használja, hogy meghívja az embereket a Jézus Krisztussal való közösségre, és megtartsa őket ebben a közösségben.²

Luther attól tartott, hogy az egyház rendje megterheli az emberek hitét. Kálvin ezzel szemben azt mondja, hogy egy közösségnek szüksége van szervezetre. Luther az egyén lelkiismeretéből indul ki, Kálvin ezzel szemben az egyházból mint közösségből. A szervezet és a rend – és itt Kálvin Luther tanítványának bizonyul – nem kötheti meg a lelkiismeretet, tehát nem tartathatjuk az üdvösséghez szükségesnek, és közvetlenül nem szolgálhat Istennek az imádására; nem lehet a kegyességnek az alapja.³

Kálvin János az egyházat teljesen a gyülekezet felől nézi. Minden gyülekezet, legyen az genfi vagy debreceni, teljes mértékben egyház. Nincs ráutalva a gyülekezeten kívüli földi vezetőre, sem pápára, sem püspökre, hogy egyház legyen. De ugyanakkor a genfi egyház nem az egész egyház, hanem Krisztus testének csak egy kis része. Kálvin ezzel határozottan ösztönözte az ökuménét; de nem azért, hogy egy helyi közösségen túli egyházat építsen vagy szervezen. Ezt majd a következő pontban vesszük fontolóra.

Mire való az egyház? Kálvin válasza: Nem önmagáért van, hanem Isten választotta ki azért, hogy meghívja és befogadja az embereket a Krisztussal való közösségbe. Ez gyorsan elvezet annak mérlegeléséhez, hogyan tud az egyház a leginkább megfelelni ennek a megbízatásnak. Természetesen erre nem lehet egyszer s mindenkorra és minden gyülekezetben ugyanúgy válaszolni, hanem mindig új mérlegelésre van szükség. Kálvin négy feladatot lát alapvetőnek: Isten Igéjének hirdetését és ehhez kapcsolódóan a sákramentumok ünneplését, a keresztyén nevelést (tanítást), a vezetést, beleértve a lelkigondozást és a diakóniát. De Kálvin szerint ezeket a feladatokat nem láthatja el egyetlen személy, ezért Kálvin kidolgozza a négyféle, illetve háromféle szolgálatról szóló tanítást (ez a kifejezés jobban illik ide, mint a „tiszttség”), és ezt teszi a gyülekezeti struktúra értelmezésének alapvető elemévé: az igehirdetésért és a sákramentumokért felelős pásztor, a keresztyén neveléssel megbízott tanító, a presbiter, aki a területi lelkigondozásért felelős a pásztorokkal és tanítókkal együtt alkotják az egyházkormányzatot, és a diakónusok, akik különböző módokon a gondoskodás területén tevékenykednek. A szolgálatoknak ez a megosztása azért fontos Kálvin számára, mert a lelki ajándékok különbözőképpen vannak szétosztva. Kálvin így fogalmaz: „Mert bár a tanítás valóban minden pásztornak kötelessége, mégis sajátos kegyelmi ajándék a Szentírás magyarázásának az adománya, hogy az egészséges tanítás fenntartható legyen.

² Vö. az *Institutio* IV. könyvének feliratával.

³ Vö. KÁLVIN: *Institutio* 4.10.29.

És lehet tanító valaki úgy is, hogy a prédikálásra nem alkalmas.”⁴ Az, hogy ilyen nagyon különböző ajándékok vannak, a Szentlélek gazdagságának köszönhető, aki megajándékozta Jézus Krisztus egyházát – és így „a hívők egész közössége, számtalan és sokféle ajándékkal felruházva, a mennyei bölcsességnek sokkal több és bőségesebb kincsével van ellátva, mint külön-külön az egyes személyek”.⁵ Ez megkívánja, hogy a megajándékozott keresztyének „kölcsonösen megosszák egymással azokat a jótéteményeket, melyeket Istentől kapnak”.⁶ Ezt jelenti a közösség – nem egyformaságot, hanem így jön létre Kálvin szerint „az egyházban az egység, amint a zenében a sokféle hang hoz létre kellemes melódiát”.⁷

Amikor ma kérdezzük rá a gyülekezeti tisztségekre vagy szolgálatokra, nekünk kell átgondolnunk és eldöntenünk, hogy jelenleg mi a fontos és szükséges. Még Kálvin János tekintélye sem elég ahhoz, hogy szinte ösztönösen kövessük. De a „Tiszteld atyádat és anyádat” parancs megkívánja az egyháztól, hogy forduljunk oda hitben előttünk járó atyáinkhoz és anyáinkhoz, ismerjük meg őket, és vizsgáljuk meg, ma mennyire relevánsak.

Ezért felteszek néhány kérdést, amelyek a mi német egyházaink valóságából fakadnak, és nem lépnek fel azzal az igénnyel, hogy a magyar valóságot tartanák szem előtt. Magyarországon biztosan teljesen más a helyzet, mint Németországban.

Amikor a német egyház „tisztségről” beszél, szinte mindig csak az igehirdetőre gondolunk? Miért nem lehet egy időben beszélnünk a többiekéről is?

A többi tisztséggel ellentétben a lelkészeket hosszú időre választják – nem pro loco et tempore (helyre és időre korlátozva). Miért van ilyen különbség-tétel a többi tisztséghez képest?

Németországban a felszentelést megkülönböztetik a beiktatástól: ez azt jelenti, hogy a lelkészek felszentelése olyan, mint egy beavatás. Ez nem probléma?

Úgy veszem észre, hogy Németországban a református gyülekezetekben is egyre gyengébb a presbitérium. Sokszor nincsenek abban a helyzetben, hogy lelki felelősséget vállaljanak. Ezért gyakran csak anyagi ügyekkel foglalkoznak, tartalmi kérdésekkel nem. De a lelki munkához a gyülekezetben is szükség van lelki tanításra, nevelésre.

⁴ KÁLVIN: Az Efezusiakhoz írt levél magyarázata, 223.

⁵ KÁLVIN: *Institutio* 4.8.11.

⁶ KÁLVIN: *Institutio* 4.1.3.

⁷ KÁLVIN: Az Efezusiakhoz írt levél magyarázata, 220.

3. A gyülekezetek partneri együttműködése 1571, Emden után: presbiteri-zsinati

Tavaly Németországban megemlékeztek az 1571. évi emdeni zsinatról – 450 éve történt, hogy a holland menekültek közösségeinek képviselői összegyűltek a kelet-frízföldi Emdenben, hogy közösen mérlegeljék, miként élhetnek a „gyülekezetek a kereszt alatt” bölcsen, külön és együtt Krisztus testeként. Az eredmény – más megfontolásokra épülve – az egyház presbiteri-zsinati felfogása volt.

Mielőtt ezt alaposabban megvizsgálnánk, először is figyelembe kell vennünk, hogy itt egy olyan típusú egyházzól van szó, ahol az egyház az államtól függetlenül létezik. Ez jelenthet közömbösséget vagy akár ellenségeskedést is a hatóságok részéről (mint itt is), de mindenképpen függetlenséget. A gyülekezetekben, amelyek itt együtt voltak, nem volt olyan állami hatalom, amely bevezette volna a reformációt – nem volt fejedelem, mint Luthernél, és Bocskai István, Bethlen Gábor vagy I. Rákóczi György sem.

Mindkét forma, az „alulról” jövő reformáció éppúgy, mint a „felülről” jövő reformáció alakította a református egyházakat – Magyarországon nem is lehet pontosan megmondani, hogy a reformáció melyik típushoz tartozott, mert egyrészt a fejedelmektől indult, másrészt a Habsburg-uralom ellen fordult. Ami mindenképpen fontos, hogy a református hagyományban mindig megvan ez a vonás: a hatalomtól való függetlenségnek ez a felfogása. Ez valahogy mindig benne van a református DNS-ben. Kálvin mindenesetre megpróbált úgy tekinteni az egyházra, mint aminek megvan a saját vezetése, azért is, mert tudta, hogy a felsőbbség megváltozhat, és az egyházzal szemben el-lenségessé válhat.

Az emdeni zsinat alaptétele:

Egy gyülekezet se álljon vagy uralkodjon a többi gyülekezet fölött, egy pásztor sem a többi pásztor fölött, egy presbiter sem a többi presbiter fölött, egy diakónus sem a többi diakónus fölött. Inkább kerüljék ennek legkisebb gyanúját és lehetőségét.⁸

Ez azt jelenti, hogy az egyházi életben nincs „magasabb” fórum – sem helyi, sem regionális, sem országos. A gyülekezetek összessége alkotja az egyházmegyei (több gyülekezet egy környéken), tartományi és országos egyházi zsinatot. Az együttműködésre nézve ez a következőket jelenti:

⁸ Idézi FREUDENBERG–SILLER: Emden Synode 1571, 71.

„Ha valami történik az egyházmegye egyik gyülekezetében, amit az egyháztanács nem tud megoldani, azt az egyházmegyei gyűlés intézi és dönti el. Majd a tartományi zsinathoz lehet fellebbezni.”⁹

Ebben a megfogalmazásban látható a személyes egyházértelmezés: emberek gyűlnek ott össze, akiknek döntéseket kell hozniuk; a területi vonatkozás nyilvánvaló, de nem alapvető. Tehát nem parókiális elvű rendszer, mint a római katolikus egyházban, amely felülről lefelé gondolkodik. Inkább egy alulról, a valóságos gyülekezetből élő struktúra. De azt is jelenti, hogy az emdeni zsinat tudatában volt a kongregacionalizmus veszélyének. Talán azt is mondhatnánk – a református hagyományt is ismerve –, hogy a reformátusokhoz közel áll a kongregacionalizmus, a kizárólag a helyi gyülekezet szintjén gondolkodás veszélye, sőt talán még benne is rejlik a református ekkleziológiában.

Egy csak németországi példa: jelenleg lelkészhiány felé tartunk; a következő 15 évben az összes lelkész több mint 50 százaléka nyugdíjba megy. Nagyon kevés az utánpótlás. A jövőbeni lelkészhiány egyértelmű problémája a presbiteri-zsinati rendszernek, amely nem felülről határozza meg a lelkészi állásokat. Nem ismerem eléggé a magyarországi helyzetet, de Németországban még a református közösségekben is nagyon gyakori a csak a saját gyülekezeti kereteken belüli gondolkodás. Ez nem jó. De akarunk-e ezért felülről irányított egyházat? Távol legyen!

4. Ne uralkodjunk egymáson!

A Barmen Teológiai Nyilatkozat kritikai lehetőségei

A Barmen Teológiai Nyilatkozat – most a 16. századról a 20. századra ugrunk – mérföldkő a német protestáns egyház életében. A nemzetiszocializmus az egyházakba is utat tört magának, és vezérelvével (Führerprinzip) sok protestáns keresztyén számára is meghatározó volt. 1933-ban bevezették a birodalmi püspöki tisztet – messzemenő felhatalmazással. A „Német Keresztények (Deutsche Christen)” célja olyan hierarchikus protestáns egyház létrehozása volt, amelyben az engedelmesség, nem pedig a nagykorúság határozza meg a keresztyének gondolkodását.

Ennek ellensúlyozására tett kísérletet a Barmen Teológiai Nyilatkozat, a Németországi Hitvalló Egyház alapító hitvallása. Mint bizonyára tudják, Barth Károly a Barmen Teológiai Nyilatkozat fő szerzője. És mint mindnyájan tudják, Barth Károly református volt. Ezért vannak az egyházértelmezésnek a III. és IV. tételben egyértelműen református vonásai is.

⁹ Uo., 85.

A III. tétel hangsúlyozza, hogy az egyház formájának is teológiai jelentősége van, mert az egyház

mint a megkegyelmezett bűnösök egyháza – ...rendjével [is] – azt tanúsítja a bűn világában, hogy az anyaszentegyház egyes-egyedül az Úr tulajdona, egyedül az ő vigasztalása és parancsa szerint kíván élni, várva az ő megjelenését.¹⁰

Témánkkal pedig különösen a IV. tézis foglalkozik:

Az anyaszentegyházban különböző tisztségek vannak, de ebből nem az következik, hogy ők egymás fölött uralkodhatnak, hanem hogy együtt végzik az egész gyülekezetre bízott és az egész gyülekezettől elvárt szolgálatot.

Elvetjük azt a hamis tant, amely szerint lehet és szabad az egyháznak ezen a szolgálaton kívüli, különleges hatalommal felruházott vezért (Führer) választania vagy elfogadnia.¹¹

Érzékelhető, hogy az emdeni zsinat megfogalmazása van a háttérben. De a hangsúly itt nem a kongregacionalizmus kritikáján van, hanem inkább a konzisztorializmusén¹². A protestáns egyház sok helyütt, sok éven, évszázadokon át államegyház. Ennek következménye, hogy az egyház különösen közel állt az államhoz – az első világháborúban teológiailag igazolták a háborúban való részvételt: „Isten velünk”, ez volt a német katonai egyenruhák övcsatjára írva.

Erre vonatkozik Barmen kritikája. A vezetés mindig lelki vezetés. Az egyházban nem lehetnek uralkodók, a református egyházfelfogás minden ízében demokratikus, még ha nem is demokrácia. A konzisztorializmus, a felülről építkező egyházfelfogás olyan veszély, mely minden területi reformációval együtt jár. Az ilyen gondolkodás szolgalelkűsége ösztökél. Ha azonban a Heidelbergi Kátéval valljuk, hogy nem magunkéi, sem bárki máséi, hanem egyedül Jézus Krisztuséi vagyunk, az kifejezi a szabadságunkat. De a szabadság mindig felelősséget is jelent. Mindenki szabadsága pedig mindenki felelősségét is jelenti.

Itt kell rákérdeznünk a lelki érettségre. Németországban ezzel nagy gondunk van. A keresztyének egyre kevésbé képesek a hit alapvető igazságait megfogalmazni. Azt is érzékeljük, hogy például a hitbeli tanítást nyújtó képzések viszonylag kevés embert érnek el (mégis fontosnak tartom őket!). A németországi konfirmációi oktatás aligha tud ebben segíteni – egyre igénytelenebb. Jó ez az irány? Kétlem. De nincs kész megoldásom sem. Csak azt

¹⁰ Teológiai nyilatkozat a Német Protestáns Egyház jelenlegi helyzetéről, III.

¹¹ Uo., IV.

¹² A „konzisztoriális” kormányzás a lutheri egyházak sajátossága a reformáció századában. Lényege: az egyház kormányzásáért felelős fejedelem jogait a konzisztórium, vagyis az általa teológusokból és jogászokból kinevezett testület volt hivatott képviselni. (Szerk.)

látom, hogy gyülekezeteinknek teológiai képzésre van szükségük. A teológia nem csak az egyetemekre való, hanem az egyházakba is. A gyülekezetekbe. És az egyetemi teológiának is tudnia kell úgy fogalmazni, hogy az egyház érte a teológiát.

5. Megbékélt különbözőség: Protestáns ökumené Leuenberg után

1973-ban, 49 éve kötötték meg a Leuenbergi Konkordiót a Bázeli melletti Leuenbergben – és a magyar református egyház is a Leuenbergi Közösséghez tartozik, amelyet ma „Európai Protestáns Egyházak Közösségének (GEKE)” neveznek.

A Leuenbergi Konkordia kinyilvánítja a reformátusok, uniáltak és evangélikusok egyházközösségét: az, hogy a keresztség, az úrvacsora és az egyházi szolgálat eltérően értelmezéséről többé már nem gondolják, hogy az egyházakat elválasztja egymástól. Ennek oka pedig az, hogy az egyház Jézus Krisztus teste, tehát Jézus Krisztus felől kell megérteni. Mivel ő a vendéglátó az úrvacsoránál, az úrvacsoráról szóló tanítások másodrendűek.

A saját hitvallás csupán a perspektíva, mellettük más hitvallások is állhatnak (amiben egyébként a református teológia szempontjából nincs semmi új, mert a kontextualitás a korántsem egyforma református világ miatt már adott).

A szolgálat értelmezésével kapcsolatban a Leuenbergi Konkordia kimondja: Az aláíró egyházak „egymással szószéki és úrvacsorai közösségre lépnek. Ez magában foglalja az ordináció kölcsönös elismerését és az úrvacsora közös ünneplésének lehetőségét.”¹³

Ez először is egy jó előrelépés, mert relativizálja azt a rettenetes hasadást, mely 1529-ben Marburgban jött létre. A szolgálatok kölcsönös elismerése jelentős haladás az ökumenében, mert így a funkció van a középpontban. A németországi uniáltak egyházakban pedig, ahol ez a 19. század első felétől már régóta bevett gyakorlat, végre megvan a teológiai indoklás – és ez így van jól.

A keresztséggel és az úrvacsorával ellentétben azonban a szolgálat eltérő felfogására nem fordítottak kellő figyelmet. Azt is kérdezhetnénk, hogy az evangélikusoknál létezik-e egyáltalán a szolgálatnak teológiája. Luthernél ez egészen más a korai és a késői években – és az Ágostai Hitvallás (CA) inkább csak beszél a szolgálatról, mintsem teológiailag reflektál rá. Itt sürgősen ajánlatos lenne a további munka; ez azonban azt jelenti, hogy a református egyhá-

¹³ Vö. Leuenbergi Konkordia, §33.c).

zak számára vannak ezzel kapcsolatos olyan munkák, melyeket az egyházak részéről is ösztönözni kell.

Van-e már olyan teológiánk, amely a szolgálatokat a jelenre nézve is teológiailag kellően átgondolja, és segítséget nyújt a jelen feladataihoz?

Tekintettel az imént említett lelkészhiányra, kérdéses, hogy olyan embereket, akik nagyon rövid idejű teológiai képzésben részesültek, lehet-e főállású igehirdetői szolgálatra alkalmazni? És akkor van olyan, hogy felső papság és alsó papság („clerus maior” és „clerus minor”)? Németországban mi ebben még mindig nagyon bizonytalanok vagyunk...

6. Csalárd egység: De facto visszalépés a Limai Dokumentum ökumenéértelmezésében

Kilenc évvel a Leuenbergi Konkordia elfogadása után megszületett az úgynevezett Limai Dokumentum „Kereszttség, úrvacsora és lelkészi szolgálat” címmel, Az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházszervezet Bizottságának konvergencianyilatkozatai.

Itt tehát nem a protestáns ökumenéről van szó, hanem az Egyházak Világtanácsa ökumenéjéről – Limában még római katolikus küldöttek is jelen voltak. A cím és a tartalom azt sugallja, hogy az ökumenizmusban odáig jutottunk, hogy a kereszttség, az úrvacsora és a szolgálat tekintetében nagy mértékben azonos értelmezésre találhatunk. Most csak a szolgálat értelmezésének néhány szempontját emelem ki:

Számos, a Limai Dokumentumban található állítást mi, reformátusok könnyen elfogadhatunk – ezek sok helyütt jó megfogalmazások. Idézem az szolgálatról szóló 5. tételt:

A Szentlélek különféle és egymást kiegészítő ajándékokat ad a közösségnek. Ezek az egész nép közös javát szolgálják s a közösségen belül meg a világnak végzett szolgálat (service) cselekedeteiben nyilvánulnak meg. Lehetnek ezek az evangélium szóval és cselekedettel való közlésének adományai a gyógyítás, az imádság, a tanítás és tanulás, a szolgálat (serving), a vezetés és a követés, az ihlet és a látomás ajándékai. Minden tag kötelessége, hogy a közösség segítségével felfedezze, milyen adományokat kapott s felhasználja ezeket az egyház építésére és a világ szolgálatára (service), amelyben az egyház elküldetett.¹⁴

Csodálatos – csak ezt tudom mondani. Ez a szolgálatnak nem az ontológiai értelmezése! Az ajándékokból indul ki, a pneumatológiai megalapozás elvet az ajándékok sokféleségéhez – és minden a gyülekezet építésére irányul.

¹⁴ Kereszttség, úrvacsora, lelkészi szolgálat, 203.

Első pillantásra szinte még szebb, amikor a strukturált szolgálatokról van szó. Nem mintha én vagy a reformátusok nem ismerhetnénk magunkra ezekben a megfogalmazásokban. Igen, sok helyen. De: a római katolikus egyház is. Az is ismeri a strukturált szolgálatot – de a papi hivatást, azt mindig megkülönbözteti a többitől. Itt és sok más helyen is könnyen kimutatható, hogy az ökumenikusok Limában olyan szavakat találtak, amelyekben mindenki magára ismer, még akkor is, ha egyébként nagyon különbözően gondolkoznak. Szavakban egyetértés, a tartalomban összekülönbözés.

Számomra a Limai Dokumentum silány kompromisszum. Lehetővé teszi, hogy a római katolikus vagy az ortodox egyházak nagymértékben megtalálják a szolgálatértelmezésüket a szövegben – és látszólag a reformátusok is. Az ökumené itt azt jelenti: közeledés anélkül, hogy magad változnál. Csak deklarált közelség. Csak deklarált egység.

De a teológiai különbségek eltussolása egyáltalán nem tesz jót az egyháznak. Könnyen érthető tehát, hogy a Limai Dokumentumot – az egymást jól ismerő ökumenikusokon kívül – nem fogadták el igazán, még ha sokat is vitatkoztak róla. Mert ez a megközelítése az ökumenének kudarcra van ítélve.

A Leuenbergi Közösség a különbségekből indul ki, ezekről azonban Jézus Krisztus a kiengesztelődés történetén belül nem gondolja, hogy elválasztanak. Ez őszintébb. Örömmel elismerem, hogy az európai protestáns egyházak közösségének van még mit tennie, hogy a „különbségről” intenzívebben gondolkodjon. Ha mi, reformátusok másképp értjük a szolgálatot, mint például az evangélikusok, hogyan tudjuk egyszerre hangsúlyozni saját látásmódunk reális és helyes voltát, azaz megvallani, hogy a Szentírást olvasva nem értjük másként a szolgálatot, mint ahogyan tesszük – és ugyanakkor nem tagadni látásmódunk kontextuális és így relatív voltát?

Ezek olyan feladatok, amelyek a szolgálat megértéséhez éppúgy fontosak, mint más kulcskérdésekben.

De ez is azt jelenti, hogy újra és újra fel kell tennünk a kérdést, hogyan értjük a szolgálatot – és a válaszoknak, még ha időlegesek is, teológiai megalapozásra van szükségük. De ez a kérdés már az egyházi vezetésnek is szól. Szüksége van a teológiára és a teológiai tudományra, amely az „egyház funkciója”¹⁵ annak érdekében, hogy az adott egyház és általában az egyház a saját útját járja.

Németországban ez a szükséges együttműködés nem mindig nyilvánvaló. Vannak egyházak, amelyek úgy gondolják, hogy jól megvannak teológia nélkül is – és nagyrészt távol tartják magukat a teológiai konzultációtól. És vannak a teológiai tudományban munkálkodók közt is olyanok, akik számára meglehetősen kínos hely az egyház. Mindkét magatartás megkérdőjelezhető. Magyarországról most csak azt feltételezem, hogy az egyházi veze-

¹⁵ BARTH: *Kirchliche Dogmatik* I/1, 1.

tés és a teológiai tudomány között jó az együttműködés. Csodálkoznék, ha nem így lenne – de miért is ne lehetne csodálkozni?

7. Záró tézisek

Előadásom végén szeretném néhány záró tételben összefoglalni gondolataimat.

- ♦ A református teológiában az egyház formáját teológiai és nem csupán szervezeti kérdésként értelmezzük. Ide tartoznak az egyházi „szolgálatok” vagy „tisztviselések” is.
- ♦ Luther Mártontól megtanulhatjuk, hogy Isten megigazító és megszentelő cselekvését kell hangsúlyoznunk minden cselekvésünk előtt egyes emberként és az egyházban: egyedül általa élünk! Ez érvényes minden egyházi szolgálatra is.
- ♦ A gyülekezetet Isten ajándékokkal ajándékozta meg, amelyeket ezért „készségesen és örömmel”¹⁶ használunk.
- ♦ A református hagyományban kialakult a szolgálat strukturált felfogása, amely ezeknek a kapott ajándékoknak a gyülekezetben belüli, partneri együttműködésén alapul: az ajándék egyben feladat is. (Kálvin)
- ♦ A kollegiális együttműködés nemcsak egy gyülekezetben belül érvényesül, hanem meghatározza a különböző református gyülekezetek együttélését is. (Emden, 1571)
- ♦ Ez a kollegiális együttműködés egyszerre jelent kritikus magatartást a következetes kongregacionalizmussal éppúgy, mint a konzisztorializmus szolgalelkűséget ösztönző irányával szemben.
- ♦ A szolgálatok elismerése a Leuenbergi Közösségen belül nem csupán a saját (református) nézeteink kimondását jelenti, hanem azok megélését: mit jelent ma a helyünkön megélni szolgálat funkcionális dimenzióját? A jelen és a jövő feladatait megfontolva milyen változtatásokra van szükség?
- ♦ Ezért van szükségünk teológiára és teológiai gondolkodásra. Ennek a gondolkodásnak a megbecsülésére minden szinten szükségünk van – a gyülekezetben és az egyházban mindenütt –, nem utolsósorban az egyház vezetésében.
- ♦ Végso soron azonban más felekezetek szolgálatainak elismerése is feladat: egymást megismerni, és ezt a saját hitvallásunknak szóló kérdésként értelmezni. Soha ne adjuk fel az igazság keresését! De arra is figyeljünk, hogy az igazság nem nálunk található, hanem Annál, akiben a múlt és a jövő minden kincse megtalálható.

¹⁶ Heidelbergi Káté 55. kérdés-felelet.

- ♦ Erről az igazságról tanúskodni jó hír, és megörvendezteti azokat az embereket, akik készek egyházukat újra és újra reformálni.

(Fordította: Balog Margit)

Felhasznált irodalom

- ♦ BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik*, Band I/1, Zollikon Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1955.
- ♦ FREUDENBERG, M.–SILLER, A.: *Emder Synode 1571. Wesen und Wirkungen eines Grundtextes der Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- ♦ KÁLVIN, J.: Az efezusiakhoz írt levél magyarázata, in Bogárdi Szabó I. (szerk.): *Kálvin János A Galata, az efezusi, a filippi, a kolosséi és a thesszalonikai levelek magyarázata*, I. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2016, 149–278.
- ♦ KÁLVIN, J.: *Institutio Christianae Religionis, A keresztyén vallás rendszere (1559)*, II. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.
- ♦ LUTHER, M.: Prédikáció Wittenberg népének Invocavit utáni keddre, in Csepregi Z.–Fabiny T.–Ittész G.–Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 6. kötet, Prédikációk, Budapest, Luther Kiadó, 2005, 223–227.
- ♦ Teológiai nyilatkozat a Német Protestáns Egyház jelenlegi helyzetéről, in Juhász T.: 75 éves a Barmeri Teológiai Nyilatkozat, in *Református Szemle* 102 (2009/3), 336–339.
- ♦ Keresztség, úrvacsora, lelkeszi szolgálat (Limai dokumentum), *Theológiai Szemle* 29 (1986/4), 193–211.
- ♦ Leuenbergi Konkordia, elérhető: <https://www.leuenberg.eu/documents/>, letöltés dátuma: 2023. június 15.

Die Dienste in der Kirche – Reformierte Einsichten

1. Die *particula veri* an Luthers Invokavit-Predigten

Die Invokavit-Predigten Martin Luthers von 1522 können als Wendepunkt in seiner Ekklesiologie kaum überschätzt werden. Denn dort hat sich die geschichtlich bedeutsame Unterscheidung zwischen lutherischer und reformierter Kirchenpraxis ergeben – mit Folgen, die heute in beinahe jeder evangelischen Kirche zu sehen sind. Anders als die meisten lutherischen Theologen halte ich die Invokavit-Predigten nicht nur für einen Höhepunkt, sondern auch für einen fatalen Irrtum Luthers. Beides. Dazu gleich mehr.

Luther befand sich vom Mai 1521 bis zum März 1522 aus Sicherheitsgründen auf der Wartburg. In Wittenberg verfasste Andreas Bodenstein zu Karlstadt im Januar 1522 die Flugschrift „Vom Abtun der Bilder“, in der er für eine geordnete Bilderbeseitigung eintritt – sie seien ein Verstoß gegen das Bilderverbot. Dabei wurde er von weiten Teilen der Stadt, auch von Melancthon, unterstützt. Aber er löste damit den Bildersturm in der Wittenberger Pfarrkirche aus. Der Kurfürst versuchte, Ordnung wiederherzustellen, aber Karlstadt widersetzte sich heftig und durfte nicht mehr predigen: Sein Einfluss auf die Bevölkerung sollte eingedämmt werden.

Das ruft jetzt Luther auf den Plan. In seinen Invokavit-Predigten vertritt er einerseits seine Führungsrolle und drängt Karlstadt auch universitär (mit Pressezensur) an den Rand. Vor allem aber wehrt sich Luther theologisch gegen die Kirchenreformen. Ich zitiere aus den Invokavit-Predigten:

Aus diesem allen sollt ihr nun merken, dass kein äußerliches Ding dem Glauben schaden mag, noch irgendeinen Nachteil zufügen könne; alleine darauf muß man Achtung haben, dass das Herz nicht an äußerlichen Dingen hange noch sich darauf wage. Solches müssen wir predigen und sagen und das Wort (wie gehört) wirken lassen.¹

Luther unterscheidet zwischen den äußerlichen Dingen und dem Glauben. Der Glaube an den Freispruch ist das Zentrum. Davon muss das Äu-

¹ LUTHER: Acht Sermonen, 54.

ßerliche unterschieden werden– auch die kirchlichen Reformen. Er hält sie zwar nicht grundsätzlich für falsch, aber es gebe in Wittenberg Schwache, die diese Unterscheidung zwischen dem Äußerlichen und dem Glauben nicht machen könnten. Und dann könnten Kirchenreformen so verstanden werden, als bestünde das Entscheidende an der evangelischen Bewegung darin, dass die Kirchen sich verändern. Und das würde bedeuten, dass der Glaube daran hinge, dass Bilder aus den Kirchen entfernt werden. Das aber macht den Glauben zu einer äußerlichen Sache.

Die Wirkungsgeschichte dieser Predigten kann kaum überschätzt werden. Bis heute unterscheiden sich die lutherischen und die römisch-katholischen Kirchen oft fast gar nicht. Aber nicht nur die äußere Gestalt der Kirchengebäude, auch die problematische Auslegung von CA VII, nach der nur die Sakramentsverwaltung und die rechte Lehre entscheidende Kennzeichen der Kirche sind, bis hin zur theologischen Weigerung einiger lutherischer Kirchen, in der nationalsozialistischen Zeit in Deutschland Kriterien für die Kirchengestaltung aufstellen zu können, gehören zur Wirkung dieser Predigten Luthers aus dem Jahre 1522.

Und in der Tat hat die reformierte Theologie eine Alternative anzubieten. Aber es wäre vermessen, hier nur Kritik anzubringen. Denn mir liegt daran, eine bei Luther bis ins Extrem gesteigerte und dadurch problematisch werdende Begründung nicht als solche zu verachten.

Denn was fragt Luther? Er fragt nach Voraussetzung und Folge. Zentrum ist die Botschaft von der Freisprechung des Sünders. Gottes Handeln ist die Mitte, und nicht unser Tun. Und wir dürfen das Gestalten unserer Kirche nicht mit dem Tun Gottes identifizieren. Indem Luther hier differenziert, können wir von ihm lernen. Hier haben wir Reformierte eine durchaus erkennbare Schlagseite. Wir haben in unseren Kirchen manchmal die Betonung der Heiligung so weit getrieben, dass wir unser Handeln zum Kennzeichen des Reformiert-Seins machten. Hier nicht oder doch zu wenig zu unterscheiden, ist eine Gefahr. Und deshalb tut es uns gut, auch auf Luther zu hören, ohne ihm ganz Recht geben zu können.

2. Funktionale kollegiale Vielfalt. Das gegliederte Amtsverständnis in der einzelnen Gemeinde nach Johannes Calvin

Die entscheidende Frage für Calvin in seiner Reformation war nicht die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen. Auch nicht die Heiligung und auch nicht die Prädestinationslehre. Sondern alle diese Punkte reflektieren Calvins Überlegungen zur Gestaltwerdung der Gemeinde. Die Kirche, so Calvin,

ist sichtbare Kirche. Und die Frage, wie sie lebt, wie sie ihrem Zweck am besten nachkommt, bestimmt Calvins Wirken und Schreiben. Der Zweck der Kirche besteht darin, dass Gott sie gebrauchen will, die Menschen zur Gemeinschaft mit Jesus Christus einzuladen und in dieser Gemeinschaft zu erhalten.²

Luther hatte befürchtet, dass durch die Ordnung der Kirche Menschen in ihrem Glauben belastet werden. Calvin hält dem entgegen, dass eine Gemeinschaft Strukturen benötigt. Anders als Luther, der vom Gewissen des Einzelnen ausgeht, argumentiert Calvin von der Kirche als Gemeinschaft aus. Die Strukturen und Ordnungen dürfen – und hierin erweist sich Calvin als Schüler Luthers – die Gewissen nicht binden und also nicht als heilsnotwendig verstanden werden und sie dürfen nicht der Verehrung Gottes selber dienen; die Frömmigkeit darf nicht auf ihnen beruhen.³

Johannes Calvins Blick auf die Kirche geht ganz von der Gemeinde aus. Und jede Gemeinde, sei es die in Genf oder die in Debrecen, ist ganz Kirche. Sie ist nicht angewiesen auf einen irdischen Leiter außerhalb, auf keinen Papst und keinen Bischof, um Kirche zu sein. Aber zugleich ist die Kirche in Genf nicht die ganze Kirche, sondern nur ein kleiner Teil des Leibes Christi. Calvin hat hier durchaus Impulse in die Ökumene hinein gesetzt; ihm lag aber nicht an dem Aufbau oder an der Struktur einer überörtlichen Kirche. Das werden wir dann im nächsten Punkt bedenken.

Wozu ist die Kirche da? Calvins Antwort: Sie ist nicht für sich selbst da, sondern sie ist von Gott erwählt, um Menschen zur Gemeinschaft mit Christus einzuladen und zu erhalten. Das führt sehr schnell zu der Überlegung, wie die Kirche diesem Auftrag am ehesten entsprechen kann. Natürlich kann das nicht ein für alle Mal und für alle Gemeinden gleich beantwortet werden, sondern es bedarf immer wieder je neuer Überlegungen. Dabei sieht Calvin vier Aufgaben als wesentlich an: Die Verkündigung des Wortes Gottes und die damit verbundene Feier der Sakramente, die christliche Bildung (Lehre), die Leitung einschließlich der Seelsorge und die Diakonie. Aber diese Aufgaben können nach Calvin nicht von einer einzelnen Person ausgeübt werden, weshalb Calvin seine Lehre vom vierfachen bzw. dreifachen Dienst (der Begriff passt besser als „Amt“) entwickelt und zum wesentlichen Bestandteil seines Verständnisses der Gestalt der Gemeinde macht: Der für die Verkündigung und die Sakramente zuständige Pastor, der mit der christlichen Bildung beauftragte Lehrer, der Presbyter oder Kirchenälteste, der für die Seelsorge in den Bezirken zuständig ist und zusammen mit Pastoren und Lehrern die Kirchenleitung bildet und die Diakone, die in verschiedener Hinsicht im

² Vgl. die Überschrift zum IV. Buch der *Institutio* Calvins.

³ Vgl. CALVIN: *Institutio* IV,10,29.

Bereich der Fürsorge tätig sind. Diese Aufteilung der Dienste ist für Calvin wichtig, weil die Gaben unterschiedlich verteilt sind. So formuliert Calvin:

Denn wenn es auch die Sache aller Hirten ist, zu lehren, so gibt es doch, damit die Gesundheit der Lehre aufrechterhalten werde, eine besondere Gabe der Schriftauslegung, und wirklich wird einer ein Lehrer sein können, ohne doch für das Predigen tauglich zu sein.⁴

Das Vorhandensein dieser sehr unterschiedlichen Gaben liegt begründet im Reichtum des Heiligen Geistes, der die Kirche Jesu Christi beschenkt – und so hat

die ganze Gemeinschaft der Gläubigen, die doch mit einer vielfachen Mannigfaltigkeit von Gaben ausgerüstet ist, einen viel reicheren und völligeren Schatz himmlischer Weisheit zum Geschenk erhalten ... als jeder einzelne für sich allein⁵.

Das verlangt nun danach, dass die begabten Christenmenschen „all die Wohltaten, die ihnen Gott gewährt, gegenseitig einander mitteilen“.⁶ Darin besteht die Gemeinschaft – nicht in Uniformität, sondern so kommt nach Calvin „die Einheit in der Kirche zustande, so wie in der Musik mannigfaltige Töne eine süße Melodie zustande bringen“.⁷

Wenn wir heute in unseren Gemeinden nach den Ämtern oder Diensten fragen, so haben wir selber zu überlegen und auch zu entscheiden, was gegenwärtig wichtig und nötig ist. Und die Autorität Johannes Calvins reicht auch nicht aus, um ihm gleichsam automatisch zu folgen. Aber das Gebot „Du sollst Vater und Mutter ehren“ verlangt es von der Kirche, sich auch unseren Vätern und Müttern im Glauben zuzuwenden, sie zu kennen und sie für ihre Relevanz heute zu befragen.

Deshalb stelle ich einige Fragen, die von der deutschen Wirklichkeit in unseren Kirchen herkommen und nicht beanspruchen, ungarische Realitäten im Blick zu haben. In Ungarn ist das bestimmt ganz anders als in Deutschland.

Wenn in der deutschen Kirche vom „Amt“ gesprochen wird, meinen wir fast immer nur das Amt des Predigers oder der Predigerin? Warum wird nicht in gleichem Atemzug von den anderen gesprochen?

Pastoren und Pastorinnen werden im Unterschied zu den anderen Ämtern auf Dauer gewählt – und nicht pro loco et pro tempore. Wieso gibt es hier solch ein Ungleichgewicht zu den anderen Ämtern?

⁴ CALVIN: Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, 165.

⁵ CALVIN: *Institutio* IV,8,11.

⁶ CALVIN: *Institutio* IV,1,3.

⁷ CALVIN: Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, 163.

Die Ordination wird in Deutschland von der Installation unterschieden: Das führt dazu, dass die Ordination von Pastoren und Pastorinnen doch irgendwie so etwas wie eine Weihe ist. Ist das nicht problematisch?

Wir haben in Deutschland nach meiner Beobachtung, auch in den reformierten Gemeinden, immer schwächere Presbyterien. Sie sind oft nicht in der Lage, eine geistliche Verantwortung zu übernehmen. Sie beschäftigen sich dann oft nur mit finanziellen Angelegenheiten, aber nicht mit Inhalten. Aber geistliche Leistung braucht auch in der Gemeinde geistliche Bildung, Lehre.

3. Das kollegiale Miteinander der Gemeinden nach Emden 1571: presbyterial-synodal

Im letzten Jahr wurde in Deutschland der Emdener Synode von 1571 gedacht – 450 Jahre war es her, dass in Emden in Ostfriesland Vertreter der niederländischen Flüchtlingsgemeinden zusammenkamen, um gemeinsam zu überlegen, wie die „Gemeinden unter dem Kreuz“ in sinnvoller Weise je für sich und zugleich gemeinsam als Christi Leib leben können. Das Ergebnis – aufbauend auf anderen Überlegungen – war das presbyterial-synodale Kirchenverständnis.

Bevor wir darauf etwas genauer eingehen, muss zunächst bedacht werden, dass wir es hier mit einem Kirchentypus zu tun haben, bei dem die Kirche unabhängig vom Staat existiert. Das kann Gleichgültigkeit oder auch Feindseligkeit der Obrigkeit bedeuten (so war es hier), aber jedenfalls Unabhängigkeit. Es gab in den Gemeinden, die hier zusammenkamen, keine staatliche Herrschaft, die die Reformation eingeführt hätte – kein Fürst wie bei Luther und auch kein Bocskai István, Bethlen Gábor oder I. Rákóczi György.

Beide Formen, die Reformation „von unten“ wie die Reformation von „oben“, haben die reformierten Kirchen geprägt – und in Ungarn wird man gar nicht so genau sagen können, zu welchem Typus die Reformation gehörte, weil sie einerseits von den Fürsten herkam und sich andererseits gegen die habsburgische Herrschaft wendete. Was jedenfalls wichtig ist: In der reformierten Tradition gibt es immer einen Zug dieses Verständnisses der Unabhängigkeit von der Obrigkeit. Das gehört irgendwie immer in die reformierte DNA hinein. Calvin jedenfalls hat versucht, die Kirche mit eigener Leitung zu denken, auch weil er wusste, dass die Obrigkeit sich verändern und für die Kirche ungünstig werden kann.

Der Grundsatz der Emders Synode lautet:

Keine Gemeinde soll über andere Gemeinden, kein Pastor über andere Pastoren, kein Ältester über andere Älteste, kein Diakon über andere Diakone Vorrang haben oder Herrschaft beanspruchen. Sie sollen lieber dem geringsten Verdacht und jeder Gelegenheit dazu aus dem Weg gehen.⁸

Das bedeutet, dass es keine „höhere“ Instanz im kirchlichen Leben gibt – weder lokal noch regional noch national. Die Gesamtheit der Gemeinden sammelt sich in Klassen (das sind mehrere Gemeinden in einem Umfeld), Provinzsynoden und die Generalsynode. Für das Miteinander heißt das:

Wenn in einer Gemeinde der Classis etwas geschieht, was durch ihr Konsistorium nicht beigelegt werden kann, wird das auf der Versammlung der Classis behandelt und entschieden. Sodann kann man bei der Provinzsynode Berufung einlegen.⁹

In dieser Vorstellung ist ein personales Verständnis von Kirche zu sehen: Menschen sind dort versammelt, die Entscheidungen zu treffen haben; die territoriale Dimension ist erkennbar, aber nicht grundlegend. Es ist also kein prinzipielles Parochialsystem wie in der römisch-katholischen Kirche, die von oben nach unten denkt. Eher ein Gefüge, das von unten, von der konkreten Gemeinde her lebt. Es bedeutet aber eben auch, dass die Emders Synode um die Gefahr des Kongregationalismus gewusst hat. Man wird vielleicht sogar sagen müssen – auch in Kenntnis der reformierten Tradition – dass die Gefahr des Kongregationalismus, des Denkens allein im Horizont der eigenen Ortsgemeinde, den Reformierten naheliegt, vielleicht sogar der reformierten Ekklesiologie inhärent ist.

Ein Beispiel nur aus Deutschland: Wir gehen im Moment auf einen Pfarrermangel zu; in den nächsten 15 Jahren werden mehr als 50 Prozent aller Pastoren und Pastorinnen in den Ruhestand gehen. Und es kommt sehr wenig an Nachwuchs nach. Der zukünftige Pfarrermangel ist eine deutliche Anfrage an das presbyterial-synodale System, das die Pfarrstellen nicht von oben bestimmt. Ich kenne die Situation in Ungarn zu wenig, aber in Deutschland ist auch in reformierten Gemeinden das Denken um den eigenen Kirchturm herum sehr verbreitet. Und das ist nicht gut. Aber sollten wir deshalb eine obrigkeitlich dominierte Kirche wollen? Das sei ferne!

⁸ Zitiert nach FREUDENBERG–SILLER: Emders Synode 1571, 71.

⁹ AaO., 85.

4. Keine Herrschaft der einen über die anderen: Das kritische Potential der Barmer Theologischen Erklärung

Die Barmer Theologische Erklärung – wir springen jetzt vom 16. ins 20. Jahrhundert – ist ein Meilenstein für die deutsche evangelische Kirche. Der Nationalsozialismus hatte auch in den Kirchen Einzug gehalten – und bestimmte mit seinem Führerprinzip auch viele evangelische Christenmenschen. Ein Reichsbischof wurde 1933 eingeführt – und er hatte weitreichende Befugnisse. Ziel der „Deutschen Christen“ war es, eine hierarchische evangelische Kirche zu schaffen, in der Gehorsam und nicht Mündigkeit das Denken der Christen und Christinnen bestimmen sollte.

Die Barmer Theologische Erklärung, das Gründungsbekenntnis der Bekennenden Kirche in Deutschland, hat hier versucht, einen Gegenakzent zu setzen. Wie Sie vermutlich wissen, ist Karl Barth der Hauptverfasser der Barmer Theologischen Erklärung. Und, wie Sie alle wissen – Karl Barth war reformiert. Und deshalb trägt das Verständnis der Kirche in den Thesen III und IV auch deutliche reformierte Züge.

Die These III betont, dass auch die Gestalt der Kirche theologische Relevanz hat, weil die Kirche auch

mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen [hat], dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.¹⁰

Und unsere Thematik wird besonders in These IV behandelt:

Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen.¹¹

Sie merken, dass die Formulierung der Emdener Synode im Hintergrund steht. Aber hier ist die Akzentsetzung nicht die Kritik am Kongregationalismus, sondern eher die am Konsistorialismus. Die evangelische Kirche ist an vielen Stellen über viele Jahre und Jahrhunderte hinweg eine Staatskirche gewesen. Das hatte eine besondere Nähe der Kirche zum Staat zur Folge – und

¹⁰ Zitiert nach PLASGER–FREUDENBERG: Reformierte Bekenntnisschriften, 243.

¹¹ AaO., 244.

im 1. Weltkrieg wurde der Kriegsteilnahme theologisch legitimiert: „Gott mit uns“ stand auf deutschen Koppelschlössern.

Hier übt Barmen Kritik. Leitung ist immer geistliche Leitung. Und es kann keine kirchlichen Herrscher geben, sondern das reformierte Verständnis von Kirche atmet Demokratie, auch wenn es nicht mit Demokratie zu identifizieren ist. Der Konsistorialismus, ein Verständnis der Kirche von oben, ist eine jeder Territorialreformation innewohnende Gefahr. Und solch ein Denken fördert Untertanengeist. Wenn wir aber mit dem Heidelberger Katechismus bekennen, dass wir nicht uns und auch keinem anderen Menschen gehören, sondern alleine Jesus Christus, atmet das Freiheit. Aber Freiheit bedeutet immer auch Verantwortung. Und Freiheit aller bedeutet auch Verantwortung aller.

Hier ist die Frage nach geistlicher Mündigkeit zu stellen. In Deutschland haben wir damit ein großes Problem. Zunehmend sind Christen und Christinnen nicht in der Lage, grundlegende Einsichten des Glaubens zu artikulieren. Und wir merken auch, dass z.B. Glaubenskurse verhältnismäßig wenig Menschen erreichen (ich halte sie aber dennoch für wichtig!). Der Konfirmandenunterricht ist in Deutschland kaum in der Lage, hier zu helfen – er wird immer niedrigschwelliger. Ist das ein guter Weg? Ich bezweifle das. Aber ich habe auch keine fertige Lösung. Ich sehe nur, dass unsere Gemeinden theologische Bildung brauchen. Die Theologie gehört nicht allein an die Fakultäten, sondern in die Kirchen. In die Gemeinden. Und die Universitätstheologie muss in der Lage sein, auch so zu formulieren, dass die Kirche Theologie versteht.

5. Versöhnte Verschiedenheit: Die innerevangelische Ökumene nach Leuenberg

1973, vor 49 Jahren also, wurde auf dem Leuenberg in der Nähe von Basel die Leuenberger Konkordie verabschiedet – und auch die ungarische reformierte Kirche gehört zur Leuenberger Kirchengemeinschaft, die jetzt „Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa“ heißt.

Mit der Leuenberger Konkordie wird die Kirchengemeinschaft zwischen Reformierten, Unierten und Lutheranern erklärt – die jeweils unterschiedlichen Verständnisse bei Taufe, Abendmahl und Amt sind nicht mehr kirchentrennend zu verstehen. Und der Grund besteht darin, dass die Kirche Leib Jesu Christi und also von Jesus Christus her zu verstehen ist. Weil er Gastgeber beim Abendmahl ist, sind die jeweiligen Abendmahlslehren sekundär.

Die eigene Konfession ist eben nur eine Perspektive, neben der andere stehen können (das übrigens ist eigentlich für reformierte Theologie nichts

grundlegend Neues, weil die Kontextualität aufgrund der gar nicht unformen reformierten Welt immer schon mitgegeben ist).

Zum Amtsverständnis heißt es in der Leuenberger Konkordie: Die unterzeichnenden Kirchen „gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Das schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration ein.“¹²

Zunächst einmal ist das eine gute Entwicklung, weil die unsägliche Spaltung, die 1529 in Marburg entstanden ist, so relativiert wird. Die gegenseitige Anerkennung der Ämter ist ein großer ökumenischer Fortschritt, weil damit die Funktion im Mittelpunkt steht. Und in den unierten Kirchen in Deutschland, in der seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts diese Praxis längst üblich war, wird damit endlich eine theologische Begründung geliefert – und das ist gut so.

Anders als bei Taufe und Abendmahl ist aber das unterschiedliche Verständnis des Amtes nicht ausreichend in den Blick genommen. Nun kann man fragen, ob es lutherischerseits überhaupt so etwas wie eine Theologie des Amtes gibt. Bei Luther selber ist das in den frühen und späten Jahren durchaus unterschiedlich – und die CA konstatiert das Amt eher als dass es dies theologisch reflektiert. Hier wäre die Weiterarbeit dringend angeraten; das bedeutet aber, dass es für die reformierten Kirchen Ausarbeitungen in dieser Hinsicht gibt, die auch seitens der Kirchen angeregt werden müssten.

Haben wir schon eine Theologie, die die Dienste auch in der Gegenwart ausreichend theologisch bedenkt und für die Herausforderungen der Gegenwart Hilfestellungen bietet?

Angesichts des eben genannten Pfarrermangels ist zu fragen, ob Menschen, die eine sehr kurze theologische Ausbildung gemacht haben, in den hauptamtlichen Dienst der Verkündigung eingesetzt werden können? Aber gibt es dann so etwas wie einen „clerus maior“ und einen „clerus minor“? Wir sind in Deutschland da noch sehr unsicher ...

6. Unehrliche Einheit: Der faktische Rückschritt im Ökumeneverständnis der Lima-Erklärung

Neun Jahre nach Verabschiedung der Leuenberger Konkordie entstand die sogenannte Lima-Erklärung mit dem Titel: „Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen“.

¹² AaO., 256.

Es handelt sich hier also nicht um die innerevangelische Ökumene, sondern um die Ökumene des Ökumenischen Rates – und sogar römisch-katholische Vertreter waren in Lima zugegen. Der Titel und der Inhalt suggerieren, dass wir ökumenisch so weit sind, dass im Blick auf Taufe, Abendmahl und Amt ein weitgehend gleiches Verständnis zu finden ist. Ich nehme jetzt nur einmal einige Aspekte des Amtsverständnisses auf:

Viele der im Lima-Dokument enthaltenen Aussagen können wir Reformierte mühelos unterschreiben – sie sind an vielen Stellen gute Formulierungen. Ich zitiere einmal These 5 zum Amt:

Der Heilige Geist verleiht der Gemeinde verschiedene und einander ergänzende Gaben. Sie werden für das gemeinsame Wohl des ganzen Volkes gegeben und äußern sich in Werken des Dienstes innerhalb der Gemeinschaft und an der Welt. Es mögen Gaben sein, das Evangelium in Wort und Tat mitzuteilen, Gaben der Heilung, Gaben des Betens, Gaben des Lehrens und Lernens, Gaben des Dienens, Gaben des Leitens und des Geleitetwerdens, Gaben der Inspiration und Vision. Alle Glieder sind berufen, mit Hilfe der Gemeinschaft die Gaben zu entdecken, die sie empfangen haben, und sie für die Auferbauung der Kirche und den Dienst an der Welt zu gebrauchen, in die die Kirche gesandt ist.¹³

Wunderbar – kann ich da nur sagen. Kein ontologisches Verständnis des Amtes! Es wird von den Gaben ausgegangen, die pneumatologische Begründung führt zur Vielfalt der Gaben – und alles ist auf die Auferbauung der Gemeinde ausgerichtet.

Und auf den ersten Blick ist es fast noch schöner, wenn vom gegliederten Amt die Rede ist. Und jetzt ist es nicht so, als könnte ich mich oder könnten die Reformierten sich in diesen Formulierungen gar nicht wiederfinden. Ja, wir können das an vielen Stellen. Aber: Auch die römisch-katholische Kirche kann das. Auch sie kennt das gegliederte Amt – aber es ist immer das Pries-teramt, das noch einmal differenziert wird. Es ist hier und an vielen anderen Stellen leicht nachzuweisen, dass die Ökumeniker in Lima Worte gefunden haben, in denen sich alle wiederfinden können, auch wenn sie sehr unterschiedliche Vorstellungen haben. Konsens in den Worten, Dissens in der Sache.

Für mich ist das Lima-Dokument ein fauler Kompromiss. Er ermöglicht es, dass sich die römisch-katholische Kirche oder auch die orthodoxen Kirchen mit ihrem Amtsverständnis weitgehend im Text wiederfinden können – und scheinbar die Reformierten auch. Ökumene heißt hier: Annäherung ohne eigene Veränderung. Behauptete Nähe. Behauptete Einheit.

Theologische Differenzen zu überspielen tut der Kirche aber gar nicht gut. Es ist deshalb sehr leicht nachvollziehbar, dass die Lima-Erklärung – abge-

¹³ Taufe, Eucharistie und Amt.

sehen von sich gut kennenden Ökumenikern – keine wirkliche Rezeption erfahren hat, auch wenn sie viel diskutiert wurde. Denn dieser ökumenische Ansatz ist zum Scheitern verurteilt.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft geht aus von der Verschiedenheit, die aber innerhalb der Versöhnungsgeschichte Jesu Christi nicht trennend zu verstehen sind. Das ist ehrlicher. Ich gebe gerne zu, dass auch die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa noch Aufgaben vor sich hat, über die „Verschiedenheit“ intensiver nachzudenken. Wenn wir Reformierte ein anderes Verständnis des Dienstes haben als etwa die Lutheraner: Wie können wir gleichzeitig die Wahrheit und Richtigkeit unserer eigenen Sicht betonen, also bekennen, dass aus der Lektüre der heiligen Schrift wir nicht anders das Amt verstehen können als wir es tun – und gleichzeitig unseren kontextuellen und damit relativen Blick nicht verneinen?

Das sind Herausforderungen, die für das Verständnis des Amtes ebenso Relevanz haben wie für andere zentrale Themen.

Aber auch dies bedeutet, dass wir die Frage nach dem eigenen Verständnis des Amtes immer wieder neu zu stellen haben – und Antworten, auch wenn sie vorläufig sind, brauchen theologische Fundierung. Das ist aber auch schon eine Frage an die Kirchenleitung. Sie braucht die Theologie und die theologische Wissenschaft, die ja eine „Funktion der Kirche“¹⁴ ist, um den Weg für die eigene Kirche und damit die Kirche generell zu gehen.

In Deutschland ist diese notwendige Zusammenarbeit nicht immer klar. Es gibt Kirchen, die meinen, gut ohne Theologie auszukommen – und sie halten weitgehend Distanz zu theologischer Beratung. Und es gibt Kollegen und Kolleginnen in der theologischen Wissenschaft, für die Kirche eher ein peinlicher Ort ist. Beide Haltungen sind problematisch. Und ich gehe für Ungarn jetzt einfach mal davon aus, dass hier ein nur gutes Miteinander von Kirchenleitung und theologischer Wissenschaft herrscht. Alles andere würde mich wundern – aber: Wundern darf man sich ja.

7. Schlussthesen

Am Ende meines Vortrags möchte ich gerne in wenigen Schlussthesen meine Gedanken kurz bündeln.

- ♦ Zur reformierten Theologie gehört es, die Gestalt von Kirche theologisch und nicht nur organisatorisch zu reflektieren. Dazu gehören auch die „Dienste“ oder „Ämter“ in der Kirche.
- ♦ Von Martin Luther ist zu lernen, dass das rechtfertigende und heiligende Handeln Gottes vor all unserem Handeln als Einzelne und in der Kirche zu

¹⁴ BARTH: *Kirchliche Dogmatik* I/1,1.

betonen ist: Von ihm leben wir allein! Das gilt auch für alle Dienste in der Kirche.

- ♦ Die Gemeinde ist von Gott mit Gaben beschenkt worden, die deshalb auch „willig und mit Freuden“¹⁵ eingesetzt werden.
- ♦ In der reformierten Tradition hat sich das gegliederte Amtsverständnis entwickelt, das vom kollegialen Miteinander dieser geschenkten Gaben in der Gemeinde ausgeht: Gaben sind zugleich Aufgaben. (J. Calvin)
- ♦ Das kollegiale Miteinander gilt nicht nur innerhalb einer Gemeinde, sondern soll auch das Miteinander verschiedener reformierter Gemeinden bestimmen. (Emden 1571)
- ♦ Dieses kollegiale Miteinander bedeutet gleichzeitig eine kritische Haltung gegenüber einem konsequenten Kongregationalismus wie einer das Untertanensein fordernden Richtung des Konsistorialismus.
- ♦ Die Anerkennung der Ämter innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft bedeutet nicht, die eigene (reformierte) Sicht einfach nur zu konstatieren, sondern zu leben: Was bedeutet es heute, die funktionelle Dimension des Amtes vor Ort zu leben? Welche Veränderungen muss es geben, damit die Herausforderungen in Gegenwart und Zukunft bedacht werden?
- ♦ Wir brauchen deshalb Theologie und theologische Reflexion. Die Wertschätzung dieser Reflexion brauchen wir auf allen Ebenen – in der Gemeinde und an allen Orten in unserer Kirche – nicht zuletzt bei der Leitung der Kirche.
- ♦ Letztlich aber steht die Anerkennung der Ämter anderer Konfessionen als Aufforderung da, sich kennen zu lernen und sie als Anfrage an das eigene Bekenntnis verstehen zu wollen. Geben Sie die Frage nach der Wahrheit nie auf! Aber achten Sie auch darauf, dass die Wahrheit nicht bei Ihnen zu finden ist, sondern bei dem, in dem alle Schätze der Vergangenheit und der Zukunft zu finden sind.
- ♦ Diese Wahrheit zu bezeugen ist eine gute Botschaft und macht frohe Menschen, die bereit sind, ihre Kirche immer wieder zu reformieren.

Bibliographie

- ♦ BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik*, Band I/1, Zollikon Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1955.
- ♦ CALVIN, J.: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1938.

¹⁵ Heidelberger Katechismus 55, zitiert nach: PLASGER–FREUDENBERG: Reformierte Bekenntnisschriften, 166.

- ♦ CALVIN, J.: Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, in Weber, O. (Hg.): *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift*, Band 17, Die kleinen Paulinischen Briefe, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1963.
- ♦ FREUDENBERG, M.–SILLER, A.: *Emder Synode 1571. Wesen und Wirkungen eines Grundtextes der Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- ♦ LUTHER, M.: Acht Sermonen, in ders.: *Ausgewählte Werke*, Band 4, Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister, München, Chr. Kaiser Verlag, ²1937.
- ♦ PLASGER, G.–FREUDENBERG, M. (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- ♦ *Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-dokument“)*, Frankfurt am Main–Paderborn, Otto Lembeck–Bonifatius-Druckerei, 1982, https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/FO1982_111_ge.pdf

Ha megszólal a kakas Egy szepulkrális szimbólum lehetséges jelentései

1. Egy tanúskodó bronzkakas – Felvezetés

Egy Kiosz szigetén felfedezett, Kr. e. 2. századból való síremléken egy idős, hetvenhét éves, magát parasztnak (γεωργός)¹ nevező férfi sírszövegét olvashatjuk. Az idős parasztember pihenésként, nyugalomként, felüdülésként beszél a maga haláláról. Halottként ἀναπαυόμενος, azaz nyugalomra lelt, akárcsak a Jelenések könyvében azok a boldogok, akik az Úrban, azaz Jézusban halnak meg, *mert megnyugszanak fáradozásaiktól* (ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, Jel 14,13). A szöveg azonban nem csupán ezért, vagy elsősorban nem ezért érdekes. A görög sírszövegek ugyanis gyakran beszélnek arról, hogy a halál – rendszerint édes, mély vagy hoszszú álmoként megjelenítve – a gondtalanságot, nyugalmat, pihenést, az élet terheitől, a mindennapi bosszúságoktól való megszabadulást jelenti.² Igazán érdekessé, különlegessé és egyúttal unikálissá az teszi, hogy a szöveg említést tesz egy bronzkakasról, melyet a síremlékre helyeztek. Ismerkedjünk meg a sírfelirattal.

[εἴ σοι] μὴ βαρὺ τοῦτο παραστείχοντι πυθέσθ[αι,]
[ἴσθι μ]ε Νικίεω παῖδα ἀναπαυόμενον
[....]να· ζωὴν δὲ ἔλιπον γηραιός, ὀδῖτα,
[ἐνδε]κα πληρώσας ἐβδομάδας βιότου·
[ἰδρυθεῖς] δὲ ἐπ’ ἐμῷ τύμβῳι χάλκειος ἀλέκτ[ωρ]
[μάρτυ]ς ἐφέστηκεν σῶφρονος ἀγρυπνίης·
[ἦα μὲ]ν ἐκ προγόνων ἀγαθῶν ἐπὶ πολλὰ γεωργό[ς·]
[νῦν δ’ εἶπ]ας χαίρειν μνήσαι ὁδοιπορίης.³

*Ha nem esik nehezedre megtudni, neked, ki erre lépsz el,
tudd hát meg: Nikiász fia pihen itt.
Öregen hagytam el az életet, vándor:
tizenegyszer hét évet töltöttem be.
A síromra állított bronzkakas
tanúként áll itt: a bölcs éberség tanúja.
Tisztes ősoktól származom, ki parasztként élte le életét.
Most pedig mondd: „légy üdvöz!” – és folytasd utatad, vándor.*

¹ A szó fordítható gazdaembernek is.

² LEDÁN: A halál mint álom, 241–243.

³ ROBERT: Épigramme de Chios, 282–291.

Szövegünk szerint a kakas tanú. Tanúja a hosszú életű és immár a síron túli nyugalmat élvező parasztember bölcs éberségének (μάρτυς σόφρονος ἀγρυπνίης). Miért tarthatta vajon fontosnak ez a kioszi idős parasztember, hogy a síremlékére kakast állíttasson? És mit jelenthet az enigmatikus megfogalmazás, hogy ti. a kakas a bölcs éberség tanúja, amit nemigen érthetünk másként, mint úgy, hogy a sírra állított kakas nem általában a bölcs éberségről, hanem éppen a sírban nyugvó bölcs éberségéről tanúskodik? Lehetséges persze ennek egy „földhözragadt” – mondjuk így – „realisztikus” értelmezése. Eszerint ez a késő öregkort megérő paraszt egész életében korán, vagyis kaskukorékoláskor kelt, kemény munkában, szüntelen fáradkozásban telt az élete, a minden hajnalban megszólaló kakas pedig folyton arra emlékeztette, hogy nincs idő a semmittevésre. Az sem zárható ki, hogy a kakas azért került a síremlékre, mert, szemben az új hajnalt jelző szárnyassal, a síremléken álló néma bronzkakas már nem képes megzavarni a halott örök pihenését. Ébresztőből az álom őre lett. Csakhogy a parasztok nem csupán korán keltek, hanem korán is kellett kelniük. Semmi különleges, következésképpen semmi dicsekvésre okot adó nincs abban, hogy Nikiász fia korán kelt, és korán látott a munkához. Miért lenne bölcs éberség/virrasztás az, hogy azt tette, amit minden parasztember tett? Minden okunk megvan hát arra, hogy ne elégedjünk meg ezzel a „realisztikus”, magától értetődő, önmagát szinte felkínáló értelmezéssel. Tanulmányunkban megpróbáljuk megszólaltatni ezt a bronzkakast, azaz megkísérlünk más, plauzibilis magyarázatokkal szolgálni arra nézve, hogy miért állhatott a kakas ezen a kioszi síremléken, és mit jelenthet az, hogy a bölcs éberség tanújaként állt ott. Tesszük ezt úgy, hogy megvizsgáljuk: milyen szimbolikát hordoz a kakas az ókori görög irodalomban, illetve a mitológiában. Végül vetünk egy pillantást a nagycsütörtöki történetre is, melyben egy megszólaló kakas emlékezteti Pétert a tagadására.

2. A kakas az antik irodalomban

Plátón *Phaidón* című dialógusának a végén Szókratész Kritón lelkére köti, hogy halála után áldozzanak egy kakast Aszklépiosznak: „Kritón, egy kakassal tartozunk Aszklepiosznak; adjátok meg, és el ne mulasszatok”.⁴ Miért gondolta úgy Szókratész, hogy tartozik egy kakassal Aszklépiosznak? Aszklépiosznak a különféle betegségektől megszabadulók áldoztak kakast, Szókratész pedig sem bírától, sem pedig a méreg halálos következményétől nem szabadult meg. Ha a kakas feláldozása hálaáldozat a gyógyulásért, miért tartozna vele Szókratész? Az Aszklépiosz-kultuszban, pontosabban a gyógyu-

⁴ PLÁTÓN: *Phaidón*, 66.

lások beszámolóiban, ellentétben a kígyóval, kutyával, sőt a lúddal, a kakas soha nem szerepel a gyógyítás eszközeként (ágenseként). A kakas áldozat, még hozzá a leggyakoribb áldozat az istenség számára. Feltehetően a hajnali jelző szárnyasként játszott fontos szerepet a kultuszban. A gyógyulást ugyanis éjjel, álomban kapták a gyógyulást keresők, ám mindaz, amit álomban láttak, ébredés után, hajnalban realizálódott, melynek érkezését a kakas, a hajnali madár jelezte.⁵ Több epidauroszi csodabeszámolóban is találkozunk azzal a motívummal, hogy az álomban látott, mintegy anticipált gyógyulás ébredéskor, hajnalban válik valósággá. Példaként egy félszemére teljesen vak férfi gyógyulási feliratát idézem:

Az istenhez egy félszemű férfi érkezett könyörögve, akinek csak a szemhéjai voltak meg, a szemhéjai között pedig semmi sem volt, hanem teljesen üres volt szemüreg. A szentélyben levők közül néhányan kinevették együgyűségét, hogy azt gondolja, látni fog, holott egyáltalán nincs szeme, csak a helye van meg. Amíg benn aludt, álmképet látott. Álmában az isten valamilyen gyógyszert forralt, majd széthúzta szemhéját, és beleöntötte az orvosságot. Miután felvirradt, úgy távozott, hogy mindkét szemével látott.⁶

Ha Szókratész úgy gondolta, hogy tartozik egy kakassal Aszklépiosznak, azt úgy érthette, hogy a halála egyfajta „kigyógyulás” a földi életből, szabadulás a testből. Az Apológiában arról beszél, hogy a halálra minden esetben nyereséggént (κέρδος, vö. Fil 1,21) lehet tekinteni. Akkor is, ha a halál álomtalan álomhoz, egyetlen nagy éjszakához hasonlít, és akkor is, ha a halál átköltözés (ἀποδημῆσαι, vö. 2Kor 5,6.8) a hádészba, ahol az ember együtt lehet a holtakkal, és többek között Orpheusszal és Homérosszal társaloghat. Mindenestre Szókratész azzal zárja eszmefuttatását, hogy nem tudható: az élet és a halál közül melyik jobb, minthogy azt csak az istenség tudhatja.⁷ A *Phaidón* című dialógusban ugyancsak ódzkodik minden határozott kijelentéstől a túlvilági életet illetően. Azt mondja, hogy bölcs emberhez nem illő határozottan állítani azt, hogy a jámboran élők, a börtönből, tehát a testből megszabadulva, feljutnak a tiszta lakóhelyekre (καθαρὰ οἰκῆσις), azok pedig, akik a bölcsesség szeretete által kellőképpen megtisztultak, még az előbbieknél is szebb lakóhelyeken élnek. Mégis, amennyiben a lélek halhatatlan, szép és illő megkockáztatni ilyen elképzeléseket, mert valahogy mégis ilyenformán áll a dolog. Az éretnes életnek ugyanis szép a díja, és nagy a reményisége (καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη).⁸ Az mondhatjuk tehát, hogy Szókratész a kakas felajánlásával abbéli reményét fejezi ki, hogy a pohár kiívása után felébred, mintegy

⁵ LANG: Cure and Cult in Ancient Corinth, 28.

⁶ CZETI–SERES: Az epidauroszi gyógyulási feliratok, 64.

⁷ PLÁTÓN: Apológia, 32–33.

⁸ PLÁTÓN: Phaidón, 62–63.

kigyógyul a földi életből, lelke egy tiszta helyre költözik.⁹ A kakas pedig mint átmeneti lény (minthogy az éjszaka és a nappal határán szólal meg) a földi élet éjszakájából a túlvilági világosságba való átmenetet jelképezheti. Az Aszklépiosz-kultuszban egészen bizonyosan jelzi, hogy az éjszakai, álomban megelőlegezett gyógyulás a kakaskukorékolást követően, nappal valósággá válik.

Egy másik ókori görög műben egyenesen főszerepet játszik a kakas. Lukianosz egyik szatirikus humorral átszótt, ám komoly mondanivalójú dialógusában egy Miküllosz nevű vargát igen édes álomból riaszt fel a kakasa. A varga éppen arról álmodott, hogy hatalmas vagyont örökölt. Vagyonos emberként lakomát rendezett, ám alighogy hozzákezdtek volna a lakomázáshoz, a kakas kukorékolása szétfoszlatta a kellemes álmot. Ezt követően filozofikus beszélgetés veszi kezdetét a varga és a beszélő kakas között, aki nem más, mint a szárnyasban testet öltött Püthagorász. A szegénységben élő varga panaszára, hogy ti. a kakas egy igen szép álomból ébresztette a rideg valóságra, a kakas azt válaszolja: azért kurtította meg az álmát, hogy korábban munkába állhasson, és így meneküljön meg a szegénységtől és az éhezéstől, ne az álmok révén. A kakas nem csupán bölcs (σοφώτατος ἀλεκτρούων), hanem az idők során több átváltozáson is átesett. Volt király és hetéra, többféle állat, és így pontosan tudja (mivel a különféle létformákban megtapasztalta), hogy az állatok boldogabbak, mert a természet szab határt vágyaiknak: nincs ló-vámszedő, besúgó-béka, de még csak kéjenc kakas sincs. Az örök körforgásban folyton új alakot öltő lényként a kakas tudja, hogy a királyok, a gazdagok élete olyan, mint az istenszobrok: kívül fenségesek, belül viszont szögek tartják össze, és egerek futkosnak a belsejükben. A gazdagság állandó aggodás, nyugtalanság és álmatlan forgolódás. A varga végül belátja, hogy szegényként boldogabb, gondtalanabb az élete. Az irigységére és a meggazdagodás utáni vágyára kijózanítóan hat, hogy láthatja: miként élnek a gazdagok. A kakas láthatatlanná teszi, így az éjszaka alatt bepillant a gazdagok sorsába. Láthatja, hogy beteges aggodásban virrasztanak, vagy éppen parázna vágyak rabszolgái. A kakas a dialógusban tulajdonképpen morális ébresztő. Az álmodozó vargát felébreszti a valóságra. A látszatok világából bevezeti az igazság világába. Azt is mondhatnánk, hogy a dialógusban beavatás történik: a vágyak rabszolgaságából megszabaduló varga most már annak és olyannak látja a dolgokat, amilyenek azok valójában. A kakas a változások madaraként a gondolkodás megváltozásának, a metanoiának, a lelki/szellemi ébredésnek a szimbóluma. Az irigykedő, gazdagságról álmodozó, azt a legfőbb jónak tartó és attól teljesen elcsábuló és elkábuló varga észhez tér, és kijózanodik.¹⁰

⁹ LANG: Cure and Cult in Ancient Corinth, 29.

¹⁰ A művet lásd LUKIANOSZ: Az álom vagy a kakas, ford. Détsy Mihály. Témánk szempontjából kevésbé releváns, ám érdekes epizódot találunk a kakassal kapcsolatban Plautus *Curculio* című darabjában, ahol egy álomfejtő kakassal találkozunk. A főhős Aszklépiosz

3. A kakas a mitológiában

A kakas több görög istenséggel is kapcsolatba hozható. Láttuk, hogy Aszk-lépiosznak való áldozatként milyen szimbolikát hordoz, ám kakast nem csupán Aszk-lépiosznak, hanem Hádésznek, az alvilág urának is áldozhattak. Egy kisázsiai (Xanthosz) síremlék reliefjén a trónoló alakban Hádészt ismerhetjük fel, akinek valaki (feltehetően maga a halott) egy kakast mutat fel.¹¹ Hádész hatalmas, szinte teljesen kitölti a relief terét, a kakast felmutató alak egészen eltörpül mellette. A jelenetet áldozatként tudjuk leginkább elképzelni. Az ún. *pinakeszek*,¹² melyeket leginkább antik ikonoknak nevezhetnénk, ugyancsak gyakran tűnik fel a kakas Hádész és Perszephoné társaságában. Ezek az ábrázolásokon azonban a kakas inkább Perszephonéhoz, mintsem Hádészhez köthető. Ismerünk olyan *pinakeszt* is, mely Aphroditét ábrázolja, amint egy fáról Perszephonével együtt gyümölcsöt szed, a gyümölcsfa alatt pedig Perszephoné lábánál egy kakas látható. Aphroditével kapcsolatban más vonatkozásban is találkozunk a kakassal. Lukianosz fentebb ismertetett dialógusában szóba kerül egy mítosz, miszerint Alektrüón (kakas) korábban szép ifjú volt, aki mindig elkíserte Árész istent, valahányszor Aphroditével enyelgett. Az volt a dolga, hogy virrasztva jelezze, ha közeledik Héliosz. Ám egyszer elbóbiskolt, Héphasztosz (a férj) pedig meglepte a házasságtörőket. Árész ezért bosszúból kakassá változtatta Alektrüönt. Ugyancsak szerelmi jelenet „kellékeként” látható a kakas egy Kr. e. 4. századi terrakottaszobron, melyen a bal kezében kakast tartó Ganümedészt hátulról karolja át az őt elrabló Zeusz. Kedvenc madara a kakas Létónak is, Apolló és Artemisz anyjának. A hajnal madaraként ott volt az oldalánál, amikor világra hozta az ikreket. Aelianus szerint ezért a vajúdo asszonyok mellé kakast helyeznek, hogy az megkönnyítse szülésüket.¹³ Végül a kakas eléggé gyakori szepulkralis szimbólum is. Ezzel állhat kapcsolatban az a tény, hogy Hermészt, a lelkek kísérőjét gyakorta ábrázolják kakassal a lábánál.¹⁴ Lukianosz szerint is a kakas Hermész oldalán, az égiek között ül.

szentélyében az inkubáció során azt álmodja, hogy az istenség távol áll tőle. Miután az álmot senki nem képes értelmezni, egy kakas fejt meg. Szerinte az álom azt jelenti, hogy a főhősnek kérnie kell Aszk-lépiosz bocsánatát. A jelenet erősen parodisztikus. Valószínűleg az inkubáció gyakorlatát gúnyolja ki. Lásd DEMETRIOU: Wonder(s) in Plautus, 171. A komédia szövegét angolul lásd RILEY: The Comedies of Plautus (Plaut. Curc. 216–267).

¹¹ COSENTINO: Persephone's Cockerel, 200.

¹² A *πίναξ* deszkát jelent, melyre különféle (általában kultikus) jeleneteket festettek. Ezeket fogadalmi ajándékoknak szánták különféle szentélyek számára, de kegyeleti célokat is szolgálhatott, amennyiben sírkamrákban helyezték el. A festményeket/rajzokat nem csupán fára/deszákra, hanem kerámiára, márványra vagy bronzlemezre is festhették. Ez utóbbiakat ugyancsak *pinakeszeknek* nevezzük. Lásd BOARMAN: The Oxford History of Classical Art, 127.

¹³ AELIANUS: De natura animalium 4,29, idézi COSENTINO: Persephone's Cockerel, 196.

¹⁴ COSENTINO: Persephone's Cockerel, 192.

Feltűnő, hogy a kakas a születéssel (Létó szülése), a házassággal/szexuális-tással¹⁵ (Perszephoné elrablása) és a halállal kapcsolatban (Hermész) jelenik meg a leginkább a fenti mitológiai utalásokban. A kakas az éjszaka végét, a nappal kezdetét jelző szárnyasként afféle tranzitmadár, ezért lehet szimbóluma a különféle tranzicionális történeteknek, és hozható kapcsolatba a születéssel, a házassággal, a halállal és az újjászületéssel/gyógyulással.¹⁶ Születéskor, házasságkötéskor, a halálban vagy a gyógyulás során az ember maga mögött hagyja életének egyik korábbi szakaszát/fázisát, és új fázisba lép. Az újszülött az anyaméh sötétjéből a világosságra jön. A beteg a halál közeléből visszajön az életbe. A menyasszony kilép a gyermekkorból, és asszonnyá válik. Perszephoné mítoszában nem csupán az történik, hogy Koré, a lány asszonnyá válik, hanem egy sokkal drasztikusabb változásra is sor kerül. Perszephonének a világosságból a sötétségbe, az alvilágba kell lépnie, hogy annak királynőjévé váljon. A kakas tehát egyrészt a változás szimbóluma, de ugyanakkor Hermész madaraként, mintegy őt helyettesítve a lélek alvilági vezetője (pszükhopomposz) is lehet.¹⁷ Másrészt alvilági óráként is működik. A nappal madaraként az alvilágban is kukorékol hajnalonként, ezzel jelezve a napok múlását. Mivel a hódérszban a nap nem világít, a kakas jelzése nélkül Perszephoné nem tudná, hogy meddig kell még az alvilágban maradnia, és mikor jöhet fel a fényre.¹⁸ Nem zárható ki, hogy a kakas a változás, az átmenet és az ébresztés szimbólumaként az orfikus vallásossággal, illetve a Dionüszosz-misztériummal is kapcsolatba hozható. Ne feledkezzünk meg arról, hogy mindkettő erősen köthető Perszephoné alakjához. Az orfizmus a halálra (következésképpen annak ikertestvérére, az álomra) úgy tekintett, hogy az megszabadítja a lelket a test béklyóitól, ennél fogva a halált követően az ember egy magasabb tudatszintre emelkedik. Míg az ember testben él, a lélek alszik, a halált követően azonban felébred.¹⁹ Az orfikus aranylemezekéken gyakori motívum a halott köszöntése, ünnepélyes fogadtatása az alvilágban. Az ilyen „halott üdvözlése” típusú szövegekben az alvilágban azért üdvözlük a halottat, mert a halál révén elérte az újjászületést, és így része lehet abban a privilégiumban, hogy például bort ihasson. A halottnak el kell mondania Perszephoné előtt, hogy Dionüszosz szabadította meg a lelkét. Ezekben a szövegekben igen fontos elem a tej (*lepke, te, tejbe röppentél*), mely feltehetően utalás arra, hogy a beavatott a tejjel élő csecsemőhöz hasonlóan ártatlan és szeplőtelen. Olyan, mintha ma született volna.²⁰ Mindezek ismeretében talán

¹⁵ Az antik világban a szeretők (szerető a szeretett nőnek vagy fiúnak) kakast ajándékoztak egymásnak. Lásd MASTROCINQUE: Birds and Love, 216.

¹⁶ CSAPO: Deep Ambivalence, 16.

¹⁷ COSENTINO: Persephone's Cockerel, 196.

¹⁸ Uo., 201.

¹⁹ THOMSON: Sleep, 431–432.

²⁰ TSANTSANOGLU–PARASSOGLU: Two Gold Lamellae, 3.

nem túl nagy merészség megkockáztatni, hogy a kakas mint az egész görög világban széltében-hosszában ismert khthonikus szimbólum,²¹ akár a lélek túlvilági ébredésére is célozhat.

De térjünk vissza a tanulmányunk elején megismert sírfeliratunkra. A fentebb vázolt irodalmi és mitológiai vonatkozásokat tekintetbe véve állítható-e komolyan, hogy a síremlékre állított bronzkakas csupán csak arra célozna, hogy az idős kort megért paraszt egész életében korán kelt, vagy arra, hogy ez a néma kakas már nem képes megzavarni kukorékolásával a halott örök álmát/pihenését? Aligha zárhatjuk ki a plauzibilis értelmezések sorából azt a lehetőséget, hogy az idős paraszt úgy tekinthetett a saját halálára, mint a földi életből való kigyógyulásra, a fáradságos munkától való szabadulásra, felüdülésre (ἀναπαύμενος), egy tisztább helyre költözésre (vö. Szókratész halál-szemléletével). A bölcs éberség is többet jelenthet annál, hogy a paraszt nem adta át magát a henyelésnek. A kakas mint tanú (μάρτυς σώφρονος ἀγρυπνίης) nem csak annyit látott, hogy Nikiász fia minden reggel korán kelt; talán inkább annak lehetett a tanúja, hogy a paraszt nem vált hiábavaló vágyak rab-szolgájává, jó lelkiismerettel és józanul élte le az életét (vö. Lukianosz kakasával). Mi több, az sem zárható ki teljeséggel, hogy a bölcs éberség/virrasztás a beavatott tiszta életvitelére vonatkozik, a sírra állított bronzkakas pedig arról tanúskodik, hogy Nikiász fia a túlvilágon újjászületett, mintegy felébredt abból az álomból, amit a földi élet jelent. A bölcsen virrasztó öregember akár valamelyik misztérium beavatottja is lehetett. Mindenesetre a kakas túl komplex szimbólum annál, hogy az előbbi értelmezési kísérleteket legalább fontolóra ne vegyük.

4. Újszövetségi kitekintés

Mind a négy evangélium viszonylag terjedelmesen foglalkozik Péter tagadásával, és mind a négy beszámoló megemlíti, hogy Péter a kakas megszólalásakor emlékezett vissza Jézus szavára, miszerint háromszor tagadja meg őt, mielőtt a kakas megszólalna. Márk két kakasszóról tud (Mk 14,30), a többi evangélista csupán egy kakasszóról beszél. Lukácsnál nem csupán a kakasszó juttatja eszébe Péternek, hogy megtagadta Mesterét, hanem az is, hogy a kakas kukorékolásával egy időben Jézus megfordul, és Péterre tekint (Lk 60–61). A kakas megszólalásának epizódját az élvonalbeli vagy jelentős kommentárok eléggé rövidre zárják, vagy egyáltalán nem foglalkoznak vele.²² Régebben in-

²¹ SOURWINOU–INWOOD: The Young Abductor, 12–13.

²² Godet János-kommentárjában egyetlen megjegyzést sem fűz a kakashoz. GODET: Commentary on the Gospel of John, 242. Nem foglalkozik a kérdéssel Morris sem a Lukács

kább arról folyt vita, hogy egyáltalán voltak-e kakasok Jeruzsálemben, mivel a Misna tiltotta a baromfik tartását a szent városban. A tiltás hátterében az a megfontolás állt, hogy a tyúkok által kikapart férgek tisztátalanná tesznek.²³ A kakas megszólalását általában úgy értelmezik, hogy az egyszerűen a hajnalt jelzi.²⁴ Luz szerint a kakas az ókoriak számára afféle éjszakai óráként működött: jelezte éjjel az időt. Mivel vízórát ritkán és kevesen használtak, a kakas kukorékolása után tájékozódtak. A megszólaló kakas az éjszaka közepét jelezte, jóval hajnalhasadás előtt.²⁵ Eszerint a kakas megszólalása semmi egyebet nem jelent, csupán annyit, hogy Péter valamikor az éjszaka közepén vagy hajnalhasadás előtt ébredt rá tagadására.²⁶ A Makkabeusok 3. könyve talán az egyetlen zsidó irodalmi szöveg, amelyben még szó esik kakaskukorékolásról. Ám ott valóban nem jelent mást, mint kora reggeli időpontot: *azonnal pedig, amikor korán reggel a kakas megszólalt, Hermon a vadakat, mintegy páncélba öltöztetve a nagy oszlopcsarnokba indította* (3Makk 4, 23). A nagycsütörtöki elbeszélések minden történetiségük mellett azonban olyannyira telítettek szimbolikával, hogy komolyan fontolóra kell vennünk: nem céloz a kakas megszólalása esetleg másra is, mint pusztán a hajnal közeledtére? Mindannak ismeretében, amit az irodalmi és mitológiai utalásokból megtudtunk a kakas szimbolikájáról, erős a késztetés, hogy ennek a szárnyasnak a jelenlétét Péter tagadásának (és bűnbánatának) történetében ne csupán idői utalásnak vegyük. Ha a tanulmányunk elején megismert sírszövegben a bronzkakas többre célozhat annál, hogy az idős paraszt egész életében korán kelt, ez esetben is feltételezhető, hogy a kakas többről „tanúskodik”, mint a hajnal érkezéséről.

Péter „kakaskodását” követően, hogy ti. kész a halált is vállalni mesteréért, Jézus figyelmezteti, hogy háromszor is megtagadja, mielőtt megszólalna a kakas (Mt 26, 34, Mk 14,30, Lk 22, 34, Jn 13,38). Noha mind Péter, mind a tanítványtársai fogadkoznak, hogy kitartanak Jézus mellett, többször is elalszanak. Jézus felébreszti őket, figyelmezteti mindannyiukat a virrasztás szükségességére, ám a tanítványok újra és újra visszaalszanak. Az az éjszaka a sötétség hatalmának az ideje, Jézus ellenségeinek az órája, árulások és tagadások órája (Lk 22,53). A kakas kukorékolásakor Péter valójában egy gonosz kábulatból

evangéliumához írt kommentárjában. Lásd MORRIS: Luke, 334. A Kittel féle TDNT-ben pedig nincs szócikk a kakasról.

²³ GNILKA: Márk, 787. Gnilka ugyanakkor megjegyzi, hogy ezt a rendelkezést nem mindenki vette komolyan. Megfontolandó Bolyki János megjegyzése is, aki figyelmeztet arra, hogy a Misna több mint két évszázaddal Jézus kora után íródott. Lásd BOLYKI: Igaz tanúvallomás, 465.

²⁴ GNILKA: Márk, 787.

²⁵ LUZ: Matthew 21–28, 389.

²⁶ Spinetoli egyenesen az elbeszélés hétköznapiságát emlegeti, mint ami fenntartásokat támaszthat az olvasóban az elbeszélés történetiségét illetően. Ha az elbeszélés hétköznapi, a kakaskukorékolás még inkább az. Lásd SPINETOLI: Máté, 730.

ébred. A kakas megszólalása felriasztja abból az álomból, mely már volta-képpen tagadása előtt, a Gecsemáné kertben meglepte. Akár azt is mondhatnánk, hogy Péter – eszkatológiai távlatból – halott volt. A tagadásának ugyanis – ha megmaradt volna benne – az lett volna a következménye, hogy majd Jézus is megtagadja őt az eszkatónban, a mennyei Atya előtt (Mt 10,33, Lk 12,9). A keserű sírásban voltaképpen új életre támadt. A kakas Péter lelkének vagy felébredő lelkiismeretének a szimbóluma. A változások madaraként Péter esetében is jelzi, hogy a mesterét megtagadó tanítvány megváltozott.²⁷ A sötétségből átlépett a világosságba, tagadóból bűnbánó lett, újjászületett. A kakas emlékezteti is Pétert. Talán nem csupán arra a jövődőlésre, mely a tagadására vonatkozott, hanem azokra a jövődölésekre is, melyekben Jézus szenvedése mellett a feltámadásáról is beszélt (Mt 16, 21 etc). Amint Jézus a kakasszókora tétekint (Lk 22,61), Péter újra felismeri benne azt, akiről korábban vallást tett (Mt 16, 13 kk és párhuzamos helyek), és akit a főpap udvarán megtagadott. Péter többször is bizonygatja, hogy nem ismeri Jézust, és ezt abban a pillanatban komolyan is gondolja. Mátét kivéve mindenik evangélista megemlíti, hogy Péter a többiekkel a tűz körül állt, és melegedett. A tűz körül mindig közösség képződik, és Péter minden idegszálával ehhez a közösséghez akar tartozni, vagyis azokhoz, akik Jézusban a szélhámost, az istenkáromlót látják. Nyilván az sem véletlen, hogy esküdözésbe kezd, minthogy az ember minden közösség mellett esküvel kötelezi el magát. Szóval Péter hasonulni akar, az *imitatio Christi* (Krisztus utánzása) helyett most az *imitatio mundi* (a világ utánzása) választja. Ha ugyan *választja* egyáltalán. Az emberben olyannyira munkál a megfelelési kényszer, az imitációra való hajlam, hogy a főpapi palota kapujában gyakorlatilag borítékolni lehetett a Péter magatartását. A tagadása valójában azt jelenti, hogy ugyanúgy érez, ugyanúgy gondolkodik, ugyanúgy beszél (az evangélium szemérmesen elhallgatja, hogy miket mondott), mint a körülötte lévők, és minél inkább ujjal mutogatnak rá (vagyis jelzik, hogy nem tartozik közéjük), annál kétségbeesettebben akar közéjük tartozni, miközben föl se tűnik neki ez a néhány órán át tartó teljes és tökéletes átállás. Ez idő alatt csakugyan nem ismeri, nem akarja ismerni Jézust.²⁸ Ebből a kábulatból ébred, amikor a kakasszó után Jézus rátekint. Most már készen áll arra, hogy befogadhassa a húsvéti élményt.

A kakas itt is, akárcsak a tanulmányunk elején idézett sírszövegben az éberség (ἀγρυπνία) tanúja. Túl azon, hogy jelzi az új nap érkezését, finoman céloz a Péter lelkében végbemenő változásokra. A kakas ugyan a Péter tagadását elbeszélő evangéliumi híradásokon kívül másutt nem jelenik meg az Új-

²⁷ Gnilká óvatosan megjegyzi, hogy a kakas talán szimbolikus utalás Péter változására, amely azonban túl későn következett be. GNILKA: Márk, 787.

²⁸ Vö. és lásd bővebben René Girard igen értékes és eredeti gondolatait. GIRARD: A bűnbak, 248–272.

szövetségben, ám az éberségnek (ἀγρυπνία), amiről ez a szárnyas tanúskodik, különösen az „eszkatológiai magatartás” vonatkozásában igen fontos szerepe van. Éberségre inti Jézus a tanítványokat a parúzia időpontjával kapcsolatban. Ébereknek kell lenniük, mivel sem a napot, sem az órát nem tudhatják (Mk 13, 33, Lk 21,36). Továbbá az éberség/virrasztás, a szó szoros értelmében is, hozzátartozik az apostoli léthez. Pálnak a verések, bebörtönzések, különféle nyomorúságok mellett virrasztásban (átvirrasztott éjszakákban) is gyakorta volt része (2Kor 6,5). A gyülekezeti vezetők a zsidókhoz írt levél szerint is éberen vigyáznak a rájuk bízottak lelkére (αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, Zsid 13, 17), és erről az éber vigyázásról számot is kell adniuk. Ám az éberség nem csupán apostoli (előjárói) feladat, elválaszthatatlanul hozzátartozik a tanítványsághoz, a hívő ember mindennapjaihoz is. Az efézusi levél szerint a hívőknek egymás érdekében éberen ki kell tartaniuk az imádkozásban és a könyörgésben (Ef 6,18). Ennek az állandó készenlétnek, éberségnek, továbbá a (meg)változásra való készségnek és a lelkiismeret felébredésének – mint láthattuk – a kakas kézenfekvő szimbóluma lehet.

5. Összefoglalás – Kiértékelés

Tanulmányunkban egy Kr. e. 2. századból való kiozsi sírfelirat volt a kiindulópontunk, melyben szó esik egy bronzkakasról. Ezt a síremlékre állított kakast a halott sírszövege tanúnak nevezi. A kakas az ő bölcs éberségéről tanúskodik. Ez jelentheti pusztán azt, hogy a halott, aki parasztnak nevezi magát, egész életében korán, vagyis kakaskukorékoláskor kelt. Miután azonban megvizsgáltuk, hogy milyen szimbolikát hordoz a kakas az ókori görög irodalomban, illetve mitológiában, lehetőségünk nyílt arra, hogy értelmezési alternatívákat tudjunk kínálni. A bölcs éberség tanújaként álló bronzkakas másról is tanúskodhat, mint arról, hogy a halott minden nap hajnalban ébredt.

Plátón *Phaidón* című dialógusában Szókratész azzal bízta meg tanítványait, hogy halála után áldozzanak egy kakast Aszklépiosznak. Láttuk, hogy a kakas felajánlásával a filozófus annak a reménynek adhat hangot, hogy a pohár kiívása után felébred, mintegy kigyógyul a földi életből, lelke egy tiszta helyre költözik. A kakas átmeneti lényként a földi élet éjszakájából a túlvilági világosságba való átmenetet jelképezheti. Az Aszklépiosz-kultuszban ugyanis mindenképpen átmenetet jelez, lévén, hogy az éjszakai, álomban megelőlegezett gyógyulás a kakaskukorékolást követően, nappal vált valósággá. Lukianosz dialógusában a kakas morális ébresztő. Az álmodozó vargát felébreszti a valóságra. A látszatok világából bevezeti az igazság világába. A kakas a változások madaraként a gondolkodás megváltozásának, a metanoiának, a lelki/szellemi ébredésnek a szimbóluma. A mitológiai utalásokban a kakas

leginkább a születéssel (Létó szülése), a házassággal/szexualitással (Perszephoné elrablása) és a halállal kapcsolatban (Hermész) jelenik meg. A kakas tranzitmadár, ezért aztán szimbóluma lehet a különféle tranzicionális történeteknek. Kapcsolatba hozható a születéssel, a házassággal, a halállal és az újjászületéssel/gyógyulással. Láthattuk, hogy a kakas a változás, az átmenet és az ébresztés szimbólumaként akár az orfikus vallásossággal, illetve a Dionüszosz-misztériummal is kapcsolatba hozható, és a lélek túlvilági ébredésére is célozhat.

Mindezek ismeretében jogosan gondolhatunk arra, hogy a sírfeliratunkban szereplő idős paraszt úgy tekinthetett a saját halálára, mint a földi életből való kigyógyulásra, a fáradságos munkától való szabadulásra, felüdülésre (ἀναπαυόμενος), egy tisztább helyre való költözésre (vö. Szókratész halál-szemléletével). A bölcs éberség jelentheti azt is, hogy a paraszt nem vált hiábavaló vágyak rabszolgájává, jó lelkiismerettel és józanul élte le az életét (vö. Lukianosz kakasával). Az sem zárható ki, hogy a halott beavatott volt, és a bölcs éberség/virrasztás tiszta életvitelére vonatkozik, a sírra állított bronzkakas pedig arról tanúskodik, hogy a túlvilágon újjászületett, mintegy felébredt abból az álomból, amit a földi élet jelent.

A kakas komplex szimbolikájával való megismerkedés segített abban is, hogy a Péter tagadásáról szóló elbeszélésben se csupán idői utalásnak vegyük a kakas megszólalását. A kakas Péter lelkének vagy felébredő lelkiismeretének a szimbóluma lehet. A változások madaraként Péter esetében is jelzi/jelezheti, hogy a mesterét megtagadó tanítvány megváltozott: a sötétségből átlépett a világosságba, tagadóból bűnbánó lett, újjászületett. Ezt az értelmezést alátámasztja az a tény is, hogy az Újszövetségben az éberség (amiről a kakas tanúskodik), különösen az „eszkatológiai magatartás” vonatkozásában igen fontos szerepet kap. Az éberség/virrasztás hozzátartozik az apostoli és tanítványi léthez, és nélkülözhetetlen előjárói kvalitás (2Kor 6,5, Ef 6, 18, Zsid 13,17).

Természetesen mindaz, amit újszövetségi kitekintésünkben vázoltunk, nem jelenti azt, hogy Péter tagadásának történetében a megszólaló kakas semmi esetre sem egy bizonyos órát jelez. Nyilván egyfajta „óráként” is funkcionál az elbeszélésben. Emellett viszont – nem lehet nem észrevennünk – erősen szimbolikus töltete is van, melyet szem előtt tartva lehetőségünk nyílik a történet finomabb és árnyaltabb olvasatára/értelmezésére.

Felhasznált irodalom

- ♦ AELIANUS: *De natura animalium. On the Characteristics of Animals*, With an English Translation by Scholfield, A. F., London–Cambridge, Harvard University Press–William Heinemann, 1958.

- ♦ BOARMAN, J. (ed.): *The Oxford History of Classical Art*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- ♦ BOLYKI J.: *Igaz tanúvallomás. Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001.
- ♦ COSENTINO, A.: Persephone's Cockerel, in Johnston, P.–Mastrocinque, A.–Papaioannou, S. (eds.): *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, 189–213.
- ♦ CZETI I.–SERES D.: Az epidaurosi gyógyulási feliratok, in *Vallástudományi Szemle* 11 (2015/2), 62–73.
- ♦ CSAPO, E.: Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight, in *Phoenix* 47 (1993), 1–28.
- ♦ DEMETRIOU, C.: Wonder(s) in Plautus, in Gerolemou, M. (ed.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2018, 153–179.
- ♦ GIRARD, R.: *A bűnbak* (Eredeti címe: Le bouc émissaire, 1982), Budapest, Gondolat, 2014.
- ♦ GNILKA, J.: *Márk* (Eredeti címe: Das Evangelium nach Markus, Teil 1–2, 1978–1979), Szeged, Agapé, 2000.
- ♦ GODET, F. L.: *Commentary on the Gospel of John: With a Critical Introduction*, Volume 3, Edinburgh, T&T Clark, 1900.
- ♦ LANG, M.: *Cure and Cult in Ancient Corinth, A Guide to the Asklepieion*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1977.
- ♦ LEDÁN M. I.: *A halál mint álom*, Debrecen, DRHE, 2021.
- ♦ LUKIANOSZ: *Összes művei*, 2. kötet, Budapest, Magyar Helikon, 1974.
- ♦ MASTROCINQUE, A.: Birds and Love in Greek and Roman Religion, in Johnston, P.–Mastrocinque, A.–Papaioannou, S. (eds.): *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, 213–217.
- ♦ MORRIS, L.: *Luke: An Introduction and Commentary*, Volume 3, Grand Rapids, Eerdmans Pub., 1988.
- ♦ PLÁTÓN: *Összes művei*, 1. kötet, Budapest, Európa, 1984.
- ♦ PLÁTÓN: *Szókratész védőbeszéde, Lakoma*, Budapest, Európa, 1998.
- ♦ RILEY, H. T.: *The Comedies of Plautus*, London, G. Bell and Sons, 1912.
- ♦ ROBERT, J.: Épigramme de Chios, in *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 282–291.
- ♦ SOURWINOU-INWOOD, C.: The Young Abductor of the Locrian Pinakes, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 20 (1973), 12–21.
- ♦ DA SPINETOLI, O.: *Máté, az egyház evangéliuma* (Eredeti címe: Matteo, ⁴1983), Szeged, Agapé, 1998.
- ♦ THOMSON, J.: Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology, in *Vetus Testamentum* 5 (1955/4), 421–433.
- ♦ TSANTSANNOGLOU, K.–PARASSOGLOU, G. M.: Two Gold Lamellae from Thessaly, in *Ελληνικά* 38 (1987), 3–16.

Ábrahám próbatétele értelmezésének szövege és annak megjelenése az Újszövetségben

Xeravits Géza szerkesztésében 2010-ben jelent meg egy tanulmánykötet *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet* címmel. Ebben Géza tanulmánya Ábrahám próbatételének hatástörténetével foglalkozott a korai zsidóságban. Mostani tanulmányunkban megállapításait kiegészítve, az ő általa elkezdett úton szeretnénk továbbmenni, vizsgálatunk tárgyává téve az Újszövetség iratait is. A Mórija hegyén történtek sokszínű kibomlását látva a korai zsidó irodalomban igencsak meglepőnek nevezhető, hogy egyértelműen csupán két szövegben jelenik meg a teljes Újszövetségben Izsák feláldozásának története: a Zsidókhoz írt levélben és Jakab levelében.¹ Rövid tanulmányunk végén ehhez a két szöveghez fogunk megérkezni. Vizsgálatunk célja pedig az, hogy bemutassuk, a két szerző miként szövi bele saját anyagába a hellenista zsidó hagyományból felvett szálakat, továbbértelmezve Ábrahám próbatételének történetét.

Ábrahám próbatételének korai zsidó értelmezése

Izsák feláldozásának, pontosabban feláldozása megghiúsulásának leírása a Gen 22-ben a lényegre szorítkozik, ugyanakkor számos kérdést nyitva hagy.² A megértést pedig még nehezebbé teszi, hogy az Ószövetségen belül nem találkozunk az esemény magyarázatával,³ és a LXX fordítása⁴ sem egészíti ki

¹ Noha a Róm 8,32-ben ugyanaz az ige (φειδομαι) jelenik meg, mint az 1Móz 22,12 és 16-ban, ami bizonyosan tudatos választás volt Pál részéről, de ez esetben nem beszélhetünk egyértelmű párhuzamról (vö. KESSLER: Bound, 121–123). Más egyértelmű párhuzamként tekint erre a helyre, pl. ATTRIDGE: Hebrews, 334, láb. 6.

² Ehhez lásd BUZÁSI: Órigenés *Akéda*-értelmezése, 87–92.

³ Noha találkozunk azzal a véleménnyel, hogy esetleg a Neh 9,8-ban erre történne utalás, az érvek nem meggyőzőek (vö. KESSLER: Bound, 29k).

⁴ Két számottevő változtatást hajt végre a LXX a héber szöveghez képest. A 22,2-ben „Mórija földjére” helyett „a magas földre” szerepel (εις την γῆν την ὑψηλήν). Ebben a fordító következetesen jár el (vö. 1Móz 12,6; 5Móz 11,30). L. H. Feldman kiemeli továbbá, hogy a LXX, kerülendő az „egyetlenedet” kifejezést, az „akit szeretsz” (τὸν ἀγαπητόν) kifejezést használja, aminek oka az lehet, hogy Izsák nem az egyetlen fia volt Ábrahámnak (FELDMAN: Josephus, 214; hasonlóan FITZMYER: Sacrifice, 213). E. Kessler megjegyzi továbbá, hogy a párbeszéd Ábrahám és Izsák között a LXX verziójában sokkal kimerőbb, és a fiú szavai sok-

lényegi elemekkel az elbeszélést. Ezért nem meglepő, hogy a szakasz értelmezése már a korai zsidóságon belül is meglehetősen színes képet mutat.⁵ A *Jubileumok könyve* – hasonlóan Jób könyvének prológosához⁶ – egy menyeyi vitát feltételez Ábrahám próbatételének⁷ háttérében (Jub 17,15–18,17).⁸ Ebben a könyvben Ábrahám élete próbatételek soraként jelenik meg, melyek közül a legnehezebb a hetedik (17,17), 15 éves fia⁹ feláldozása volt.¹⁰ Egyértelmű, hogy ehhez a próbatételhez rendel hozzá a szerző más olyan eseményeket, megpróbáltatásokat Ábrahám életéből, amelyekkel még inkább felerősítheti itt tanúsított hűségét.¹¹ Masztéma (a gonosz kísértő) pedig éppen Ábrahám hűségét vonja kétségbe, provokálva, és mentesítve is ezzel Istent minden gonosz szándéktól Ábrahám próbára tételében.¹² *Judit könyvében* szintén fontos szerepet kap a próbatétel (πειρασμός), amivel már az atyákat is megpróbálta az Úr, és a felsorolás elején Ábrahám és Izsák története áll, ugyanakkor érdekessége a megfogalmazásnak, hogy egyedül Izsákra vonatkozóan olvasunk egyértelműen próbatételről: „Emlékezzetek csak, mit tett Ábrahámmal, hogyan tette próbára Izsákot (ἐπειράσεν τὸν Ισαακ)...”¹³ (Jud 8,26). A *Liber antiquitatum biblicarum* (LAB)¹⁴ három alkalommal is tárgyalja a Gen 22 eseményét. A számunkra kiemelkedően fontos részben, a LAB 32,1–

kal felnőttesebbek, ami azt sugallja, hogy a LXX Izsákot már nem kisgyermekként, hanem érettebb fiataként ábrázolja (vö. KESSLER: Bound, 102k).

⁵ A hagyomány megjelenésével a rabbinikus zsidóságban nem foglalkozunk ebben a tanulmányban. Ennek áttekintéséhez lásd E. Kessler könyvét (2004), legújabban pedig B. A. Anderson tanulmányát aktuális irodalomjegyzékkel (2023).

⁶ Vö. VAN RUITEN: Abraham, 212–214.

⁷ A „próbatétel” kifejezéshez lásd KARASSZON: Ószövetség, 58, láb. 80.

⁸ Részletesen lásd XERAVITS: Ábrahám próbatétele, 27–31.

⁹ VAN RUITEN: Abraham, 210k.

¹⁰ Az égben zajló események bemutatása után, a 18. fejezetben kevés változtatással a szerző az 1Móz 22 elbeszélését adja vissza, de két apró részlettel ki is egészíti: Masztémának kell közölnie Isten utasítására Ábrahámmal, hogy ne emeljen kezét a gyermekre (18,9), majd az események után beszámol Masztéma megszégyenüléséről (18,12) – részletesen a két szöveg összehasonlításához lásd VAN RUITEN: Abraham, 215–222.

¹¹ DOCHERTY: Rewritten Scripture, 62. Ugyanitt a szerző azt is megállapítja, hogy a Jubileumok könyve általában minimalizálja Izsák szerepét, viszont Ábrahám jelentőségét kiterjeszti a későbbi patriarchák korára is.

¹² Egyértelműen kijelenthető, hogy a mennyei vádlók megjelenésének minden alkalommal az a célja, hogy ők viseljék a felelősséget a próbatételért (vö. KESSLER: Bound, 39, 41k). A Jób könyvében leírt előzményekhez hasonlítása Ábrahám próbatételének jellemző a rabbinikus irodalomra is (FELDMAN: Josephus, 213), sőt itt még az a tendencia is megjelenik, hogy mindenért Ábrahámot tegyék felelőssé, aki félreértette Isten utasítását (i. m., 46.).

¹³ Deuterokanonikus bibliai könyvek (Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, Budapest, 2023). A Vulgata itt meg is változtatja a LXX szövegét, és Ábrahám próbára tételéről beszél – lásd ehhez KESSLER: Bound, 103.

¹⁴ Lásd ehhez XERAVITS: Ábrahám próbatétele, 36–41.

17-ben¹⁵ azonban nem annyira Ábrahám helytállásán van a hangsúly, mint inkább Isten kegyelmén, aki minden próbatétel közepette megőrzi a patriarchát. A próbatételt itt is az angyalok provokálják, akik féltékenyek Ábrahámra, az ősatya pedig nem hezitál, nem ellenkezik, és közli is fiával, mit szándékozik tenni vele (LAB 31,2). Erre reagál Izsák, aki boldogan vállalja, hogy feláldoztasson Istennek: „Boldogságom lesz ugyanis minden ember fölött, mert nem volt más ilyen; és a nemzedékek énbennem kapnak örömet, és általam értik meg a népek, hogy méltónak tartotta az Úr az emberi lelket az áldozatra” (LAB 32,3).¹⁶ Immáron tehát nem csupán Ábrahám szerepvállalása és hite fontos az események alakulása szempontjából, hanem Izsák aktív részvételéről is olvashatunk. Ehhez hasonlóan, Josephusnál is beleegyezik Izsák Isten akaratába, és nemeslelkűen vállalja sorsát. Erre pedig már csak azért is szükség van, mert 25 éves,¹⁷ ereje teljében levő fiatalemberként vesz részt az eseményekben (Ant 1,227). Ez lehet az oka annak is, hogy Josephusnál nem olvasunk a megkötözéséről sem, önként megy az oltárra. Itt csak utalhatunk arra a tényre, hogy nyilvánvalóan Izsák aktív szerepvállalása teszi őt majd a mártírok typosává a *Makkabeusok negyedik könyvében* (vö. 4Makk 7,14; 9,11.21; 13,12).¹⁸

E rövid áttekintés után nézzük meg azt a hagyományágot, amelyben a főszál, a Gen 22 mellé egy bibliai mellékszál, a Gen 15,6 is hozzáfonódik. Az első ilyen szövegünk a 4Q225,¹⁹ amely három töredékből áll. Témánk szempontjából az első kettő fontos, ahol egymás után jelenik meg a Gen 15,1-6 és a próbatétel, ami rögtön a 15,6-ot követi. Érdekes, hogy az általam olvasott tanulmányok többsége nem fordít figyelmet arra a tényre, miszerint a két elbeszélést törésmentesen közli a szöveg,²⁰ és csak a második szövegrészre fókuszálnak. Izsák ebben az elbeszélésben sem csupán mellékszereplő, hiszen az Ábrahám próbatételét kiprovokáló rosszindulatú Ellenszegülés angyalainak a célja az ígélet gyermeke, Izsák elpusztítása.²¹ Jól látható továbbá, hogy Izsák és Ábrahám párbeszéde is kiegészül, hiszen válaszol apjának arra a kijelentésére

¹⁵ A másik két előfordulás messze nem ennyire informatív. A LAB 18,5-ben csupán annyit tudunk meg, hogy Isten, noha megparancsolta Ábrahámnak, hogy áldozza fel a gyermekét, végül engedelmisségét áldozat bemutatása nélkül fogadta el. A másik helyen Jefte történetének elbeszéléséhez kapcsolódóan olvasunk a próbatételről, ahol is Jefte lánya utal rá, hogy miként Izsák nem mondott ellent atyjának, úgy ő sem teszi (LAB 40,2).

¹⁶ XERAVITS fordítása (Ábrahám próbatétele, 45).

¹⁷ Izsák „felnőtté válásához” lásd FELDMAN: Josephus, 234k.

¹⁸ Részletesen KESSLER: Bound, 104k, 139k.

¹⁹ Részletesen XERAVITS: Ábrahám próbatétele, 31–36; a szöveg fordítása i. m., 43k.

²⁰ FITZMYER: Sacrifice, 216k.

²¹ Xeravits G. így értelmezi a 4Q225 ii 7-et (Ábrahám próbatétele, 34). J. Kugel ezzel szemben az ezt követő mondatra tekintettel, ami egyértelműen Ábrahámra vonatkozik, itt is elképzelhetőbbnek tartja Ábrahámra vonatkoztatni ezt a kijelentést (4Q225, 93k).

is, miszerint Isten majd gondoskodik a bárányról (Gen 22,8).²² Valamint az elbeszélés végén megjelenő áldásnak is Izsák lesz a címzettje. Xeravits Géza elképzelhetőnek tartja, hogy a qumráni szöveg végén szereplő áldás egyfajta keretes elbeszélésnek tekinthető, mivel a töredék elején Izsák születésének ígérete áll, ami szervesen kapcsolódik az elbeszélés második feléhez.²³ Kijelenthető tehát, hogy a 4Q225 valóban összekapcsolja a Gen 22-öt és a 15-öt, ugyanakkor a szöveg Ábrahám nemzetségének fennmaradása körül forog, amit egyértelművé tesz, hogy a 4Q225 ii 6-7-ben az Ellenszegülés angyalai a gyermek pusztulásának örvendenek, nem pedig Ábrahám bukásának. „Eből a szempontból érthető, miért Izsák kap áldást a perikópa végén, anélkül, hogy bármi konkrétummal hozzájárult volna az események pozitív kimeneteleéhez.”²⁴ Érdemes fontolóra vennünk James Kugel feltételezését is, amikor felhívja a figyelmünket az angyalok másik csoportjára is. A vádló angyalokkal szemben ugyanis megjelennek azok az angyalok, akik sírnak (4Q255 ii 5). Az ugyan nem derül ki a szövegből, miért voltak bánatosak, de Kugel elképzelhetőnek tartja, hogy Izrael miatt potyogtak a könnyeik, ami nem is lesz, ha Izsák meghal.²⁵ Ez az értelmezés alátámasztaná a megállapításunkat: noha összekapcsolódik a Gen 22 a 15. fejezettel, de ez esetben Izrael létezése az igazán fontos, illetve Izsák, akinek a túlélésén múlik, hogy egyáltalán létezni fog-e Izrael.

A *Makkabeusok első könyvében*, „amikor Mattatiás napjai végéhez közeledett” (2,49),²⁶ egy búcsúbeszédet intéz a fiaihoz (1Makk 2,49-68). Arra szólítja fel őket, hogy a fennhéjázás, a gyalázat, a pusztítás és harag idején (vö. Ézs 37,3//2Kir 19,3)²⁷ éljenek úgy, ahogyan a bibliai hősök tették: „Így szerezzetek

²² Ahogyan fentebb láthattuk, a zsidó hagyományban kibomlik apa és fiú félbehagyott beszélgetése, ebbe a tradícióba illene a 4Q255 ii 4 elveszett része is. Noha az teljesen hipotetikus, hogy mit válaszolhatott a fiú az apjának (vö. KUGEL: 4Q255, 87–91), a bibliai leírástól eltérően bizonyosan Izsák további aktivitására utal az események alakulásában. Vannak, akik itt a későbbi zsidó hagyományban központi szerepet játszó megkötözést vélik felfedezni Izsák válaszában, aki felnőttként maga kéri apjától, hogy kösse meg. E szerint Izsák önként vállalja az áldozat szerepét, és azért kéri megkötözését, nehogy fájdalmában védekezésével olyan felesleges sebet ejtsen rajta Ábrahám, ami tisztátalanná tenné áldozatát, hiszen az áldozatnak élnie kell lennie (vö. FITZMYER: *Sacrifice*, 218k).

²³ XERAVITS: Ábrahám próbatétele, 33.

²⁴ Uo., 34.

²⁵ Vö. KUGEL: 4Q225, 91–93.

²⁶ Mattatiás beszéde a jól ismert bibliai párhuzamoknak felel meg, ahol a halálára készülő apa összehívja fiait (pl. 1Móz 47,29; 49,1k; 5Móz 33,1; Józ 23,1k stb.). A bibliai hősök említése előtt a jelen helyzet kerül bemutatásra, amit a fennhéjázás, gyalázat, pusztítás és harag kifejezések adnak vissza. Erre csak a törvényért folytatott harc és az atyák szövetségének megtartása lehet a megfelelő válasz, ami előre is mutat a fiak eljövendő sorsára (vö. TILLY: 1 Makkabäer, 105).

²⁷ A párhuzamhoz lásd SCHWARTZ: 1 Maccabees, 199k.

magatok nagy dicsőséget és örök nevet” (2,51²⁸ – vö. 2,64). Ezek a hősök olyan, Istennek tetsző tulajdonságokban jeleskedtek, mint a hűség, a törvény megtartása szorongattatások közt, buzgóság, hit, irgalmasság stb. A sort Ábráhámmal kezdi, ami talán meglephet bennünket, mert a főhős Mattatiás alakja és tettei eddig egyértelműen Fineással álltak párhuzamba,²⁹ aki így csak a harmadik helyen tűnik fel a sorban, Ábrahám és József után. Ábrahám ugyanis nem buzgóságával/rajongásával tüntette ki magát, hanem hűsége miatt említi, és próbatételét igaznak tulajdonításával kapcsolja össze: Αβρααμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (2,52). Noha nem említi a szöveg Izsákot, ámde az itt szereplő próbatétel (πειρασμός) – ahogyan fentebb láttuk (vö. Jud 8,25k; Jub 17,15-18) – vélhetően Ábrahám élete legdőntőbb próbájára utal. A „tulajdonított neki igazságul” szintén nem hagy sok kétséget a felől, hogy a Gen 15,6-ra, mégpedig annak LXX fordítására (*pass. divinum*³⁰) gondolt a szerző. Talán az is szerepet játszott Ábrahám első helyen szerepeltetésében a hit hőseinek sorában, hogy maga a végrendelkező is késznek mutatkozott feláldozni fiai életét, ha ezen múltott Isten parancsolatainak a megtartása (1,50; 2,17–19), ahogyan halála után, tőlük is elvárja az önfeláldozást (2,50).

Arra ugyan találunk példát, hogy Ábrahámot a hűsége tartotta meg élete legnagyobb próbatételében: „Saját testén erősítette meg a szövetséget, és a kísértésben hűségesnek bizonyult” (ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός – Sir 44,20), de itt nem jelenik meg, hogy ez tulajdonított neki igazságul. A fentebbi példák alapján tehát kijelenthető, hogy Ábrahám fia születésének ígéreténél tanúsított hite, ami igazságként tulajdonított neki (Gen 15,6), és Izsák feláldozásának próbatétele az 1Makk 2,52-ben kapcsolódik össze első alkalommal. Miközben a magyarázatok többségében Ábrahám engedelmisségén van a hangsúly, és háttérbe szorul Isten ígéretébe vetett bizalma, miszerint meg sokasítja utódait, a két esemény összekapcsolásával „az 1 Makkabeus Ábrahám engedelmisségének dicséretéről Ábrahám Istenbe vetett bizalmának dicséretére helyezi a hangsúlyt”.³¹ Ábrahám megigazító hite a tettében nyer bizonyítást.

²⁸ D. R. Schwartz úgy véli, hogy a megdicsőíteni egy az atyákra vonatkozó kijelentés, és nem úgy kell érteni, hogy ha így tesztet, majd dicsőséget szereztek (1 Maccabees, 200). M. Tilly ezzel szemben éppen azt hangsúlyozza, hogy ebben az imperatívuszban az eljövendő dicsőség bizonyossága jelenik meg (1 Makkabäer, 106).

²⁹ Lásd GOLDSTEIN: 1 Maccabees, 6.

³⁰ Vö. KARASSZON: Ószövetség, 58k.

³¹ KESSLER: Bound, 60.

Ábrahám próbatétele az Újszövetségben

A *Zsidókhoz írt levél*ben két helyen találkozunk egyértelmű utalással Ábrahám próbatételére. Első alkalommal a 6,13k-ben idézi fel a szerző Isten esküjét a Gen 22,16k-ból, miután Ábrahám fia helyett a bozótban fennakadt kost áldozta fel. Ábrahám mint példa tűnik fel ezen a helyen is, akárcsak majd a Zsid 11-ben, de ez alkalommal ő az egyetlen említett személy, akit utánoznia kell (μιμηταὶ) a címzetteknek hitében³² és türelmében³³ (6,12). Ámde mégsem Ábrahám cselekedetén van a hangsúly, hanem sokkal inkább Isten tetén, konkrétan esküjén és az Ő hűségén,³⁴ amiben a keresztyének is reménykedhetnek (vö. 6,18k). Érdekes a hozzáfűzött magyarázat: „[é]s így, miután Ábrahám türelemmel várt (μακροθυμήσας), beteljesült az ígélet (ἐπαγγελίας)” (6,15). Hogyan értelmezhető ez az állítás annak fényében, hogy ellentétben áll a Zsid 11,13 és 39 kijelentésével, ahol éppen arról olvasunk (többek között Ábrahámhoz kapcsolódva is), hogy az Ószövetség hősein nem teljesedett be az ígélet.³⁵ A korábban tárgyalt hellenista zsidó hagyományra tekintve talán nem légből kapott, ha úgy véljük, az eltérés abból adódik, hogy itt az ígélet Ábrahám fiainak megsokasodásra vonatkozik, ami Izsák életben maradásával vált lehetségessé. Mindazonáltal kijelenthető, hogy ez az a pont, ahol beteljesedett az az ígélet is, amit Izsák születése előtt kapott Ábrahám. A levél olvasói számára ez már nyilván tény. Éppen ezért az ő figyelmüket az eskü által betöltött ígületre fordítja, az „előttünk levő reménységre”, Jézusra, az erős horgonyra, aki a Szentek szentje kárpítja mögé behatolva elsőként bement értünk (vö. 6,18–20). Jegyezzük meg, hasonlóan zárul a 11. fejezetben is a hit hőseinek listája, hiszen a Zsid 12,2k szintén Jézusra irányítja az olvasók figyelmét.

A 11. fejezetben – mint a *Makkabeusok első könyvében* – a hit hősei között utal a szerző Ábrahámra (Zsid 11,8–19), több eseményét is felidézve életének,³⁶ ami bizonyíték kitartó hitére. Elsőként hite által kerekedik fel (11,7), aztán költözik be az ígélet földjére (11,9), majd kap erőt, hogy előrehaladott

³² A hit nem pusztán intellektuális aktus – bár az is vö. 11,1–3 – hanem „ez mindenekelőtt az üdvösséget ígérő Isten iránti hűség” (ATTRIDGE: Hebrews, 176).

³³ Csak itt jelenik meg a levélben a μακροθυμία főnév, a jelentése az egyébként a levélben több alkalommal megjelenő „kitartani” (ὁπομονή – 10,32–36; 12,2) kifejezéshez kerül közel (ATTRIDGE: Hebrews, 176).

³⁴ Vö. WEISS: Hebräer, 359k.

³⁵ Van, aki ezt azzal magyarázza, hogy más tradíciót dolgoz fel a levél szerzője. H-F. Weiss ezzel szemben úgy véli, hogy míg a Zsid 11-ben amellet érvel a szerző, hogy a keresztyének tartsanak ki, ahogyan a régiek, itt viszont a hangsúly azon van, hogy egyedül Istenen múlik, mikor éri el ígérete a célját (vö. Hebräer, 361).

³⁶ H. W. Attridge három nagy egységre osztja ezt a részét a visszaemlékezésnek, hozzávéve még Izsák, Jákob és József hitbéli cselekedeteit is: 8–12; 13–16; 17–22 (Hebrews, 321k).

kora ellenére Sárával nemzetséget alapítson, „minthogy hűnek tartotta az, aki az ígéretet tette” (11,11). Ezt követően arról olvasunk, hogy ezek az ősök hitben haltak meg (11,13). Itt azt gondolhatnánk, hogy vége van az Ábrahámhoz kapcsolódó események felsorolásának, de ekkor, a haláluk említése után, visszaugrik a szerző az időben. Az utolsóként említett hit általi tette Ábrahámnak Izsák felajánlása. Az egyszülött fiú (μονογενῆς), Izsák feláldozásának története a hit legnagyobb próbája (πειραζόμενος),³⁷ vélhetően ezért áll a teljes felsorolás végén. Új elemként jelenik meg ebben az értelmezésben, hogy Ábrahám egyszerre tudott hinni Isten szavának, hogy áldozza fel fiát, és Isten ígéretének: „aki Izsáktól származik, azt fogják utódodnak nevezni” (11,18 [Gen 21,12]).³⁸ Ez pedig csak abban az esetben lehetséges, ha Ábrahám tudatára ébredt, bármi is történjék, Izsák valamilyen módon mégis életben marad. Vagyis abban is hitt, hogy Isten képes feltámasztani Izsákot a halottak közül (ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν θνατὸς ὁ θεός), „miért is őt példaképpen visszanyerte”³⁹ (11,19).⁴⁰ Tehát nem valamiféle fanatikus hit, vakbuzgalom, hanem a feltétlen hitbeli reménység sarkallta a tettét. Nyilván ugyanezzel a problémával birkózott Josephus is, tudniillik hogyan viszonyul egymáshoz Isten ígérete és parancsa. Ami a legmeglepőbb, hogy éppen ugyanarra a válaszra lel rá, mint a Zsidókhoz írt levél szerzője, amikor kijelenti, Ábrahám döntését egyértelműen segítette, hogy hitt Izsák halál utáni létezésében, mert Isten méltónak fogja tartani Izsák lelkét, hogy magához vegye.⁴¹ Mindkét esetben tehát a hit próbája és a hitbeli belátás példájává lett Ábrahám próbatétele, ami tettében nyilvánult meg.

Jakab levelének szintén egyik fontos témája a próbatételek, kísértések (πειρασμός – 1,2.12; vö. 4,1–5) kérdése, amiről azt olvassuk, hogy ezek nem származhatnak Istentől (1,13). Olybá tűnik, a kísértés semleges, „[a] próbatétel jó, ha kiálljuk a próbát (lásd 1,12), és rossz, ha elbukunk benne” (1,14–15).⁴²

³⁷ Az irat szerzője számára a próbatétel meghatározó eleme volt Jézus földi életének is, ahogyan a címzettek sem kerülhették el (ATTRIDGE: Hebrews, 334).

³⁸ Vö. WEISS: Hebräer, 597.

³⁹ A Károli-fordítás itt jobban megfelel az eredeti szövegnek: „ὄθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο”. A παραβολή kifejezés itt is abban az értelemben szerepel, mint a 9,9-ben, szimbólum, ami az eszkatológiai realitásra mutat (vö. ATTRIDGE: Hebrews, 335).

⁴⁰ Esetleg ugyanerre a hagyományra utal Pál is a Róm 4,17-ben.

⁴¹ „Méltónak tartott téged arra, hogy ne betegség, háború, vagy egyéb szerencsétlenség következtében távozz az életből, mint az emberek általában, hanem lelkedet imádság és ünnepélyes áldozat közben veszi magához és fogadja kebelébe” (Ant 1,231 – Révay József fordítása). Részletesen Izsák halál utáni létezéséhez ELLEDGE: Life after Death, 76–78. Jegyezzük meg, hogy Izsák megköltözésének a története a rabbinikus irodalomban is fontos szerepet játszott annak igazolásában, hogy a feltámadás gondolata már az Ószövetségben is megjelenik (vö. ANDERSON: Isaac’s Death, 120–127).

⁴² Bővebben GALSÍ: Jakab, 228–231; idézet: 229.

Érdekes ugyanakkor, hogy Ábrahám története nem mint próbatétel jelenik meg – vagy legalábbis ez nincs kimondva. Tettében a hite működött együtt a cselekedeteivel. Ábrahám hitt Isten ígéletében egy fiúról és a számos utódról, ugyanakkor kész Isten parancsára feláldozni a fiát, vagyis hite a cselekedetével lett teljessé.⁴³ Az olvasóit tehát arra hívja, bármilyen próbatétel is érje őket, ki kell tartaniuk a hitükben és e szerint kell cselekedniük. Csak a látható cselekedet lehet példaértékű, mivel a hitből nem lehet a cselekedetekre következtetni, ez csak fordítva lehetséges: a cselekedetkből következtethetünk valakinek hitére (2,18b).⁴⁴

A 2,18 első mondata közbevetés,⁴⁵ ami továbbgördíti a szerző érvelését: csak a cselekedetek képesek megjeleníteni, kézzelfoghatóvá tenni a hitet (2,18b). Hogy ezt megmutassa, ismét, immáron sokkal egyértelműbben teszi fel a megválaszolandó kérdést: meg akarod-e látni te ostoba ember, hogy „haszontalan” és „hatástalan”⁴⁶ a cselekedetek nélküli hit (Jak 2,20)? Egyértelmű, hogy itt a szerző nem pusztán a különféle élethelyzetekre gondol,⁴⁷ hanem sokkal inkább a végső elszámoltatásra, ahol nem lesz elég a hitvallás, miszerint „egy az Isten” (vö. 2,19).⁴⁸ A cselekedetek tehát a hit megnyilvánulásai. Ábrahám még arra is hajlandó hitéből fakadóan, hogy feláldozza a fiát, ami egyébként tökéletesen ellentmond Isten korábbi ígéletének, hiszen a fiú megölésével az utódok megsokasodásának lehetősége vesz el (Gen 15,5), tehát a szövetségkötés Ábrahámmal és utódaival válna semmivé. Nem véletlen, hogy az eset után éppen ezt az ígéletet erősíti meg Isten esküvel elkötelezve magát (Gen 22,16–18). Mindazonáltal a Jak 2,21-ben még a cselekvésen van a hangsúly: ha ezt nem tette volna meg, a megigazíttatásban sem lett volna része. A 2,22 vonja le a tanúságot „látod tehát...”: Ábrahám tette nem valósulhatott volna meg hite együttműködése (συνήργει) nélkül,⁴⁹ és a hit nem mutatkozott volna meg, nem teljeseedett volna be (ἐτελειώθη) cselekedete nélkül (vö. Jak 1,2–4). Ez nem azt jelenti, hogy az ember jutott el a cselekedetei által a teljességre,

⁴³ Lásd KESSLER: Bound, 62.

⁴⁴ Vö. POPKES: Brief des Jakobus, 199.

⁴⁵ Számos vélemény létezik arra vonatkozóan, ki a kérdező, és mi a kérdés, ehhez lásd MCKNIGHT: James, 235–239; továbbá KONRADT: Existenz, 217–222.

⁴⁶ Az ἄργος kifejezés egy szójáték (ἔργον), és a tétlenségre utal. Más hasonlóan negatív kifejezésekkel is visszaadja a szerző a tettek nélküli hit tulajdonságait, vö. 2,14.16.17.26: a cselekedetek nélküli hit haszontalan, nem képes megmenteni, hatástalan, halott (vö. MCKNIGHT: James, 225k; továbbá GALSI: Jakab, 233k).

⁴⁷ A cselekedeteknél Jakab érvelésében ezen a helyen semmilyen szerepet nem játszik a törvény (vö. LAWS: James, 129k).

⁴⁸ Lásd ehhez KONRADT: Existenz, 224–226. A kijelentés, miszerint Isten egy, zsidók és keresztények közös hitvallása, az 5Móz 6,4-nek (vö. Mk 12,29) a visszhangja a szövegben (LAWS: James, 125).

⁴⁹ „Ábrahám tette πίστις-éből fakadt” (POPKES: Brief des Jakobus, 205).

hanem azt, hogy a hite lett „egész”, szemben a cselekedetek nélküli hittel (Jak 2,17).⁵⁰ A 23. versben viszont már nem a hit a beteljesedés alanya, hanem az Írás, mégpedig a Gen 15,6 kijelentése, amit kiegészít a szerző egy utalással,⁵¹ miszerint ezek után – vélhetően a Mórija hegyén történtek után – Ábrahám Isten barátjának neveztetett.

Ahogy fentebb láttuk, Ábrahám próbatételének a hűséghez (πιστός) kapcsolása a Sir 44,20-ban, összekapcsolása pedig a Gen 15,6-tal csak az 1Makk 2,52-ben jelenik meg.⁵² Kijelenthető tehát, nem Jakab levelének szerzője fedezte fel elsőként ezt az érvet, hanem arra a hagyományra támaszkodik, melyet az 1Makk 2,52 is ismert.⁵³ A két ószövetségi ige összekapcsolása eredményeként ott Ábrahám engedelmisségéről a hangsúly áttevődött Ábrahám Istenbe vetett bizalmára. Ez a szál itt sem tűnik el, de egy fontos elemmel kiegészül: „Így teljesedett be az Írás...” (Jak 2,23). Szerzőnk szerint Ábrahám életének korábbi ígérete, megigazulása (Gen 15,6) valójában nem Izsák megszületésével teljesedett be, hanem Ábrahám hajlandóságával arra, hogy, engedelmeskedve Isten rendelkezésének, képes legyen le is mondani erről az ígétről: felhelyezni Izsákot az oltárra.⁵⁴ Az igazságként tulajdonított hit próbája Ábrahám engedelmissége lesz. Csak miután ez a kettő megvalósult, lehetett a „mi atyánk” (Jak 2,21), hiszen e nélkül nem beszélhetnénk választott népről, ahogyan Krisztusban hívők közösségéről sem.

Milyen következtetés vonható le?

E rövid áttekintés egyértelművé tette, hogy Ábrahám próbatételét olvasva annak értelmezői szükségesnek érezték kiegészíteni az elbeszélést. Számos elemmel bővült a korai zsidóság irodalmában a hagyományanyag. De igazán

⁵⁰ KONRADT: *Existenz*, 230.

⁵¹ Az utalás háttérben az Ézs 41,8-at vélhetjük felfedezni, de ez esetben a szerző nem a LXX-t követi, hanem valószínűleg az Ábrahám történethez kapcsolódó hellenista zsidó szóhasználatot veszi át (vö. LAWS: James, 136k).

⁵² Itt azért érdemes arra is felhívni a figyelmet, hogy a véleményünk szerint kétségtelen párhuzamot a 28. *Novum Testamentum Graece* sem jelzi. Xeravits G. sem utal erre a fentebb többször idézett tanulmányában, de későbbi írásában (2019) már igen, ugyanakkor nem fejt ki részletesen.

⁵³ „A Jak 2,21–32 minden további nélkül értelmezhető úgy, mint az 1Móz 15,6 és az 1Móz 22 itt (sc. 1Makk 2,52) megjelenő kapcsolatának kibontása” (KONRADT: *Existenz*, 228). Másként gondolja pl. S. McKNIGHT (James, 244k), ami annál is meglepőbb, mert alig később utal az 1Makk 2,52-re (i. m., 249). Az érvelés hellenista zsidó tradíción nyugvó volta még annak a lehetőségét is felveti, hogy Jakab nem Pál Ábrahámra utalását ismerte, hanem a Pálra tévesen hivatkozó álláspont cáfolatát a hellenista zsidó hagyományból vette át (vö. LAWS: James, 133–135).

⁵⁴ Vö. McKNIGHT: James, 251k, 253k; továbbá KONRADT: *Existenz*, 236.

feltűnővé ezen elemek többségének hiánya teszi az újszövetségi szövegeket. Nem jelenik meg Ábrahám mennyei megvádolása (vö. Jub, LAB, 4Q225), hiányzik Izsák aktivitása (vö. Jud, LAB, 4Q225, Josephus), és nem tolódik el a hangsúly Ábrahám próbatételéről Izsák próbatételére (vö. Jud, 4Q225). Ábrahámnak számos tulajdonsága folyamatosan jelen van a hagyományban (pl. hűsége, helytállása a próbatételben), ugyanakkor sehol nem annyira hangsúlyos Ábrahám hitének a kérdése, mint az Újszövetségben. Ami pedig az átvett egyéb hagyományelemeket illeti a Zsidókhoz írt levélben és Jakab levelében, azokat nem pusztán átemelik, hanem egyértelműen ki is bontják. A Zsidókhoz írt levél szerzője Isten kegyelmét sokkal hangsúlyosabbá teszi az események alakulásában, mint azt a korai zsidó iratok tették (vö. LAB), a feltámadás képét pedig (vö. Josephus) sokkal egyértelműbbé, ami nyilván Krisztus feltámadása miatt volt számára ilyen módon értelmezhető. A Jakab levelének a szerzője pedig a Gen 22 és 15 együttes látását (vö. 4Q225; 1Makk 2,52) azzal viszi tovább, hogy az Írás ígéretének (Gen 15,6) beteljesedését látja meg Ábrahám hitből fakadó cselekedetében, rámutatva: az ígéret nem Izsák megszületésében teljesedett be, hanem abban, hogy Ábrahám képes lett volna feláldozni is utódját.

Felhasznált irodalom

- ♦ ANDERSON, B. A.: Isaac's Death and Resurrection Remembered: Reception History, Cultural Memory, and the Aqedah in Jewish Tradition, in Hatina, T. R.–Lukeš, J. (eds.): *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 8), Paderborn, Brill Schöningh, 2023, 120–139.
- ♦ ATTRIDGE, H. W.: *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1989.
- ♦ BUZÁSI G.: Órigenés *Akéda*-értelmezése. Izsák megkötözésének patrisztikus magyarázata rabbinikus párhuzamokkal, in uő.: *A vétlen nyíllövés*, Budapest, L'Harmattan, 2023, 87–108.
- ♦ DOCHERTY, S.: Abraham in Rewritten Scripture, in Adams, S. A.–Domoney-Lyttle, Z. (eds.): *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, London, T&T Clark, 2019, 59–74.
- ♦ ELLEDGE, C. D.: *Life after Death in Early Judaism* (WUNT 2/208), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- ♦ FELDMAN, L. H.: Josephus as a Biblical Interpreter: The „Aqedah”, in *Jewish Quarterly Review* 75 (1985/3), 212–252.
- ♦ FITZMYER, J. A.: The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature, in *Biblica* 83 (2002/2), 211–229.

- ◆ GALSI Á.: *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában*, Budapest, KRE–L’Harmattan, 2012.
- ◆ GOLDSTEIN, J. A.: *1 Maccabees* (AB), Garden City–New York, Doubleday & Company, 1976.
- ◆ KARASSZON I.: *Az Ószövetség teológiai üzenete*, Budapest, KRE–L’Harmattan, 2021.
- ◆ KESSLER, E.: *Bound by the Bible. Jewish, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- ◆ KONRADT, M.: *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- ◆ KUGEL, J.: Exegetical Notes on 4Q225 „Pseudo-Jubilees”, in *Dead Sea Discoveries* 13 (2009/1), 73–98.
- ◆ LAWS, S.: *The Epistle of James* (Black’s), London, Adam & Charles Black, 1980.
- ◆ MCKNIGHT, S.: *The Letter of James* (NIC), Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2011.
- ◆ POPKES, W.: *Der Brief des Jakobus* (ThHNT), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2013.
- ◆ VAN RUITEN, J. T. A. G. M.: *Abraham in the Book of Jubilees*, Leiden–Boston, Brill, 2012.
- ◆ SCHWARTZ, D. R.: *1 Maccabees* (AB), New Haven–London, Yale University Press, 2022.
- ◆ TILLY, M.: *1 Makkabäer* (HThK AT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2015.
- ◆ WEISS, H.-F.: *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- ◆ XERAVITS G.: Ábrahám próbatétele (Genezis 22) a korai zsidóság irodalmában – néhány példa, in uő. (szerk.): *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*, Budapest, Sapientia Főiskola–L’Harmattan, 2010, 25–48.
- ◆ XERAVITS, G.: Abraham in the Old Testament Apocrypha, in Adams, S. A.–Domoney-Lyttle, Z. (eds.): *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, London, T&T Clark, 2019, 29–40.

Hit, identitás és lokális emlékezet

I. Bevezető

Talán túlságosan megszokott látványt nyújtanak mindannyiunk számára a templomainkban, illetve a templomaink előtereiben, udvarain található háborús emlékművek, kopjafák, plakettek ahhoz, hogy megkérdezzük, miért is vannak éppen ott, ahová eleink vagy mi maguk helyeztük őket. Van-e jelentősége annak, hogy egyházi és nemzeti ünnepeinken az emlékműveken álló nevek emléke előtt tisztelgünk, rájuk emlékezünk?

Egyházi és nemzeti identitásunk – főként kisebbségi magyarságként – ma már annyira összefonódott, hogy nem is gondolkozunk azon, vajon ténylegesen összetartoznak-e, hogyan hatnak egymásra, és hogyan egészítik ki egymást, illetve miként jött létre ez az elválaszthatatlan egység. Az alábbiakban annak próbálunk meg utánajárni, hogy a hitünk milyen viszonyban áll egy emlékezetközösség identitásával, hogyan hatnak egymásra. További kérdésünk, hogy vajon a hit mintájára, amely az Anyaszentegyház közösségébe von minket, elképzelhető-e egy globális emlékezetközösség is, amely a lokális emlékezetközösségeket integrálja.

Egy már meglévő globális emlékezetközösségből, a holokausztt egyetemes emlékezetközösségből indulunk ki, nyomon követve röviden annak kialakulását, jelentőségét, integrációs ambícióit. Mégis, az emlékezet globalizációs sikertörténetét a nemzeti, helyi közösségek lokális emlékezetei mintha megtörnék, és saját jellegzetes emlékezetüket szembeállítanák az egyetemes igénnyel fellépő emlékezetkultúrával. Egy helyi közösség sajátos emlékezetének példáján keresztül kísérletet teszünk a lokális és globális emlékezet lehetséges párbeszédének felvázolására.

II. Globális emlékezetkultúra

A lokális emlékezet és a hit, illetve identitás összefüggéseinek tárgyalása előtt szükségszerűnek látszik a globális emlékezetkultúra rövid áttekintése, a lokális emlékezetközösségekkel való kapcsolópontjainak felmutatása. A globális emlékezet, illetve az emlékezetkultúra köré szerveződő tudományos diskurzus mára világszintű méreteket öltött. Számos diszciplína kapcsolódott

be a közösségi emlékezet kutatásába, melynek eredményeképpen különböző tudományokat, kultúrákat, identitásokat integráló, az egyetemesség igényével fellépő jelenség bontakozott ki. Ez a globális méreteket öltött folyamat tulajdonképpen egy emlékezetközösség kereteit építette ki, és egy jól körül határolható történelmi eseményen alapszik. A második világháború alatt a zsidó és zsidó származású emberek ellen végrehajtott szisztematikus népirtás, a holokauszt¹ képezi a globális emlékezetkultúra központi elemét.²

Maga a globális emlékezet fogalma ellentmondást tartalmaz, hiszen kérdéses, hogy az emlékezet esetében beszélhetünk-e egyetemességről, globalizációról. Inkább úgy tűnik, hogy az emlékezés lényegében személyes emlékek sora, az egyénhez kötődik, és csupán saját identitásának fejlődésében játszik szerepet. Aleida Assmann kérdésfelvetése jogos a témával kapcsolatban: „A kollektív emlékezetnek szükségszerűen megvannak a maga korlátai és határai, s ahhoz, hogy ezeket a korlátokat feloldjuk, fel kell oldanunk az identitást is az emlékezettel együtt”.³ A kollektív emlékezet az egyes szubjektumok identitásából és emlékeinek konglomerátumából tevődik össze. Egy közösség tagjai ugyanazt az eseményt, történetet élték át közvetlenül vagy közvetetten, s erre a tapasztalatra mint közösség emlékezik, osztozik az „együttes élményben”.⁴ A közös emlékekre történő utalások felidéznek, előhívják az azonos eseményekben résztvevők élményeit. Így például a háborús emlékek felidézése, az anekdoták elmesélései, tapasztalatok, élmények megosztása a közös emlékezet konstruálását, az emlékezetközösség építését szolgálják. A történetekké, beszámolókká szelídült tragikus emlékek a múlt elraktározását, de egyszersmind folyamatos vagy időnkénti felidézését is jelentik, amelyek szükségképpen formálják a csoportok narratíváját, s hozzájárulnak identitásának alakulásához. Az egyes szubjektumok részt vagy úgymond felvételt nyernek így egy-egy csoport, közösség életébe, s így „individuais identitásunk be van ágyazva a közösségi történetekbe”.⁵

Maurice Halbwachs már az 1920-as években felhívta a figyelmet a különböző csoportok és tagjaik közötti élénk interakciókra, valamint azok identitásformáló jellegére. Kutatásai alapján, melyekben kitért a korabeli pszichológiai álláspontokra, az álmokat magyarázó tudományos hipotézisekre, az emlékezés fenomenológiájára, a keresztyénség történeti vonulatát is elemezve jutott arra a következtetésre, hogy a társadalom nemcsak az egyén természetes környezetét képezi, hanem abba mélyen beleágyazott, és ez a szerves össze-

¹ Héber terminusa, a „soáh” (שואה) teljes pusztulást, megsemmisülést jelent.

² A holokauszt fogalmának történeti alakulásához ld. FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 210–213.

³ ASSMANN: A holokauszt – globális emlékezet?, 168.

⁴ PATAKI: Együttes élmény – kollektív emlékezet.

⁵ MacIntyre idézi PATAKI: Együttes élmény – kollektív emlékezet, 32.

tartozás meghatározza szokásait, gondolkodását, identitását.⁶ A szubjektum emlékezetét nagyban meghatározza az a közösség, illetve azon kis- és nagycsoportok, amelyeknek tagja.⁷ Az egyén emlékezetének a tartalmát az adott csoporton belüli interakciók határozzák meg, amelyek által a *saját*, pontosabban saját csoportjuk múltjához kapcsolódnak. Az egyes csoportok különböző kollektív emlékezeteket hoznak létre, amelyek különböznek egymástól, sokfélék, többes számúak, kollektívek, mégis individualizáltak.⁸ A múltfelidézést meghatározzák a társadalom éppen aktuális körülményei, a tematizálás, míg egy emlék addig élő és aktív, amíg a csoport kommunikációjának tárgyát képezi. Halbwachs szerint azokra a dolgokra emlékezünk, amelyek a csoport, illetve a társadalmi konszenzus által elfogadottak, amelyek tehát bizonyos társadalmi sémákba, társadalmi keretekbe szerveződnek (*cadres sociaux*). A közösségi emlékezetet meghatározza a társadalomban elfogadott közgondolkodás, diszkusszió, társadalmi kommunikáció. A kollektív emlékezet így a társadalmi keretek függvénye, sajátos minták szerint szerveződik. Korát megelőzve mutatott rá az emlékezet hagyományozódására, generációkon átívelő jelenségére, és azon kommunikációs, mediális, művészeti közegekre, amelyek által megvalósul.

Az Assmann-házaspár (Jan és Aleida Assmann) tovább gondolta és pontosította Halbwachs kollektív emlékezetre vonatkozó téziseit. A kollektív emlékezetnek alapvetően két változata különböztethető meg: a kommunikatív és a kulturális emlékezet. A kommunikatív emlékezet társadalmi interakciókon alapszik, azok osztják meg egymással, akik részesültek benne, akik valamilyen formában érintettek, illetve, akik tovább örökölik az emlékezetet, amely generációkon átívelő folyamat. A kommunikatív emlékezet maximum 80–100 évig tarthat, 3–4 nemzedéket ölel fel. Ezzel szemben a kulturális emlékezet nincs időhöz kötve – olyan eseményeket is felidézhet, amelyek a régmúlt homályába vesznek. Legtöbb esetben ezek egy közösség, egy nemzet úgymond alapító mítoszaiként konstituálódnak. A kulturális emlékezet ünnepekhez, rítusokhoz, szimbólumok megalkotásához köthető, ami a hétköznapi emlékezés mellett ünnepi eseményekben kulminálódik.⁹ Gyakran kapcsolódik textualitáshoz, jól meghatározott irányvonalat követ. Ezért fontos ebben az esetben az értelmiségi, írók, költők szerepe. Ők biztosítják az emlékezet formába öntését, de annak megőrzését, meggyökerezését, továbbadását

⁶ HALBWACHS: Az emlékezet társadalmi keretei; Uő.: Das kollektive Gedächtnis.

⁷ „[...] egyidejűleg több csoporthoz is tartozunk, és általánosságban elmondható, hogy minél szorosabb szálakkal fűz magához egy csoport, annál inkább képesek vagyunk – akárha friss emlékekről volna szó – e csoport múltját folyamatosan és hosszasan nyomon követni.” HALBWACHS: Az emlékezet társadalmi keretei, 182.

⁸ ASSMANN: A holokauszt – globális emlékezet?, 169.

⁹ FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 22.

a szélesebb rétegek részvétele nélkül nem lehetne megvalósítani.¹⁰ Látható, hogy úgy a kommunikatív, mint a kulturális emlékezet alakítja, meghatározza egy-egy közösség identitását.¹¹

A holokauszt esetében egy olyan kulturális emlékezetről van szó, amely ön-meghatározása, fellépése szerint mindenki identitásában érdekelt, mindenki számára erkölcsi normaként érvényesül, és mindenki számára a gonosz szimbólumaként tételeződik, vagyis egyetemes igénnyel lép fel. Ma a holokauszt kulturális emlékezete határokon és nemzeteken átívelő, globális hatású jelenség.¹² Számos kutatási területen foglalkoznak olyan kérdésekkel, mint hogy hogyan vált globálissá a holokausztmemória, vagy hogy kiterjeszthető-e mindenre, univerzalizálható paradigmának számít-e minden további nélkül stb. A nyugati világban ma egyértelműnek számító, széles körben elfogadott és gyakorolt emlékezetkultúra a második világháború után még egyáltalán nem volt az. Két évtizednyi hallgatás után kezdett közérdekű témává válni, folyamatosan bontakozott ki társadalmi, interdiszciplináris diskurzus a traumáról, büntettről, tettesekről, áldozatokról, míg végül a történelmi esemény önálló nevet kapott.¹³ Ugyanakkor még mindig az a veszély fenyegetett, hogy gyakorlatilag a nácik feletti diadal örömdája harsogta be a világot, és nem a holokauszttrauma elismerése, az áldozatok iránti csendes részvét, empátikus együttlét.

A jelenség viszont korántsem egységes, jóllehet globális méreteket öltő emlékezetkultúráról van szó. Különbözik az európai megközelítés, ahol teljesen is, *bruta facta* megtörtént a népirtás, és az események az átélt történelem részét képezik. Itt az emlék egyáltalán nem absztrakt és távoli, hanem nagyon is közeli, ellentétben Észak-Amerikával, ahol ebben a tekintetben nem beszélhetünk történelmi emlékezetről.¹⁴ Itt az emlékezetet ki kellett alakítani, a kulturális emlékezetet létrehozni. Jeffrey C. Alexander végigköveti a holokauszt kulturális emlékezetének kialakulását, meggyökerezését társadalmi szempontból, azokra a faktorokra figyelve, amelyek lehetővé tették a holokauszt emlékezetének globalizációját.¹⁵ A holokauszt globális emlékezete fokozatosan bontakozott ki, aminek legfontosabb lépcsőfokait mutatja be a szerző részletesen. Hosszú ideig a közvélemény számára sokáig nem a zsidók tömeges lemészárlása jelentette az abszolút rosszat, hanem a nácizmus, ami a világháborúhoz vezetett. A kegyetlenkedések, a tömeges mészárlások *csupán* a háborúnak a velejárói, következményei.¹⁶ A táborok fokozatos fel-

¹⁰ NAGY: „Az emlékezet forrásai”, 184.

¹¹ ASSMANN: Rossz közérzet az emlékezetkultúrában.

¹² ASSMANN: A holokauszt – globális emlékezet?, 167.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo., 170.

¹⁵ ALEXANDER: Holokauszt és trauma, 66–148.

¹⁶ Uo., 83–84.

tárása, a fotók, beszámolók, vallomások folyamatos közlése a holokauszot a náci legrémisszőbb tettévé emelte, s hamarosan meghaladta a progresszív narratívát, és egyetemes ikonná vált. Ezt a perspektívaváltást tette világméretű fordulattá a nürnbergi per, melynek negyedik vádpontja az emberiség ellen elkövetett bűnökként értelmezi a náciizmus tetteit.¹⁷ A mediatizáció mellett, amely széles rétegek számára érzékenyítette a holokauszot (lásd Anne Frank, *Holokausz* sorozat), nemcsak egyetemesen ismertté tette, de elindított egyfajta morális percepciót, a holokausz utáni erkölcsiséget.¹⁸ A holokausz erkölcsi normaként, vonatkoztatási és viszonyítási alapként tételeződött.

Aleida Assman szerint továbbá egy fontos mérföldkő a holokausz globalizációjában az ITF (The International Task Force on Holocaust Education) létrehozása, amely a holokausz globalizációs¹⁹ folyamatát mozdította elő.²⁰ Az Európai Parlament is bekapcsolódott az emlékezetkultúra építésébe, január 25-ét, Auschwitz felszabadításának napját jelölve meg a holokausz napjaként. Ez nemcsak az Unióba való belépés feltétele lett, de a hiteles múltfeldolgozás egyik akadálya is, és a globális emlékezetkultúra absztrahálásának, kiüresedésének veszélyét is magában hordozza.²¹ Az ITF, az Amerikai Egyesült Államok és az Európai Unió által felkarolt és intézményesített mozgalom még egyetemesebb méreteket öltött, amikor az ITF rendelkezései szerint bármely ENSZ tagország tagja lehet az emlékezetközösségnek. A szervezet hosszú távú célja a holokausz emlékezetének kulturális emlékezetté alakítása, globális emlékezetközösség létrehozása intézményrendszer, kiterjedt infrastruktúra, kommunikációs stratégiák, oktatási eszközök segítségével.²² Ugyanakkor egyfajta szakadás figyelhető meg a modern nyugati társadalom által felkarolt globális emlékezetkultúra és a világ többi régiója között, amelyek a jelzett emlékezetkultúra mellett vagy azzal szemben saját emlékezetkultúrájuk ápolására, identitásuk megőrzésére helyezik a hangsúlyt.

III. A globális emlékezet korlátai, lokális emlékezet

A globalizált holokauszemlékezet hajlamos figyelmen kívül hagyni a lokális emlékezetkultúrákat. Fennáll a veszélye annak, hogy a történelmi helyszínéhez kötődő európai közösségek saját emlékezetkultúrája csorbul, miközben

¹⁷ Uo., 86–87.

¹⁸ Uo., 125. Több csoport is megkérdőjelezte országának ártatlanságát a második világháború idején, például Ausztria, Svájc, Franciaország, vagy ártatlanságát a folyó geopolitikai konfliktusokban, mint a vietnámi háború.

¹⁹ A szerző megnevezése szerint egyúttal „amerikanizációs” folyamat is. ASSMANN: A holokausz – globális emlékezet?, 173.

²⁰ A szervezet bővebb leírásához: ASSMANN: A holokausz – globális emlékezet?, 171–174.

²¹ Uo., 172.

²² Uo.

az egyetemes igényeknek és elvárásoknak igyekszik megfelelni. A saját történelmének hiteles megélése és a globális közösségben való előírászerű jelenléte között áthidalhatatlan vákuum keletkezik. Ily módon nemcsak a saját múltfeldolgozás, adott esetben a kollektív bűnösségnek beismerése, feldolgozása maradhat el, de a másik csoporttal való empátikus közösség sem valósulhat meg. Az emlékezetközösségben történő aktív részvétel az adott ország presztízst emeli, ugyanakkor magában hordozza saját múltfeldolgozásának elodázását.²³ A látszólag egységes emlékezést egyébként is az egyes csoportok, nemzetek saját szokásai fragmentálják. A holokausz egyetemes emléknapját maguk az egyes ITF tagállamok úgymond szabotálják az által, hogy különböző dátumokat jelöltek meg, például az Egyesült Államokban továbbra is Niszán hónap 27-ik napja, a zsidó *Yom ha Shoa* a holokausz emléknapja.²⁴

Amellett, hogy az egyetemes holokausz emlékezetnek számos pozitívuma létezik – egyetemes erkölcsi norma, viszonyítási alap, egyetemes emberi jogok térnyerése, empátiakészség előmozdítása, önkritika gyakorlásának elősegítése –, azt is világosan kell látnunk, hogy a globalizált holokausztemlékezet elsősorban a nyugati világra, Nyugat-Európára és Észak-Amerikára jellemző.²⁵ Aleida Assmann és Jeffrey Alexander egybevágó meglátása szerint az egyes országokban más történelmi élmények, traumák képezik a nemzeti és közösségi identitás alapját. Így például a mexikóiak és dél-amerikaiak számára nagyobb traumát okoz a hódítók által okozott veszteségek mértéke, öröksége.²⁶ Talán nem kell túl messzire mennünk, hiszen a magyarság számára elsősorban Trianon jelenti a nemzeti traumát. A kérdés az, hogy az emlékezet e különböző formái, az egyetemes és a helyi emlékezet hogyan tárgyalható úgy, hogy ne egymást kizáró törekvésekként értelmezzük őket, hanem valahol ugyanazt a célt szolgáló jelenségekként.

Látszólag az emlékezetkultúrának e két válfaja szöges ellentétben áll egymással. A globális holokausztemlékezet a lokális emlékezetekkel találja szemben magát, a holokausz univerzális hálóján a nemzeti és lokális emlékezetek szabdalnak réseket. A hivatalos holokausztemlékezet elvárása mellett ugyanis az egyes nemzetek, kis- és nagycsoportok ténylegesen nem a globális emlékezetközösségben, hanem a saját emlékezetükben, múltjukban érdekeltek.

²³ „Ha egy nemzet aktívan részt vesz a holokausz emlékezetközösségében, akkor nemzetközi szinten emelkedik az erkölcsi profilja. Ez ugyanakkor azt is lehetővé teszi az adott nemzet számára, hogy elkerülje múltjának kellemetlen témáit: az Egyesült Államok esetében az őshonos népesség kiirtását, a rabszolgaságot és a nukleáris hadviselést, számos európai országban pedig a nációkkal való kollaborációt vagy a gyarmati történelmet.” Uo., 175.

²⁴ Uo., 174.

²⁵ ALEXANDER: Holokausz és trauma, 145.

²⁶ ASSMANN: A holokausz – globális emlékezet?, 177; ALEXANDER: Holokausz és trauma, 145–146.

Így történhet meg, hogy több hivatalos emlékezet létezik egymás mellett.²⁷ A holokausztnak politikai dimenzióba történő emelése még kritikusabbá teszi a helyzetet. A nyugati kultúra egyetemes értékrendjébe emelt holokauszt mintegy elvárásként tételeződik a nemzetközi közösségbe elsősorban gazdasági megfontolásból felvételt kérő posztkommunista országok számára. Az Európai Unió gazdasági és kulturális közösségébe történő belépés esetében is úgymond kötelező a holokausztemlékezet integrálása. Az effajta mozzanatok protokollárisan degradálják az egyébként erkölcsi követelménnyel fellépő, nemzetközi párbeszédet promoveáló emlékezetet. Nehezíti a helyzetet továbbá, hogy sok esetben szélsőséges nemzeti ellenállás, antiszemitizmus, etnikai feszültségek, a globális liberalizmus rátelepedése miatti félelem okán vagy ürügyén lehetetlenné válik a párbeszéd és az integráció. Mindez nemcsak egy globális, nemzetek feletti közösségnek történő háttat fordítást jelent, hanem egyszersmind a saját autentikus emlékezet hiányához, illetve a saját bűnökkel, saját terhelt múlttal való szembenézés és feldolgozás megkerüléséhez vezethet.

A két emlékezet együttélése akkor valósulhat meg, ha a lokális emlékezet teret nyer, úgy, hogy nem zárja ki, hanem elősegíti a globális emlékezetbe való bekapcsolódást. Hasonlóképpen a globális emlékezet nem kényszerítő erejével, előíró hatalmával, hanem nyitottsággal és integráló képességével lép az egyes kultúrák, nemzetek életébe. Jeffrey Alexander az erkölcsi dimenzióban megvalósulható fúzióban látja a lokális és a globális emlékezet egységét. A holokauszt egyetemes erkölcsi normaként integrálhatja a helyi emlékezetközösségeket. Egy nemzeti trauma, emlékezet akkor éri el célját, ha egyetemességre törekvő politikai erkölcsiséget tud megfogalmazni. Kérdés viszont, hogy „azok a civilizációk, amelyek nem vesznek tudomást a holokausztról, képesek-e vajon egyetemességre törekvő politikai erkölcsiséget kialakítani?”²⁸ A helyi emlékezetek, kollektív traumák ha nem is járhatnak be a holokauszthoz hasonló egyetemes utat, mégis elősegíthetik, érzékenyíthetik az egyes közösségeknek az egyetemes emlékezetközösséghez kapcsolódását. Mintegy erkölcsi imperativuszként fogalmazza meg a konklúziót, mely szerint az egyes nemzeteknek, közösségeknek a holokauszt emlékezetét azért kellene integrálniuk saját nemzeti emlékezetükbe, beépíteniük identitásukba, hogy egymást kölcsönösen elfogadva megosszák egymással múlttapasztalatukat, s egymásért felelősséget vállaljanak:

„...keletnek és nyugatnak, északnak és délnek meg kell tanulnia megosztania egymással saját traumáinak tapasztalatát, s közvetett módon felelősséget kell vállalniuk a másik szenvedéseiért.”²⁹

²⁷ KOVÁCS: Globális és lokális holokausztemlékezetek, 200.

²⁸ ALEXANDER: Holokauszt és trauma, 146.

²⁹ Uo.

Aleida Assmann hasonló párbeszédes megoldást javasol. A nemzeti emlékezetek monologikus, önviktimizációs karaktere helyett egy dialogikus jellegű emlékezetközösség programját sürgeti, amelyben az egyes nemzetek emlékezetei nem elbeszélnek egymás mellett, nem csupán áldozatokként deklarálják önmagukat, hanem tettesként és áldozatként a kapcsolópontokat keresik. A dialogikus emlékezés a szomszéd szenvedését is beépíti saját emlékezetébe. Ez a modell

azokra a helyzetekre vonatkozik, amelyek túllépnek a nemzeti kereteken. Két vagy több olyan állam közötti emlékezetpolitikáról van szó, amelyeket közös erőszakos történelem köt össze. Ha a két állam egyoldalúan vagy kölcsönösen elismeri saját hozzájárulását a másik ország traumatizált történelméhez, kifejlesztenek egy dialogikus emlékezetmodellt, és a másik nemzetnek a saját maguk által okozott, saját felelősségük körébe tartozó szenvedését saját emlékezetükhöz kapcsolják.³⁰

Az assmanni modell ugyan az egyes nemzetek azonosságán alapszik, ami az elszenvedett és elkövetett atrocitások megosztására, elismerésére és kölcsönös beépítésére vonatkozik, ugyanakkor érvényes lehet egy globalizációs tendenciákat mutató emlékezet és egy nemzeti vagy lokális emlékezet dialógusára is.

IV. Egy lokális emlékezet tanulsága

Feltűnő, de inkább megszokott látvány, hogy a legtöbb település templomának vagy kultikus helyeinek a közelében szabadságharcos és világháborús emlékművek őrzik a hősi halottak emlékét. Vajon véletlenül helyeződnek éppen az istentiszteleti helyek mellé az emlékművek, emléktáblák, vagy csupán a központi jelleggel magyarázható a szinte minden templomban vagy azok közelében elhelyezett emlékmű? Az alábbiakban egy esettanulmány erejéig reprezentatív jelleggel egy lokális emlékezet kialakulását, meggyökerezését, a közösség identitásában és hitéletében játszott szerepét vázoljuk. Vizsgálódásunk ugyanakkor az emlékezetkultúra jelenlévő sajátos jegyeit is igyekszik feltárni, valamint egy lehetséges párbeszédet, utat megjelölni a globális emlékezetkultúra irányába.

A második világháború viszontagságai más településekhez hasonlóan Székelytamásfalvát³¹ is nagyon érzékenyen érintették. A településről viszonylag

³⁰ ASSMAN: Rossz közérzet az emlékezetkultúrában, 253–263, 254.

³¹ Románul *Tamaşfalău*, németül *Thomsdorf*, Romániában, Kovászna megyében, Kézdivásárhelytől 15 km-re, délnyugatra fekszik; közigazgatásilag Zabola községhez tartozik.

nagy számban harcoltak különböző hadszíntereken, és a település méretéhez képest viszonylag sokan estek el, amint a hősi halottak emlékét a templom bejáratánál található emléktábla jelzi. A hangsúly jelen vizsgálódásban viszont nem a háborús megpróbáltatásokra esik, hanem inkább azok utóhatásaira, a közösséget érintő következményekre. Ugyanis közvetlenül a harctéri küzdelmek után, miután már sokan letették a fegyvert, és hazatértek családjukhoz, olyan váratlan események történtek, amelyek a teljes közösséget megrázkódtatták. Az ún. „répások” esetéről van szó, amely ugyan nem sajátos, helyi specifikum, hiszen Háromszék-szerte számos család élt át hasonló szenvedéseket, ebben az esetben mégis a közösség egészére mély hatást gyakorolt, emlékezete a jelenkorig fennmaradt. A „répaszedés”, közmunka 1944 őszén ürügy volt a hatóságok számára, amellyel főként a székelyföldi falvakból összeszedték a már háborút megjárt, leszerelt katonákat, de számos civil férfit is. Miután Románia 1944. augusztus 23-án átállt a szövetségesek oldalára, elkezdődött a magyarság tömeges internálása. 1945 októberéig magyar és német ajkú hadifoglyok és civil férfiak tízezreit hurcolták az ország területén felállított 36 láger valamelyikébe. Az egyik leghírhedtebb a haláltáboroként is emlegetett barcaföldvári központ volt,³² amely másfél évig működött. A nyomorúságos körülményeket és az embertelen bánásmódot túlélőket, valamint azokat, akiknek nem sikerült megszökniük, marhavagonokba kényszerítették, és a foksányi³³ átmeneti táboron keresztül a Szovjetunió kényszermunkatáboraiba szállították.³⁴ A környékről sokan a besszarábiai Tighinába³⁵ kerültek, ahonnan csak nagyon kevesen kerültek haza. A háború utáni években Székelytamásfalván négy hadirokkant élt, tizennégy hadiözvegy és húsz hadiárva.³⁶

Beszámolók szerint többeket is behívtak közmunkára, akiket először Sepsiszentgyörgyre szállítottak, majd a barcaföldvári táborba internálták. A foglyok összegyűjtése a Szolzsényicin *Gulág* című monumentális művében található leírásokhoz hasonlóan történt. Béreseket, napszámosakat gyűjtöttek össze, akiket félrevezettek, mondván, hogy csak néhány napi közmunkáról van szó. Sokan nem is gyanították, hogy a munkához való becsületes hozzáállásukra a deportálás lesz a fizetség, és hogy sorsukat a munkatáborok végeláthatatlan sora pecsételi meg.

³² A barcaföldvári tábor rövid történetéhez ld. BENKŐ: A barcaföldvári haláltábor, 65–69.

³³ *Foksány*, románul *Focșani*, németül *Fokschan* város Romániában, Moldvában, Vrancea megye székhelye.

³⁴ IOCHOM–KISS: Hadiárvasors, 112.

³⁵ Oroszul, törökül *Bender*. Oroszok, törökök, moldáviaiak, bolgárok által lakott város a Moldáviai Köztársaságban.

³⁶ Szőcs Béla nyugalmazott református kántor-tanító, énekevezér kézirata alapján, 1947-es adatok, elérhető: <https://web.archive.org/web/20070317093150/http://www.cosys.ro/tamasref/szekelytamasfalva.htm>, letöltés dátuma: 2022. szeptember 25.

Édesapám azt mondta, hogy ő a munkát nem restelli és ment. Sokat elvittek innen, Székelytamásfalváról és sokan közülük elszöktek, de egy jó páran ott maradtak. [...] Feri, a bátyám látva, hogy szöknék el, arra biztatta édesapánkat, hogy ők is szökjének el, de édesapánk nem akart hallani a szökésről, ő azt hajtogatta, hogy ő a munkától nem hátrál meg, a dolgot nem restelli, egyszer csak megszabadulnak az elvégzett munka után. Feri bátyám elszökött, de a barcaföldvári lágerben maradtakat másnap bevagonírozták és vitték Foksány irányába. Onnan vitték tovább Besszarábiába, a tighinai lágerbe.³⁷

Barcaföldvállról néhányuknak sikerült megszökni,³⁸ legtöbbén viszont a már említett Tighinába és más munkatáborokba kerültek. „Tizennégyen is voltak Székelytamásfalváról a tighinai lágerben, közülük két vénlegény került csak haza.”³⁹ A foglyok életkörülményeiről vagy elhalálozásukról a hírek fokozatosan szivárogtak haza. Kezdetben minden bizonnal hazavárták a napszámra összegyűjtött férfiakat, volt, aki minden nap kiment a vasútállomásra.⁴⁰ A közösség(ek)ben elindultak a kommunikációs interakciók, az információ kicserélése, a nyomozás. Időközben kiderült, hogy az összegyűjtött munkásokból hadifoglyok, rabok, végül halálraítéltek lettek. A kommunikatív emlékezet elmélete szerint az érintettek, az emlékezők, illetve leszármazottjaik tartják életben az emlékezetet, s ez a folyamat 80–100 évig is eltarthat. Így történhet meg, hogy még a jelenben is történnek visszaemlékezések, személyes és közösségi traumák felidézései.

A tanúk ugyanakkor fokozatosan tárták fel a realitást, olykor talán kíméletből, szegényből nem számoltak be mindenről. A megrázkódtató képek mégis felszínre kerültek, amit leginkább összegezve, sűrítve mondtak el a leszármazottak: „Akik hazakerültek, azok mesélték, hogy sokat szenvedtek a lágerben, se vizet, se ennyivalót nem adtak a foglyoknak.”⁴¹ Egy visszaemlékezés szerint volt, aki megkérte beszélgetőtársát, hogy csak halála után mondja el a történeteket.⁴² A szófoszlányokból, a töredékes ismeretekből hamarosan mindenki

³⁷ IOCHOM–KISS: Hadiárvasors, 107–108.

³⁸ Egy ide kapcsolódó beszámoló a következőképpen írja le a szökést: „A szomszéd bácsim mesélte, hogy őket szekérrel vitték Szentgyörgyre. A mezőn vitték keresztül és felfigyelt, hogy valami nem tiszta. Egy nagy cukorrépa föld mellett mentek és óvatosan leszállt a szekérről és belehasalt a cukorrépa leveleibe. Visszajött és elbújt. Élt 84 évet a családjával.”

³⁹ id. Tusa János beszámolója, in IOCHOM–KISS: Hadiárvasors, 108.

⁴⁰ „Minden este mentünk le az esti, nyolcórás vonathoz az állomásra és vártuk a hadifoglyokat. Kiáltottuk: »van-e valaki fogoly? Ezt vagy azt ismerte-e?« Amikor megtudtuk édesapánk halálhírét bögve mentünk hazáig.” IOCHOM–KISS: Hadiárvasors, 42.

⁴¹ Uo., 108.

⁴² „Azt mesélték például, hogy amikor az egyik fogoly vízért kiabált és kezében tartotta a családi fényképét, az egyik fegyőr ráripakodott a mellé levőkre, hogy vigyék ki a meszesgödörbe. A felszólított foglyok, ahogy közeledtek feléje, a beteg fogoly könyörgött nekik, hogy ő még él és csak nagyon szomjas és adjanak neki vizet, mert otthon várja a családja.

tudomást szerzett a tragikus eseményekről, ezek híre bejárta a teljes települést, környéket. A veszteség nemcsak az érintetteknek okozott mély fájdalmat, de a közösség egészét befolyásolta.

A hadiárvak visszaemlékezései a háború utáni életet, eseményeket a nehéz életkörülményekben, a mostoha sorsban láttatják, de valahol mégis Isten iránti hálával foglalják össze, hogy sikerült túlélni, felnőni, szakmát tanulni, emberré válni. A részletes ismertetés, illetve a körülmények bemutatásának hiánya viszont nem a tragikus eseményeken való túllépést vagy felejtést implikálja, hanem éppen ellenkezőleg, a feldolgozásra tett kísérletként, a közösség, a családok és a személyes narratívába történő integrálásként értelmezhető.

A közösség ugyanis viszonylag hamar, az ötvenes években tett úgymond kísérletet a trauma feldolgozására és „hivatalos” kulturális emlékezetté formálására. Ebben a tekintetben igaznak bizonyulhat a felvetés, mely szerint bizonyos esetekben a kommunikatív és a kulturális emlékezet együtt él egy közösségen belül. Visszaemlékezések, szóbeli beszámolók alapján egy vasárnapi istentisztelet keretében megemlékeztek az idegenben elhunyt hadifoglyokról. Az emlékezetnek a templom kultikus terébe való emelése elsősorban nem az esemény jelentőségét növelte, hanem a vigasztalódás, az Istenhez való személyes és közösségi imádkozás, valamint a közösség támogató, együttérző erejét jelentette. A második világháború után szintén a templom jelentette az emlékezés terét. Ez részben magyarázható azzal a ténnyel, hogy a szocializmus éveiben a hit megélése, valamint a nemzetiégi jellegű események a templom falai közé szorultak. Fontos emellett a helyszín kultikus jellege, amely a közösség hitének ápolását, identitásának megőrzését jelenti. Az ötvenes évek második felében a templom portikuszában egy emlékművet avattak fel, amely a két világháború áldozatainak neveivel együtt a hadifoglyokét is őrzi. Magának az emlékműnek a felavatásáról, előkészítéséről nem maradt fent írásos emlék. Valószínűleg az adott kor szigorú körülményei sem tették ezt lehetővé, amelyek a magyarországi 56-os események hatására még drasztikusabbak lettek. Egy korabeli jegyzőkönyv bekezdésében, amely a harangozó munkaköri leírásáról szól, az áll, hogy „tartsa szemmel az emlékművet”. A munkaköri leírás megjegyzése ugyanakkor a közösség identitásáról árulkozik, aki számára fontos a nyilvánosságtól kissé félreeső, a templom bejáratánál falba épített emlékmű. A jegyzőkönyvi meghatározás nemcsak egy munkaköri leírás egyik gondolataként maradt fent, hanem az egész közösség számára imperatívuszaként érvényesült a következő évtizedekben. Az emlékezésre való kimondott, leírt, kőbe vésott és ki nem mondott, néma felhívása

A fegyőr rájuk fogta a fegyverét is intett a puska csövével, mondván, hogy »davaj« (gyerünk). [...] Mindezeket a szomorú történeteket [...] volt hadifoglyoktól tudom, akik megkértek, ne írjam le mindezt, amíg ők élnek...” IOCHOM–KISS: Hadiárvasors, 120–121.

a templomba lépéskor és az onnan történő távozáskor az emlékezéssel együtt a megmaradás, az összetartozás, az Isten előtti vigasztalódás és a gondviselő kegyelmének szimbolikus kifejeződéseként járul hozzá a közösség identitásához. Maga a helyszín térbeli megvalósulása a templom kultikus erőterében a közösség számára az emlékezet helyének (*lieu de mémoire*)⁴³ bizonyult, amely ebben az esetben nem választható el a hit megélésének helyszínétől, a kettő tehát korrelatív viszonyban van, és identitásformáló, megőrző jelleggel bír.

V. Összegzés

A globális holokausztemlékezet mellett, illetve ezzel egyidőben számos más kollektív emlékezet él. Akár nagyobb csoportok nemzeti emlékezetére gondolunk, akár kisebb közösségek sajátos lokális emlékezetközösségeire, látható ezek meghatározó jelenléte kisebb vagy nagyobb csoportok életében, identitásának formálásában. A globális holokausztemlékezet „hegemóniáját” a kis emlékezetek sokasága teszi mozaikszerűvé. Igaznak bizonyul Halbwachs társadalmi szintekre, csoportokra lebontó analízise, melynek keretei nagyban befolyásolják tagjainak szocializációját, emlékezetét. A kommunikatív emlékezet interakciói, differenciálódása és dinamizmusa szerint formálódó emlékezetközösségek akár több évtizeden át illesztik össze narratíváik elemeit, míg a kulturális emlékezetben nyerik el cizelláltabb, letisztult és intézményesített keretüket. Az emlékezetnek e két válfaja viszont nem minden esetben választható szét kategorikusan egymástól, olykor egymásba játszanak, egymást kiegészítve alkotják a közösség emlékezetét. A kulturális emlékezet alulról építkező, önkéntes jellege nem cserélhető fel a néha felülről érkező, önkényes tendenciákkal. Maga a globális holokausztemlékezet is akkor integrálható, ha az előbbi emlékezetekkel talál kapcsolópontokat, közös alapot, és nem az utóbbi politikai törekvéssel, ideológiákkal átítatott szándékkal kebelez be különböző közösségeket. A lokális emlékezet ebben a tekintetben mondhatni előszobája lehet a globális emlékezetkultúrának. A helyi közösség saját traumáinak érzékenyítése, feldolgozási kísérletei által a nagyobb, határon átvélő közösség felé is jelentős lépéseket tehet.

Az egyháznak, helyi gyülekezeteknek valahol ebben a lokális identitás, emlékezetközösség megalapozásában lehet jelentős szerepük. Az egyháznak ez nem a világba való kilépését vagy a hit extrapolációját jelenti, hanem a világ felől érkező kérdések megválaszolását, identitásválságának feloldását,

⁴³ Pierre Nora kifejezése az emlékezhelyekre, ahol – szemben a történelemmel – az emlékezet megvalósul, közösségi eseményként emelkedik ki. NORA: Emlékezet és történelem között.

a közösség iránti igényének, hovatartozásának betöltését. Ricouer szerint „az emlékezés adja meg az egyén személyes identitásának kritériumát”,⁴⁴ melynek az egyház a fizikai paramétereit, a teret, az időt biztosította, de egyúttal annak tartalmát is nyújtotta, nemcsak az egyén, hanem a közösség számára is. A keresztyén egyház ugyanis az a hely, illetve az a közösség, ahol az istenismeret mellett a bűnismeret, a megbocsátás teológiai összefüggései és azok megélései értelmet nyernek.⁴⁵ Mindazonáltal az a hely (és idő) is, ahol egymás terhének a hordozása, a vigasztalódás Isten ígéje által és a hívek támogató jelenlétében megnyilvánul, ahol a Krisztus-közösség konkretizálódik, ahol a hovatartozás a közösség erejében manifesztálódik.⁴⁶ A szakrális tér és idő, valamint a gyülekezet támogató ereje és Isten ígéje a vigasztalódás lehetőségét, a közösség átélhető élményét nyújtja. A gyász feldolgozásának helyszíne lehet, ahol a szenvedő lélek vigaszért kiált, és ahol segítségnyújtást, meghallgatást talál. Nem utolsósorban az egyház olyan emlékezetközösség, melynek tartalma az a „múltbeli” Krisztus-esemény, amely a jelenre és a jövőre nézve kínálja az új kezdet lehetőségét. Az istentisztelet keretében átélt találkozás az élő Istennel, az ő Szentlelkében való jelenléte által új teremtés jön létre. Olyan új kezdet ígéretét garantálja, amelyet a szekuláris emlékezet nem tud biztosítani. Az istentiszteleten, igehirdetésben, és főként az úrvacsorában történő emlékezés nem múltban való megrekedést jelent, hanem a továbblépés lehetőségét, az új kezdet áldását nyújtja.⁴⁷ Az emlékezés istentiszteleti rítusa a szekularizált emlékezéssel ellentétben nemcsak az intellektushoz szól, hanem testi-lelki-érzéki megtapasztalásban segítséget nyújt a fájdalom, a terhek elhordozásában.⁴⁸ Így a múlthoz való viszonyulás a Krisztusban nyert gyógyulásban és az egyház emlékezetközösségében nyer feloldást, olyan folyamatként, amely teret nyújt a gyógyító felejtésnek (nem amnéziának), anélkül, hogy a traumát újra át kellene élni. Egy-egy közösség történelmi tapasztalata révén egzisztenciális meghatározottságában való múltba tekintése eképpen Krisztusban nyeri el értelmét, identitását, azért, hogy mintegy onnan erőt merítve megforduljon, és az új kezdet reményében a jövő felé lendüljön. „A megbékélt emlékezés nem azt jelenti, hogy elfeledjük az elszenvedett

⁴⁴ Ricouert idézi FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 22.

⁴⁵ Uo., 55–56. Az irgalmasság és a kereszt fényében a bűnös Isten színe előtt, *coram Deo* állhat meg, akitől megbocsátást nyer. A gyülekezetben, a hívek közösségében a bűn nevén nevezhető, konkretizálható, de egyszersmind megbánható és megbocsátható. Az egyháznak a megbocsátás evangéliumát hirdetni *kell*, Jézus Krisztus által bűneink a keresztfára feszítettek.

⁴⁶ Uo., 56.

⁴⁷ FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 201.

⁴⁸ Uo., 203.

vagy az elkövetett rosszat, hanem azt, hogy harag nélkül beszélünk róla”.⁴⁹ Ez a Krisztusban nyert, harag és neheztelés nélküli megalapozás vezethet a másik – egy másik (emlékezet)közösség – megértéséhez, terheinek hordozásához.

VI. Felhasznált irodalom

- ♦ ALEXANDER, J. C.: Holokauszt és trauma: Morális univerzalizmus Nyugaton (Eredeti címe: Holocaust and Trauma: Moral Universalism in the West, 2012), in Szász A. L.–Zombory M. (szerk.): *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*, Budapest, Befejezetlen Múlt Alapítvány, 2014, 66–148.
- ♦ ASSMANN, A.: A holokauszt – globális emlékezet? Egy új emlékezetközösség kiterjedtséges és korlátai, in Szász A. L.–Zombory M. (szerk.): *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*, Budapest, Befejezetlen Múlt Alapítvány, 2014, 167–185.
- ♦ ASSMANN, A.: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában* (Eredeti címe: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 2013), Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2016.
- ♦ BENKŐ L.: A barcaföldvári haláltábor, in *Rubicon* 28 (2018/3), 65–69.
- ♦ FAZAKAS S.: Emlékezés és civil vallás, in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 10 (2019/1), 197–217.
- ♦ FAZAKAS S.: *Emlékezés és megbékélés*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004.
- ♦ FERENCZ Á.: Vallási identitásterek? Teológiai töredékek az identitás kérdéséről, in *Studia Litteraria* 60 (2021/1–2), 264–276.
- ♦ GOCZ J.: *3006 év hadifogságban*, Sepsiszentgyörgy, Charta Kiadó, 2001.
- ♦ GYÁNI G.: A történelem jelentése és politikai haszna, in Hunyady Gy. (szerk.): *Történelem és emlékezet*, Budapest, Kossuth Kiadó, 2014, 58–73.
- ♦ HALBWACHS, M.: *Az emlékezet társadalmi keretei* (Eredeti címe: Les cadres sociaux de la mémoire, 1925), Budapest, Atlantisz 2018.
- ♦ HALBWACHS, M.: *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.

⁴⁹ RICOEUR: Emlékezés, történelem, megbocsátás. „A veszteség gondolata fontos: jelenleg Európában nincs olyan nép, amelynek ne fájna valamilyen veszteség. Nemcsak személyes veszteségek vannak, a számunkra kedves lények elvesztése – az életet az én koromban már meghatározza az a sok veszteség, amelyet átéltem. Minden alkalommal meg kell békülni, vagyis interiorizálni kell a veszteséget valamiféle belső kép formájában. Ez a gyászunk hosszú ideig tart, türelmes, és szintén felveti az elbeszélés, önmaga elbeszélésének kérdését. [...] A gyász tulajdonképpen azt jelenti, hogy megtanulunk másképpen elbeszélni. Másképpen elbeszélni, amit csináltunk, amit elszenvetünk, amit megnyertünk, és amit elvesztettünk. A veszteség gondolata az élet alapvető gondolata.” Uo.

- ♦ HUNYADY Gy.: Visszatekintés a múltból, in uő. (szerk.): *Történelem és emlékezet*, Budapest, Kossuth Kiadó, 2014. 9–25.
- ♦ IOCHOM I.: *Kézdiszéki kulákok és deportáltak*, Kézdivásárhely, Kézdiszékért Egyesület, 2019.
- ♦ IOCHOM I.–KISS E.: *Hadiárvasors*, Kézdivásárhely, Kézdiszékért Egyesület, 2018.
- ♦ KOVÁCS M.: Globális és lokális holokausztemlékezetek, in Braham, R. L.–Kovács A. (szerk.): *A holokauszt Magyarországon hetven év múltán. Történelem és emlékezet*, Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2015. 198–219.
- ♦ KOVÁCS M.: *Kollektív emlékezet és holokauszt múlt*, Budapest, Corvina Kiadó, 2016.
- ♦ NAGY Á.: „Az emlékezet forrásai”. Historiográfiai áttekintés a kollektív emlékezet, emlékezetpolitika, public history jelentőségéről, mint az emlékezetet befolyásoló, alakító és irányát meghatározó tényezőkről, in Szuromi R. (szerk.): *Doktorandusz hallgatók IX. konferenciájának tanulmányai*, Eger, Eszterházy Károly Egyetem Líceum Kiadó, 2020, 181–196.
- ♦ NORA, P.: Emlékezet és történelem között (Eredeti címe: Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, 1985), in *Aetas* 14 (1999/3), 142–157.
- ♦ PATAKI F.: Együttes élmény – kollektív emlékezet, in *Magyar Tudomány* 48 (2003/1), 26–35.
- ♦ RICOEUR, P.: Emlékezés, történelem, megbocsátás. Paul Ricoeurrel beszélget Sorin Antohi, in *2000 Irodalmi és Társadalmi havi lap* (2003/11–12), 5–13.
- ♦ STAUB E.: A holokauszt Magyarországon, gyökerei és el nem múló hatásai, in Hunyady Gy. (szerk.): *Történelem és emlékezet*, Budapest, Kossuth Kiadó, 2014, 124–134.
- ♦ SZABÓ L.: Hely és identitás. Adalékok a helyi identitás fogalmának értelmezéséhez, in *Autonómia és társadalom* 2 (2022/1), 83–99.
- ♦ VOLKAN, V. D.: Unending Mourning and its Consequences, in *Psychoteraphie – Wissenschaft* (2011/2), 102–110.

„Latorságnak fészkrétől” a közösségi kompetenciákig A néprajzi tudás helye, szerepe a református teológiai gondolkodásban

A magyar reformátusok hosszú ideje úgy tekintenek felekezetükre, mint „magyar vallásra”. Ennek egyrészt társadalmi, másrészt történeti okai vannak. A reformáció helvét iránya viszonylag korán megjelent Magyarországon, azonban szervezett formát csak az 1567-es úgynevezett Debreceni Zsinat nyomán öltött. Az ekkor összegyülekező, elsősorban a Tisza két partjáról érkező lelkészek egyértelműen elítélték az akkor erősen terjedő antitrinitarizmust, s egyben a lutheri iránytól is elválva közös hitvallásként fogadták el a II. Helvét Hitvallást, mely a reformáció kálvini ágának alapdokumentuma. A dogmatikai alapvetés mellett elfogadták az egyház szervezeti létét körvonalazó első törvényeket és az istentiszteleti liturgiát is. A helvét irány megszilárdulása egyben azt is jelentette, hogy a reformáció különböző ágai egyre határozottabban váltak el egymástól, és ez nem csupán a közösségi lét hitelvi vagy szervezeti dimenzióira érvényes, hanem az egyes felekezeti közösségek etnikai differenciálódására is. Miközben a helvét irány meghatározóvá vált a magyarországi reformációban, egyre szorosabban kötődött a magyar ajkú közösségekhez, míg a lutheri irányt – ha nem is kizárólag, de többségében – a német és szlovák nyelvű protestánsok követték. A felekezeti erőviszonyok hosszú időn keresztül változtak, a 19. századra azonban nagyjából kialakult az a helyzet, amit az 1910-es népszámlálás adatai is rögzítettek. Ezek szerint Magyarországon a magyar nemzetiségűek 58,7%-a római katolikus, 25,8%-a pedig református volt, ám a reformátusokon belül a magyar nyelvűek aránya 98,4% – s ezt az arányt csak a népesség 0,7%-át kitevő unitáriusok közelítik meg, ráadásul felülről, 98,6%-os értékkel. A németek 66,6%-a római katolikus, 21,6%-a evangélikus, viszont az evangélikusok nyelvi megoszlása majdnem egyenlő arányban magyar (31,9%), német (31,5%) és szlovák (34,6%).¹

A felekezeti és nemzeti öntudat összekapcsolódásának másik fontos oka a magyarországi protestantizmus történetében kereshető. A protestánsok vallásszabadságának ügye ugyanis meglehetősen korán összekapcsolódott a magyar rendi, illetve nemzeti szabadságjogokért, függetlenségért való küzdelemmel úgy az országgyűléseken, mint később azok keretein kívül. A 19. századi romantika, illetve a korszak szabadelvű-liberális hagyományokban gyökerező

¹ Idézi KÓSA: Protestáns egyházas szokások és magatartásformák, 448.

történelemértelmezése ezek alapján a reformációt – s különösen a kálvinizmus ellenállási jog kapcsán annak helvét irányát – jelölte meg egyfelől a liberalizmus és a demokratikus hagyományok forrásvidékeként, másfelől „a Habsburg-ellenes, valamint rendi-függetlenségi mozgalmak és a vallásszabadság összefüggéseit kiemelve, a protestantizmust a szabadságküzdelmek, a nemzeti függetlenségi harc letéteményeseként állította be”.² A magyar reformátusság – kivált azokban a történelmi helyzetekben, melyekben szükségessé vált a közösségi identitás újrafogalmazása – szívesen azonosult ezzel a narratívával.

Ennek az identitásnarratívának az egyik következményeként a reformátusok – úgy lelkészek, mint úgynevezett világiak – közül sokan és sokféleképpen foglalkoztak olyan kérdésekkel, melyeket a tudományág kialakulása óta részben a néprajz tárgykörébe szokás sorolni. Egyházi körökben erősen tartja magát az a vélekedés, hogy a néprajzkutatók között a reformátusság felülreprezentált, s bár erre vonatkozóan pontos kimutatás nem áll rendelkezésünkre, az kétségtelen, hogy a magyar néprajztudomány történetében számos jeles református kutatóval és református háttérű intézménnyel találkozhatunk. Így például a szintén református Kósa László tudománytörténeti munkájában³ a diszciplína több meghatározó alakjával – Bátky Zsigmonddal, Györffy Istvánval és Viski Károllyal, illetve Vikár Bélával és Sebestyén Gyulával – kapcsolatban tér ki arra, hogy református háttérük hogyan hatott munkásságukra. Kósánál azonban más református vonatkozásokkal is találkozunk. A néprajzi érdeklődés kezdeteiként számontartott, néprajzi értékű adatokat, leírásokat is tartalmazó útleírások közül az elsőt Szepsi Csombor Márton (1594–1622) református prédikátor és tanító adta ki 1620-ban *Europica varietas* címmel. Szepsi Csombor felsőmagyarországi születésű, kezdetben itt – Göncön és Telkibányán – tanítószkodott, innen indult európai körútjára, s ide, Varranóra érkezett vissza lelkésznek. A magyar ősvallás kutatásának kezdeteinél is találkozunk református papokkal, így Otrókócsi Foris Ferencsel, akinek *Origines Hungaricae* címen 1693-ban megjelent művével kezdődött a kutatásnak ez az iránya. Kiss Bálint szentesi református esperes pedig 1839-ben *Magyar régiségek* címen megjelent könyvében elsőként jelöli meg az ősvalláskutatás lehetséges forrásaként az élő néphagyományt. Ezeknek a néphagyományoknak a gyűjtésében szintén a kezdetektől fogva találunk reformátusokat. Az első népköltészeti gyűjtemények között tartjuk számon a Sárospataki dalgyűjteményt (1787–1792), melyet a Kollégium diákjai jegyeztek le, és a szintén református Pálóczi Horváth Ádám *Ó és Új mint-egy Ötödfél-száz Énekek*

² MILLISITS–SZÁSZ: Kálvin-emlékünnepek a Dunamelléki Református Egyházkerületben, 71.

³ Lásd KÓSA: A magyar néprajz tudománytörténete.

(1813) című gyűjteményét. Felsőmagyarország és Sárospatak a néprajzi oktatás kezdeteinek összefüggésében szintén fontos helyszín, hiszen itt tartotta meg Erdélyi János az 1860-as évek elején az első, népköltéssel foglalkozó főiskolai szintű előadásokat.

Sárospatak a későbbiekben is fontos szerepet játszott a néprajztudomány hazai történetében. 1907-ben Helsinkiben alakult meg a folklórkutatók szövetsége – angol nevén: Folklore Fellows –, melybe a Magyar Néprajzi Társaság igen hamar belépett, s 1911-ben meg is alakult a szövetség magyar tagozata, a már említett, református kötődésű Sebestyén Gyula elnökletével. A Folklore Fellows célja az volt, hogy a belépő országok népköltészetét, népszokásait, néphitével kapcsolatos dokumentumokat elérhetővé tegye más országok kutatói számára is, így segítve a nemzetközi kutatásokat. A magyar tagozat vezetése ambiciózus gyűjtési tervet dolgozott ki, és egy részletes útmutatót is kiadtak, mely a gyűjtők munkáját volt hivatott segíteni. A Magyar Néprajzi Társasággal közösen több vándorgyűlést tartottak, melyek közt az elsőre Sárospatakon került sor. Ekkor Patakon Palágyi Deák Geyza gimnáziumi tanár, grafikus művész és „a Tiszahát néprajzgyűjtője”,⁴ tanártársa, Novák Sándor és a kollégiumi Nagykönyvtár vezetője, id. Harsányi István álltak a kezdeményezés mellé, és ők szervezték meg később azt a sárospataki központú jelentős gyűjtőmunkát is, melynek anyagát az I. világháború kitörése miatt már nem tudták kiadni.

Palágyi, Novák és Harsányi után Sárospatakon az új nemzedékben Szabó Zoltánt, Vasady Bélát és Újszászy Kálmánt látjuk. Mindhárman a teológiai akadémia tanárai, és munkájuk is a teológia úgynevezett faluszemináriumában csúcsosodott ki. A faluszeminárium története – mely a három tanár közül leginkább Újszászy nevével forrott össze – jól mutatja azt is, hogy a kollégiumi kultúrát jellemző, kezdetben alapvetően a népelet és kimondottan a folklór iránti érdeklődés hogyan válik tágabb társadalmi érzékenységgé. Ennek a folyamatnak a lényegét pedig akkor tudjuk megragadni, ha a mögötte meghúzódó motiváció sajátosságát megértjük.

Már idézett tudománytörténeti munkájában Kósa László említi, hogy a Nagyenyedi Református Kollégium ciszterci szerzetesből lett református tanára, Lázár István volt az, aki a 19. század végén „elsőként fogalmazta meg, hogy a népi kultúra ismerete és megbecsülése a hazaszeretetre való nevelés része. Diákjainak ezért rendszeresen adott ilyen természetű feladatokat.”⁵ Lázár felismerése jól illeszkedik a reformátusság és a nemzeti eszme összefüggéséről fentebb röviden felvázolt képbe, és jellemzőnek vélhetjük a református egyházra általánosságban a 19. század végétől, különösen Trianon után – illetve magyarázatként szolgálhatna a pataki diákok és tanárok fel-

⁴ Lásd POCSAINÉ: A Tiszahát néprajzgyűjtője: Palágyi Deák Geyza.

⁵ KÓSA: A magyar néprajz tudománytörténete, 58.

lángoló néprajzi érdeklődésére is. A faluszeminárium mögött azonban más motívumokat is felfedezhetünk, s ezeket kiválóan összegzi Újszászy a falukutató szeminaristák számára írott útmutatójának első mondataiban:

Nemzetünk újjáépítésének alapja a magyar falu és annak népe. Úgy belső értékeinél, mint számbeli súlyánál fogva az a fundamentum, amelyre nemzeti életünk épületét emelni kell. Ahhoz, hogy a falu ezt az alapvető fontosságú feladatát a magyar életben betölthesse, két dologra van szükség. Az egyik a falu ránevelése erre a feladatra, a másik a falu életének tanulmányozása. Az első a döntőbb jelentőségű, de nem történhetik meg a második nélkül. Az a nemzedék, amelyre a magyar újjáépítés munkája vár, világosan látja ezt és ennek a látásának hatása alatt fordul mind erősebb és erősebb fronton a falu tanulmányozása felé.⁶

A falu felé fordulás, a „nép” életének felemelése, jobbítása és ennek érdekében a falusiak életmódjának, kultúrájának minél átfogóbb megismerése nem csupán a faluszeminárium programja volt Patakon, de ez állt ekkor a Kollégium életének középpontjában is, és ez a program határozta meg a kollégiumi polgárság egyesületi életének olyan színtereit is, melyek a faluszemináriumnak részben előzményei, részben párhuzamaiként értelmezhetőek.

A Kollégium vonzás- és hatókörét évszázadokon keresztül jelentős mértékben azok a felsőmagyarországi területek jelentették, melyek Trianon után az utódállamokhoz kerültek. Az új helyzet azonban nem csupán a Kollégium számára okozott nehezen túlértékelhető nehézségeket, hanem a régió arculatát is megváltoztatta, hiszen a megmaradt területek elveszítették a korábbi gazdasági és kulturális központként funkcionáló városaikat. Ezek a körülmények – s ezekkel párhuzamosan az, hogy a világháború, majd pedig a gazdasági válság nyomán a Kollégium gazdálkodását is radikálisan át kellett alakítani – olyan helyzetet teremtettek, melyben egyértelműen szükségessé vált a Kollégium küldetésének, pontosabban a küldetés betöltéséhez szükséges utak és módok újragondolása. Amikor Szabó Zoltán ezeket a dilemmákat megfogalmazta, és kialakult a Kollégium „arccal a falu felé” jelszóban sűrűsödő programja, erre a helyzetre reflektált.

Szabó a teológia akkor legfiatalabb tanára volt, területe a gyakorlati teológia, vagyis a lelkész gyakorlati igehirdetői és gyülekezetvezetői tevékenységével kapcsolatos tárgyak oktatása volt. Halála után egykori tanítványa, majd tanártársa, a szintén nemzetközi hírű Nagy Barna a következőképpen emlékezett Szabó motivációjára:

„Ha volt valami, ami a pataki teológusképzést és lelkipásztornevelést az első világháború után sajátosan jellemezte, akkor ez: a népi, társadalom- és néprajzi, meg falukutató-falunevelő munkákkal való egybefonódása volt. S e kettőnek az

⁶ ÚJSZÁSZY: A Falu, 3.

igeszolgálat jegyében történő egybeforrasztásában ő járt az élen, a gyakorlati teológia tanára, aki munkatársaival együtt vallotta, hogy a lelkipásztornak – a szoros értelemben vett teológiai tudományokkal együtt – szakavatott módon, a modern tudományos kutatások legfejlettebb eszközeivel, minden tekintetben a lehető legalaposabban kell ismernie annak a társadalomnak az életét, amelynek körében szolgálatát végzi.”⁷

Újszászy ugyanezt a gondolatot állította a faluszeminárium fókuszába, de ugyanezt fogalmazta meg a faluszemináriumnak részben – számára személyesen is – előzményeként, részben az egyre terebélyesedő párhuzamaként értékelhető pataki cserkészmozgalom programjaként. Ez a gondolat jelenik meg a két világháború közti időszak végén alapított pataki népfőiskolában, de abban is, ahogy a pataki főiskola különböző intézményei a 20. század első éveiben a Széchenyi Szövetséghez kapcsolódnak: hiszen a fiatal agrárszakemberek és a vidéki értelmiség szemléletformálásában fontos társaság létrejött, melyben

a törekvő, progresszív gondolkodású, de csak elérhető ideálokért lelkesedő és a nemzeti hagyományokat tisztelő egyetemi hallgatók” csoportosulhattak, maga is „annak a gondolatnak a felismerését jelentette, hogy a szociális feladatok és kötelesség századában élünk.”⁸

Ez a közös, egyre elmélyülő elköteleződés és – például módszertani tekintetben – egyre kiszélesedő érdeklődés az, mely a 18. századi melodiáriumoktól a népfőiskoláig és faluszemináriumig a népélettel való foglalkozás sajátosan pataki karakterét meghatározza. Sajátosan pataki jelenségről van szó, mert a többi nagy kollégiumban nem találkozunk ennek az érdeklődésnek ilyen intézményesült formájával.⁹ Fontos ugyanakkor, hogy ez egy olyan – mint Újszászy a falukutatás sárospataki hagyományaival kapcsolatosan egy alkalommal megjegyezte – „vörös fonál”, mely felfedezhető már a Kollégium identitásának korai narratíváiban, abban, hogy a „szegények iskolájaként” gondolta el magát, s úgy „fordult a falu felé”, hogy egynek tudta magát annak népével. Mindez azonban részben utólagos konstrukció, mert a kollégiumi

⁷ NAGY: A tanítvány emlékezése Dr. Szabó Zoltánra, 104.

⁸ KERÉK: Az Országos Széchenyi Szövetség története, működése és hivatása, 4.

⁹ A Debreceni Református Kollégium intézményeinek önképző köreiből 1938-ban alakult Táj- és Népkutató Szakosztályokról tudunk, de más intézményekben nem bukkantam hasonló kezdeményezések nyomára. A debreceni program egy országos kezdeményezés helyi megvalósítása volt, melynek elindulására jelentősen hatott a Soli Deo Gloria ifjúsági egyesület „mélyen biblikus de egyúttal népi orientáltságú programja” (GYŐRI: A kollégium szerepe a magyar irodalom művelésében, 689). A Szakosztályt Végh József gimnáziumi tanár vezette, aki az évek során felhalmozott tiszántúli gyűjtések alapján 1942-ben jelentette meg *Táj- és népkutatás a középiskolában* című kötetét (VÉGH: Táj- és népkutatás a középiskolában).

élet valóságának azok a sajátosságai között, melyekben ezt a fonalat felfedezni vélhetjük – melyeket fentebb én is bemutattam –

nincs [...] kontinuitás az időben. [...] Egymásról tudnak, egymástól tanulnak, átvehetnek, át is vesznek feladatokat, de a maguk keretei között, azokhoz alkalmazottan, sajátjukként teljesítik azokat. Egymással nem közvetlenül, hanem az azonos gyökéren keresztül vannak kapcsolatban. Egyébként mindegyik a saját korát és nemzedékét reprezentáló, annak gondjától, problémáitól meghatározott történeti képződmény.¹⁰

Annak ellenére, hogy Újszászy az 1980-as évek végén visszatekintve ennyire egységben látja a faluszemináriumot az előzményeként és párhuzamaként kijelölt tevékenységekkel és szellemi mozgásokkal, valóban olyan képződmény volt, mely a saját kora gondjait reprezentálta, és szét is feszítette a Teológia intézményi kereteit. Ennek egyik jele az volt, hogy a szeminárium a hallgatók saját kezdeményezésére mint szociológiai külön szeminárium jött létre. A korszak teológiai oktatási rendjében a szemináriumok tartása a teológia egyes diszciplínáihoz – a hittani kérdésekkel foglalkozó rendszeres teológiához, a gyakorlati lelkipásztorkodással foglalkozó gyakorlati teológiához, a szövegmagyarázat kérdéseivel foglalkozó biblikus tudományokhoz és a történeti kérdésekkel foglalkozó egyháztörténethez – tartoztak. Amikor a hallgatók aktuális társadalmi kérdések iránti érdeklődésüktől vezetve szociológiai szeminárium tartására kérték meg tanárukat, arra csak a tanórák és szemináriumok rendjén kívül, a szabadidejükben kerülhetett sor. A szociológiai, majd később az annak folytatásaként működő faluszemináriumi foglalkozások gerincét a kortárs népi írók, szociográfusok, szociológusok, illetve a politika és közélet különböző irányait képviselő véleményformálók műveinek olvasása és közös megbeszélése jelentette. Ennek a szellemi tágasságnak, mely alapján véve nem volt idegen Pataktól, voltak azonban olyan következményei, melyek szintén az aktuális környezet szűkösségét jelezték. 1932-ben, tehát a faluszeminárium indulása után közvetlenül négy teológiai hallgató szociográfiai ihletettséggű írásaiból *Korán sötétedik* címmel jelent meg antológia, melyhez Szabó Zoltán írt előszót. A szövegek a faluszemináriumi kiszállásokból a hallgatók számára is jól ismert társadalmi környezet – Bodroghöz, Hegyköz – problémáit rajzolták meg, meglehetősen sötét tónusban és határozott, éles vonalakkal. A szerzőket s velük együtt Szabót az egyházkerület vezetése – félve attól, hogy az a vád éri az intézményt, hogy kommunistákat nevel – fegyelmi alá vonta.¹¹

¹⁰ ÚJSZÁSZY: A falukutatás hagyományai Sárospatakon, 253.

¹¹ Lásd DIENES: Viharfelhők a pataki teológia egén, az 1930-as években; KONCZ: Szabó Zoltán teológiájának kibontakozása.

Szabó a fegyelmi ellenére kitartott Patak mellett, s átmeneti politikai szerepvállalása után – Teleki Pál köréhez kapcsolódva 1938–1945 között kormánypárti országgyűlési képviselő volt – a teológia 1951-es bezárásáig tanított, vezetése alatt nagyjából százötven gyülekezetrajz készült el szakdolgozati formában a leendő lelkészek tollából.¹² Valószínűleg az ő munkásságának is köszönhető, hogy amikor a Református Egyház tudományos testületének, a Doktorok Kollégiumának megalakult az Egyházi néprajzi szekciója,¹³ annak munkájába a református tematikában érdekelt néprajzszakutatók mellett több olyan lelkész is bekapcsolódott, akik egykor Patakon végeztek, faluszeminaristák voltak, vagy később kerültek az általa és Újszászy által képviselt pataki szellemiség vonzáskörébe.

Ezzel párhuzamosan azonban jól azonosítható a népelet tanulmányozásának egy másik összefüggése is a református teológiai gondolkodásban, mely a pataki paradigmához hasonlóan az igehirdetés és a lelkészi munka kontextusából indul ki, de iránya és célja egészen más. A prédikáció társadalmi kontextusának ismerete, mint arra fentebb utaltam, gyakorlatilag a kezdetektől fontos témaként van jelen a református lelképásztorkodással kapcsolatos irodalomban. E tudás használatának van egy konstruktív oldala – erre láttunk példákat az imént. Van azonban e tudás használatának egy „destruktív” oldala is. Már a korai református zsinatok egyértelművé tették, hogy a reformált hit prédikátorainak elszántan kell küzdeniük a babonáság mindenféle maradványával szemben.¹⁴ A babonásággal szembeni küzdelemnek van egy polemikus éle, mely a római egyház felé irányul, és a katolikus vallásgyakorlat elemeitől való tartózkodásra vonatkozik. Így babonáságnak tekintik például az átváltoztatást, a különleges papi öltözetekhez való ragaszkodást, az apokrif bibliai könyvek kanonikus használatát, a szentek tiszteletét és a szentelményekhez – kivált a szenteltvízhez – fűződő, illetve az ezekkel kapcsolatos csodákban való hitet, a vasárnapon és az üdvtörténeti ünnepeken kívüli ünnepek és emléknapi tartását, az „ételek közötti válogatást” böjt alkalmával. A babonáságtól való tartózkodást a Tarcál-tordai hitvallás (1563) például a presbiterek kötelességévé teszi:

Ha penig valami uj dolog támadánd, azoknak tisztetek tartja, hogy a majd elérkező avagy már jelen levő gonosznak idejekorán ellenek állyanak rendelvén tudniillik olly törvényt, melly az igaz vallásnak tetzésivel, és a szeretettel szinteden szinte egygyezzen, de úgy hogy se az lelki-ismeretnek nyakára iga ne vettesék, sem a törvényeknek sok voltával, vagy el ne burittassék az Ecclésia, vagy az Isteni tisztetet babonásággá ne vállyon.¹⁵

¹² NAGY: A tanítvány emlékezése Dr. Szabó Zoltánra, 10.

¹³ 1980. december 12-én, történetesen Sáropatakon.

¹⁴ Lásd KISS: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései.

¹⁵ Uo., 398.

A babonaság kategóriája a későbbiekben egyre bővült, s a vallásgyakorlatnak nem csupán azok az elemei kerültek bele, melyekkel szemben a református zsinati atyáknak teológiai megalapozottságú kifogásai voltak, hanem azok is, melyek „katolikusnak néztek ki”, vagy katolikus szokásokra emlékeztettek. Így azután babonasággá váltak a népi vallásosság paraliturgikus gyakorlatai csakúgy, mint a bábakeresztség. Később az egyházi tanítás és a liturgia – illetve a hívek erkölcsi életének – tisztasága felett szigorúan őrködő puritanizmus az istentiszteleti gyakorlatból is száműzni igyekezett minden olyan elemet – például a gregoriánra emlékeztető, abból keletkezett graduálokat –, melyek a katolicizmus legcsekélyebb emlékét is hordozták, s az egyéni vallásgyakorlat formáit is a vallásosság kognitív dimenziói felé igyekeztek terelni, annak középpontjába a bibliaolvasást helyezve. Ezzel párhuzamosan teljesedik ki az egyházi szolgák harca a „latorságnak olyan fészkeivel” szemben, mint a fonó. Ez a folyamat azután a 19. században, a racionalizmus hatása alatt ért tetőpontjára, amikor a református vallás észszerűségének jegyében a hit és vallásgyakorlat minden olyan elemét, mely valamilyen módon túlmutatott a racionális elme által elgondolhatókon, babonaságnak tekintettek. A század végén, illetve a 20. század elején meginduló vallási megújulási – úgynevezett: ébredési – mozgalmak hatására a hitélet racionalizálása ugyan megszűnt, az ilyen mozgalmakra jellemző spirituális buzgalom jegyében azonban a vallásgyakorlat rituális formái kerültek negatív megítélés alá, s könnyen az üres vallásosság jelévé vagy babonasággá válhatott bármi, ami „nem hitből van”. Ezzel a folyamattal párhuzamosan megváltozott a lelkész szerepe is: egyre inkább – s ezen a téren a gyülekezetek nem lelkészi eljárói feladatai és kötelezettségei rovására – a vallási kérdések kizárólagos specialistájává, a gyülekezet hitélete tisztaságának egyedüli őrévé vált, s ebben a minőségében igyekezett irtani a babonaság maradványait. Ennek a lelkészi szerepnek a megvalósításában szintén fontossá vált a néprajzi tudás, a népélet ismerete, ám elsősorban azért, hogy a lelkész felismerje a közösségi tudatból kiirtandó babonaságokat. Ez a szerepfelfogás többször megjelenik a Doktorok Kollégiuma már említett Egyházi néprajzi szekciójának kiadványsorozatában, különböző protestáns felekezetek lelkészeinek tollából napvilágot látott szövegekben is. Így ír például György Horváth László a halotti szokásokkal és a siratóval kapcsolatban:

A hiedelem szerint a halott a »másvilágon« tovább folytatja életét, így a halál nem más, mint beleszületés egy újabb életbe. Az örökéletet az egyház is hirdeti, de azt nem tudta teljesen feledtetni, hogy, ha élő marad az elhunyt (más formában ugyan), de élőként visszajárhat, és jót vagy bajt zúdíthat a hozzátartozókra, sőt még idegenekre is.” „Szintén az asszonyok jelenlétével lejátszódó vagy igazi, vagy csak színlelt prózai vagy verses dráma. Az egész egyházi szertartás legzavaróbb eleme, sokszor a temetés végigkísérője. Királyfalván a halottat a temetési szertartásra a templomba viszik. Én ráparancsoltam a gyülekezetemre,

hogy az istentisztelet alatt ne siratózzanak, de több-kevesebb sikerrel járt csak a felhívásom. Amikor folyik az istentisztelet, mellette egy-egy elfúló sikoltás hallatszik.¹⁶

A kultusz tisztasága felett őrt álló prófétai szerepértelmezés akár annyira erős is lehet egy-egy lelkipásztor személyiségében, hogy a társadalomtudományi ismeretek vagy végzettségük megléte ellenére is hadat üzennek a közösségi vallásgyakorlat olyan templomon – és a lelkész fennhatóságán – kívüli formái ellen, mint a virrasztók.

A néprajzi tudás hasznosulásának a református egyházban van egy harmadik fontos területe, melyről röviden szintén említést kell tennünk. Ez a tudás ugyanis a református lelkészek munkájában és a felekezeti szocializáció színterein szimbolikus jelentőséggel is bír: arra szolgált, hogy a reformátusság – korábban már említett – magyar nemzeti kötődését és elköteleződését artikulálja. Jól példázzák ezt a trianoni határokon belül, a 20. században épült református templomok – főképp erdélyi ihletésű – népi elemei, vagy különböző, kivált kalotaszegi népi kézimunkák, hímzések használata a szakrális terekben.

Mindezek ellenére jellemző ugyanakkor, hogy a néprajzi ismeretek nem vagy csak nagyon csekély mértékben épültek be az intézményes teológiai képzésbe. A két világháború között a sárospataki faluszemináriumnak református egyházi párhuzamaival nem találkozunk, legfeljebb csak az egyház népművelő tevékenységében fedezhetjük fel nyomait.¹⁷ Debrecenben úttörő jelentőségű az egyháztörténészként is számontartott Illyés Endre munkássága, aki szintén a gyakorlati teológia diszciplínáján belül – elsősorban a poimenika, vagyis a lelkigondozásban összefüggésében – kezdte el és hasznosította néprajzi gyűjtőmunkáját. Illyés 1940-től a debreceni Lelkészképző Intézet tanára volt, majd amikor a Református Hittudományi Kar kivált a Tisza István Egyetemből, és a Lelkészképző Intézettel együtt megalakult a Debreceni Református Teológiai Akadémia, 1953-ig ő is akadémiai tanár lett: a „Gyakorlati egyházi munkák” nevű tárgyat tanította a Gyakorlati Teológiai tanszék keretében.¹⁸ Az 1950-es éveket megelőzően egyik magyarországi református teológián sem volt rendszeres társadalomtudományi képzés, legfeljebb a pataki szociológiai szemináriumhoz hasonló, ám rövidebb életű, a hallgatók vagy egy-egy

¹⁶ GYÖRGY HORVÁTH: Temetési szokások a Kis-Küküllő menti Magyarkirályfalván, 53, 60.

¹⁷ A debreceni teológusok Hittanszaki Önképző Társulata az 1928/29-es tanévben tett javaslatot a teológiai oktatás nyugati mintákat követő reformjára. Egy tervezetet is készítettek, melyet az egyház vezetése elé tártak, s amelyet több tanár is támogatott. A terv egyebek mellett a valláspszichológia és szociológia tárgyak bevezetését kérte a felsőbb hatóságoktól, ám a kezdeményezés nem járt eredménnyel (BARCZA: A diáktársaságok és diákegyesületek, 722).

¹⁸ KOC SIS–SZABÓ: A Kollégium az 1951–1987 közötti években, 311.

tanár személyes érdeklődésén alapuló kurzusok emlékezete maradt meg. A kommunista hatalomátvételt követően a négy református lelkészképző intézményből kettő – a pápai és a sárospataki – megszűnt, az egyház vezetése pedig 1959-ban a megmaradt debreceni és budapesti intézményben átszervezte a teológiai oktatást. Ennek részeként jött létre mindkét intézményben a társadalomtudományi tanszék, melynek feladatát azonban nem annyira a társadalomismeret vagy a szociológia, hanem a kommunista indoktrináció, a nemzetközi békeharc eredményei vagy a szocializmussal „társutas” egyház hivatalos ideológiájának oktatásában jelölték ki.

1989 után ezek az önálló társadalomtudományi tanszékek megszűntek, és mindegyik magyarországi református teológián – az újraindult pápai és sárospataki intézményekben is – elindult a szociológiai képzés. A tárgy oktatására azonban ritkán sikerült olyan szakembert találni az intézményeknek, aki egyszerre lett volna a szükséges társadalomtudományi és egyházi ismeretek birtokában, így az egyháztörténeti vagy az etika tárgy körök oktatói látták el a szociológia oktatását is. A néprajz oktatását kötelező tárgyként kizárólag a Sárospataki Református Teológiai Akadémián vezették be, míg a többi intézményben időszakosan, fakultatív jellegű kurzusok keretében folyik néprajzi ismeretek oktatása.

A teológiai oktatás azonban jelenleg fontos változások előtt áll. Ennek a változásnak az egyik iránya teológiai: az ún. kontextuális – vagyis az egyház életének adott kulturális, szociális, politikai stb. körülményeit a teológiai reflexió kiindulópontjává emelő – teológiák megjelenése minden korábbinál radikálisabban hangsúlyozza a teológiai gondolkodás társadalmi környezethez kötött jellegét. A gondolat természetesen nem újdonság, ám ezek a teológiai irányok – nagyon leegyszerűsítve – nem csupán azt állítják, hogy az örök isteni igazság megértése kötődik a megértő személyiség kontextusához, hanem azt is, hogy az sem független ettől a kontextustól, hogy egyáltalán mit tekintünk örök isteni igazságnak. Ezen felül pedig azt is hangsúlyozzák, hogy ha a megértés ekként társadalmi jellegű, akkor a megértéstől elválaszthatatlan cselekvésnek is társadalmi jellegűnek kell lennie, azaz a teológia nem elégedhet meg azzal, hogy az isteni törvények alapján társadalomkritikát fogalmaz meg, hanem kritikai cselekvésekbe is kell bonyolódnia. A teológia ebben az értelemben nem lehet absztrakt tudomány, hanem csakis egy olyan gondolkodás és cselekvésmód, mely a transzcendens mutatkozására készíti fel a híveket és a teológusokat egyaránt, abban a társadalomban, melyben élnek.¹⁹

A teológiai oktatás változásának másik iránya inkább gyakorlati jellegű, és a református egyház – illetve általában a történelmi egyházak – társadalmi státuszának megváltozására próbál reflektálni. A vallásosság hazai tendenciáinak

¹⁹ Bővebben lásd BEVANS – TAHAAFE-WILLIAMS: Contextual Theology for the Twenty-First Century.

vizsgálatai arra mutatnak rá, hogy a vallásgyakorlat intézményes egyházakhoz, kivált az ún. népegyházakhoz kötődő formái egyre kevésbé tarthatók fenn, az ún. történelmi egyházak tagsága apad, a lelkészhány lassan állandósul. Ezzel párhuzamosan az egyháztagság társadalmi szerkezete is átrendeződik. A református egyház bázisát évszázadokon keresztül döntően a rurális közösségei jelentették, mára azonban a reformátusok – mind számban, mind teherviselés szempontjából – meghatározó része városokban él. Ugyanígy a tömbben élő reformátusok aránya csökken, a városi környezetekben a reformátusok jellemzően kisebbségben vannak úgy más felekezetekhez, mint a vallástalan népességhez képest. Ez egyrészt a rituális és konfesszionális felekezeti tradíciók fellazulásához vezet, és nyitottabbá teszi a reformátusokat is olyan vallásgyakorlati formák vagy meggyőződések átvételére, melyeket néhány évtizede még mint „kárhozatos bálványimádást” utasítottak volna el. Másrészt a folyamat következményeként a passzív, lelkésközpontú népegyházi vallásgyakorlattal szemben a gyülekezeti tagok aktív bevonódására építő vallásgyakorlat mintái válnak egyre meghatározóbbá.²⁰

Ezekből a változásokból következik, hogy a teológiai képzésben is új hangsúlyokat kell(ene) érvényesíteni. Fontos, hogy a lelkészek képesek legyenek reflektálni az egyház társadalmi környezetének közéleti, szociális kérdéseire, s ennek alapja az, hogy értsék ezeket a folyamatokat. Fontos egy új, vagy inkább megújított, az egyházra már a Bibliában is alkalmazott testmetaforát alapul vevő egyházkép és egyházi gyakorlat kialakítása, mely lehetővé teszi a felhatalmazás és a felelősség megosztását a lelkészek és az egyház tagjai között, s így lehetővé válik a közösségi funkciók szétosztása: a lelkész dolga a nyáj gondozása, de a „karám” építésével azok foglalkoznak, akik ahhoz értenek. Egy gyülekezeti/közösségi szemléletű lelkésképzésre van tehát szükség, illetve az ezt támogató „laikus képzés” kialakítására.

Ebben a folyamatban egyre fontosabbnak tűnik a közösségfejlesztői szemlélet integrálása a teológiai gondolkodásba. A közösségfejlesztés – noha művelői egészen az 1970-es évek népművelői reformmozgalmára vezetnek vissza tevékenységüket – viszonylag új tudásterület és cselekvési forma Magyarországon. Egyik központi fogalma a „képesé tétel” (empowerment), ami arra utal, hogy egy konkrét közösség problémamegoldása során a közösségfejlesztői folyamat és a közösségfejlesztő szakember célja az, hogy a közösség a saját erőforrásainak feltárásával és mozgósításával igyekezzen azt megoldani.²¹ A néprajzi – illetve általánosabban egy-egy adott közösség kultúrájára vonatkozó – tudásnak ebben a gondolkodásban, az egyházra vonatkoztatva legalább két területen van nagy jelentősége:

²⁰ Lásd TOMKA: Vallás és társadalom Magyarországon.

²¹ Lásd ARAOVICS: A közösségfejlesztés és a kulturális közösségfejlesztés gyakorlata.

a) az egyik terület azoknak a tudásoknak, hagyományoknak a feltárását és „revitalizációját” (vagy inkább: transzformációjára és a jelenben történő szervesítésére tett erőfeszítéseket) jelenti, melyek megerősíthetik a közösség identitását. Ennek nehezen túlértékelhető jelentősége van az olyan közösségek esetében, melyek – mint a református egyház is – radikális változásokon mennek keresztül, s e változások megkérdőjelezzik a közösség térbeli és időbeli kontinuitásának érzését.

b) a másik terület inkább az egyház spirituális céljaival kapcsolatos (bár a kettő nehezen választható szét). Mint arra korábban többször is utaltam, az egyház tevékenységének középpontjában a – szóban és cselekedetben végzett – igehirdetés áll. Ahhoz, hogy ez adekvát legyen, az igehirdetőnek ismernie kell a közösség vallásos tapasztalatainak azt a horizontját, melyen belül neki is mozognia kell. El kell igazodnia a lokális kommunikációs színtereken, el kell sajátítania azokat a felkészültségeket, melyek az ezeken való részvételt lehetővé teszik, s ez egyebek mellett a helyi kultúra „mélyrétegeinek” megismerését és megértését is szükségessé teszi. Ehhez pedig kiváló segítséget nyújt a néprajz: egyrészt szűkebben egy közösség tradícióira, ezen belül vallásgyakorlatára, világképére vonatkozó adatokkal, másrészt tágabban a megismerés egy lehetséges módjával és módszertanával.

Mindez jelentős kihívás a református teológiai oktatás számára és az egyház közösségének egyaránt, s ebben a helyzetben érdemes számot vetni azzal, hogy a folyamatban kulcsszerepet játszó teológiai hallgatók, lelkészek és teológiai tanárok – s nem különben az egyház szakmai erőforrását jelentő szakemberek – hogyan látják a néprajzi tudás és a diszciplína helyét, jelentőségét az egyház életében. Végeztem tehát egy rövid felmérést, ennek eredményeiről számolok be a következőkben.

A felmérés két részből állt. Egyrészt egy online kérdőívet készítettem, melyet megküldtem a Kárpát-medence magyar református lelkészképző intézményeinek,²² valamint közzétettem az egyik közösségi oldal két legnagyobb református lelkészi csoportjában (az egyik csoport 322, a másik 764 taggal rendelkezik), illetve olyan online színtereken, melyeken keresztül a lelkészeken kívül más egyháztagokhoz is eljuthat a felhívás. A kérdőív mellett strukturált interjút készítettem olyan néprajzkutatókkal, akiknek a református egyházi néprajz a szakterülete, és valamilyen módon kapcsolódtak vagy kapcsolódnak a református egyház tudományos testületeihez vagy felsőoktatásához. Tanulmányomban döntően a kérdőíves felmérés eredményeivel fogok

²² Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Pápai Református Teológiai Akadémia, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar (Komárno).

foglalkozni, elsősorban azért, mert a megszólított szakembereknek csupán csekély hányada válaszolt megkereséseimre, s bár válaszaik fontos információkkal szolgálnak, a csekély számú válaszból nehezen lehet általánosabb következtetéseket levonni.

A kérdőívet összesen 206 személy töltötte ki, a minta megoszlását az 1. táblázat mutatja.

1. táblázat

I 1 Érdeklődő egyháztag & 7 Egyéb	1 Érdeklődő egyháztag	12,14%	13,59%	
	7 Egyéb	1,46%		
II Teológiai hallgató		23,30%	43,20%	66,50%
III 3 Lelkész & 5 Teológiai tanár	3 Lelkész	37,86%		
	5 Teológiai tanár	5,34%		
IV 4 Gyülekezeti munkás & 6 Hitoktató	4 Gyülekezeti munkás	17,48%	19,90%	
	6 Hitoktató	2,43%		

A válaszadók hét előre meghatározott csoportba sorolhatták be magukat, ezekből az elemzés során – összetartozásuk, illetve egyes csoportok alacsony elemszáma miatt – összevonásokkal négy nagyobb csoportot alkottam, és az eredményeket ezekre vonatkozóan számítottam ki. A felmérés a minta nagysága és összetétele miatt sem reprezentatív, de a reprezentativitás elérése nem is állt szándékomban. Ennek oka az, hogy – kivált a teljes Magyar Református Egyház összefüggésében – gyakorlatilag nincsen megbízható, pontos és nyilvánosan elérhető információ sem az egyháztagsággal, sem a lelkészi kar nagyságával kapcsolatban, vagyis nem tudjuk pontosan megmondani, hogy a Kárpát-medencében hány magyar református lelkész szolgál, és hány tagja van az egyház(ak)nak. Hozzávetőleges adatokkal rendelkezünk csupán, így a Magyarországi Református Egyházban – a nyilvánosan elérhető címjegyzék alapján – 1603 lelképásztort tartanak nyilván, illetve azt tudjuk, hogy a 2011-es népszámlálás alkalmával 1 153 454 ember érezte reformátusnak magát,²³ ám pontos adatot a Magyarországi Református Egyház Zsinati Hivatalától nem kaptam. Ebből következően a reprezentativitás kiszámítása is nehézségekbe ütközik, jóllehet az látható, hogy a minta nagysága nem elégséges, összetétele pedig nem tükrözi a vizsgált populáció összetételét. Ebből következően eredményeim csupán további kérdések megfogalmazásához adhatnak támpontot.

A válaszadók összesen 64%-a nem részesült semmilyen néprajzi képzésben, értve ezalatt olyan szervezett keretek között zajló, fakultatív vagy kötelező kurzust, mely vizsgával zárult. A III. csoportba tartozó lelkészek és teológiai tanárok 32,6%-a részesült valamilyen néprajzi képzésben.

²³ https://www.ksh.hu/nepszamlalas/docs/tablak/vallas/10_01_01.xls

Az első kérdéscsoport a válaszadók néprajzfogalmának körülírásával volt kapcsolatos. Itt nem csak azt vizsgáltam, hogy konkrétan mit gondolnak a néprajzról, hogyan határozzák meg, hanem azt is, hogy milyen források alapján gondolkodnak, milyen tapasztalataik vannak, ami alapján benyomásuk lehet a néprajzról. Az egyik ilyen háttérkérdés a néprajzi szempontból releváns olvasmányokra vonatkozott. A 2. táblázatban látható eredmények azt mutatják, hogy a válaszadók – csoportonként eltérő mértékben bár, de – többségében nem olvastak egyházi néprajzzal kapcsolatos irodalmat az utóbbi három évben. A negatív választ adók aránya különösen magas (70,8%) a teológiai hallgatók között (II. csoport), a gyülekezeti munkások és hitoktatók esetében viszont magasabb azok aránya, akik olvastak valamit.

2. táblázat

4. Milyen, egyházi néprajzi szempontból releváns könyvet, tanulmányt olvasott az utóbbi három évben?					
	összesen	I	II	III	IV
Olvasott valamit	42,7%	46,4%	29,2%	42,7%	56,1%
Nem olvasott semmit	57,3%	53,6%	70,8%	57,3%	43,9%

Az olvasmányok között kiemelkedő helyen áll Kósa László és Szemerkenyi Ágnes *Apáról fiúra* (Budapest, 2006, Holnap Kiadó), illetve Balassa Iván és Ortutay Gyula *Magyar néprajz* (Budapest, 1982, Corvina) című kötete, valamint a *Néprajzi lexikon* és a *Magyar néprajz* kötetei. Ugyancsak a néprajzfogalom háttérével kapcsolatosan kérdeztem rá, hogy volt-e a válaszadó valaha valamilyen néprajzi jellegű táborban.

3. táblázat

5. Volt-e valaha valamilyen néprajzi jellegű táborban?					
	összesen	I	II	III	IV
igen, rendszeresen járok ilyen táborokba	1,0%	0,0%	0,0%	0,0%	4,9%
igen, többször is voltam	3,9%	3,6%	4,2%	3,4%	4,9%
igen, előfordult	18,0%	25,0%	14,6%	22,5%	7,3%
nem, még sosem voltam	59,2%	60,7%	60,4%	57,3%	61,0%
nem, de szeretnék menni	16,0%	10,7%	18,8%	14,6%	19,5%
egyéb	1,9%	0,0%	2,1%	2,2%	2,4%

A harmadik táblázatban látható eredmények részben megerősítik az olvasmányokkal kapcsolatos tapasztalatokat: jó eséllyel a munkájukból következően a IV. csoportba tartozó hitoktatók és gyülekezeti munkások között fordulnak elő olyanok, akik rendszeresen járnak ilyen táborokba, és szintén közöttük legmagasabb azok aránya is, akik többször is voltak, illetve ha nem

voltak, szeretnének menni. Jellemző ugyanakkor, hogy mindhárom csoport többségében nem volt sosem ilyen táborban (és annyira nem is szeretne menni). Ha az első három válaszkategóriát összegezzük, akkor viszont azt tapasztaljuk, hogy a Hitoktatók és gyülekezeti munkások adtak a kérdésre legkevesebben (17,1%), míg az érdeklődő egyháztagok (I. csoport) a legtöbben (28,6%) pozitív választ.

Ezek után ha megnézzük, hogy miként határozták meg a néprajz fogalmát, a 4. táblázatban látható eredményt kapjuk.

4. táblázat

3. Mit gondol Ön a néprajzról? Mivel foglalkozik ez a tudomány, mi a feladata? Kérem, fejtse ki röviden választát!					
	összesen	I	II	III	IV
0 Egyéb	5,3%	10,7%	4,2%	4,5%	4,9%
1 Lexikonjellegű definíciót ad	40,3%	46,4%	54,2%	32,6%	36,6%
2 Közösségi identitáshoz kapcsolja	15,5%	21,4%	4,2%	20,2%	14,6%
3 Hagyományos szokásokhoz kapcsolja	26,2%	10,7%	22,9%	30,3%	31,7%
4 Aktuális társadalmi kérdésekhez kapcsolja	11,2%	7,1%	10,4%	12,4%	12,2%
5 Valamilyen „egzotikumhoz”, érdekességhez kapcsolja	1,5%	3,6%	4,2%	0,0%	0,0%

A válaszadók saját maguk fogalmazták meg válaszaikat, melyeket azután én soroltam a táblázatban látható kategóriákba. Valószínűleg természetes módon a lexikonokban olvasható néprajz-definíciókat²⁴ (1. választípus) a teológushallgatók adják legtöbbször vissza, hiszen – bár néprajzi irodalmat nem nagyon olvasnak – de tanulmányaik során találkozhatnak a néprajz fogalmával. Az érdeklődő egyháztagok (I. csoport), illetve a lelkészek és teológiai tanárok (III. csoport) között kiemelkedően magas azoknak az aránya, akik a néprajz fogalmát valamilyen módon a nemzeti vagy felekezeti, illetve általánosabban a közösségi identitáshoz kapcsolják (2. választípus): „A néprajz szerintem egy nemzet identitásának lenyomatával foglalkozik, hogy az miképpen ölt testet (manifesztálódik) a múltban és a jelenben”. Ezen túl legtöbbször úgy határozzák meg, mint olyan tudásterületet, ami segít a saját – illetve a tőlünk eltérő társadalmi csoportok – kulturális identitásának megragadásában. Az egyik válaszadó különösen érzékletesen fejtette ezt ki:

²⁴ Például: „Etnográfia, a parasztság kultúrájával foglalkozik”; „A néprajz a népcsoportokkal, annak szokásaival, életmódjával, kultúrájával és közösségével foglalkozó tudomány” vagy „Olyan tudományág, ami a népi hagyományt és kultúrát feltárja, rendszerezi és lexikálja.”

Néprajz, etnográfia, azaz egy nép (népcsoport) életmódját, viselkedését stb. kutató tudomány. Feladata kiemelten azon népcsoportok vizsgálata, melyek elkülönült életmódjukkal (törzsek, vallási csoportok) alternatív utat járnak az emberi élet megélésében. Ezzel mintegy segítve a megértés/beleérzés képességét a »Nyugati kultúrák« egyvelegében azon csoportok felé, akik másképp gondolkoznak, mint »mi«. Az európai emberre különösen jellemző az a fajta szemellenző, amivel önmagára és másokra tekint. Számunkra minden ember »európai« módon gondolkodik, így gyakran képtelenek vagyunk meglátni más kulturális közegből érkezők sajátos attitűdjeit. Ha azonban szembesülünk idegen kultúrák számunkra különösnek tűnő szokásaival, hajlamosak vagyunk »barbároknak« tekinteni őket ahelyett, hogy megértenénk a szokások, a gondolkozásmód mozgatórugóit.

A III. és IV. csoportban, vagyis azok között, akiknek gyakorlatilag a legszorosabb kapcsolatuk van az egyház helyi közösségeinek mindennapi életével, a legmagasabb – és közel egyenlő – azok aránya, akik a néprajz fogalmát a hagyományos szokásokhoz, egy adott közösség helyi tradíciójának megismeréséhez kapcsolják (3. választípus).²⁵ Az előző csoportban olvasható válaszokkal ellentétben itt kevésbé fogalmazódik meg az, hogy ahhoz a hagyományanyaghoz, melyet a néprajz segít összegyűjteni, feltárni, rendszerezni, „nekünk” – a válaszadó által referált „mi” csoportnak – bármi közünk lenne, vagy bármi komoly hasznát látnánk. Inkább egy sajátos távolságtartó, muzealizáló vagy folklorizáló attitűd fedezhető fel a válaszokban. Ezzel szemben a negyedik kategória válaszaiban az a legfontosabb, hogy a néprajz által biztosított tudást valamilyen aktuális társadalmi – vagy a szolgálathoz kapcsolódó – kérdés megoldásában tartják releváns felkészültségnek. Az egyik válaszadó szerint például:

Az embernek elemi szüksége, hogy rendszerezze maga körül a világot, a történeteket az életében. Ehhez szüksége van különböző rítusokra, amelyek kereteket adnak, és amelyekben másokkal együtt, közösségben meg tudja élni a vele történeteket. Ezt vizsgálja – többek között – a néprajz is.

Ezen túl azonban rendszeresen jelenik meg a válaszokban a tradícióknak nem csupán a megismerése (ami az 1. kategória válaszainak jellemzője), hanem a továbbadás, örökítés motívuma is:

Véleményem szerint a néprajz elődeink szokásaival, életmódjával, tapasztalataival, bölcsességeivel foglalkozik. A gazdálkodástól, az építészetten át, egészen a lel-

²⁵ Például: „A helyi település lelkületét, hagyományait, szokásait vizsgálná és írná le. Ami sajnos sokszor már a múlté. Nem szabadna, hogy múzeummá silányuljon.”; „Szokások, ünnepek, életstílusok különböző nemzetiségek »kisebbségek« életében.”; „Népi hagyományok kutatása az adott településen.”

ki életig értendően. A néprajz mint tudományág alapot kell, hogy képezzen az adott népcsoport, népesség jövője szempontjából. A néprajz kutatása, ismerete, átadása, tanítása elvárás és kötelező kellene, hogy legyen. Természetes, hogy nyitottnak kell lennünk újdonságok valamint más népek hagyományai, értékei felé, emellett azonban tovább kell vinnünk saját hagyományainkat, értékeinket, szokásainkat, bölcsességeinket, lelki tapasztalatainkat és üzeneteinket.

A táblázat egyik fontos tanulságát az egyes csoportok válaszainak összetétele jelenti. Ezek közül most csak a III. csoport, a lelkészek és teológiai tanárok válaszait emelem ki: témánk összefüggésében fontos, hogy bár az egyes válaszlehetőségek meglehetősen kiegyenlítetten szerepelnek a csoportban, s ez a 2. és 4. válasz eredményeinek összevonásával fokozódik, e két válasz aránya együttesen itt a legmagasabb, vagyis éppen a lelkészek között gondolják legtöbbször úgy, hogy a néprajz olyan tudásterület, amely a felekezeti közösség identitásának megerősítésében, a kortárs társadalom kihívásaira adható válaszok keresésében adekvát felkészültségeket nyújthat. A IV. csoportba tartozó hitoktatók esetében ez az arány a némi távolságtartással kezelt kognitív tudás felé mozdul el, a teológiai hallgatók esetében (II. csoport) pedig az eredmények azt jelzik, hogy a válaszadók kevésbé érzik azt, hogy a néprajz használható felkészültségeket közvetítene.

Ezt az eredményt erősítik és árnyalják is egyben a 6. kérdésre adott válaszok: *Véleménye szerint van szerepe, jelentősége a néprajz oktatásának, illetve a néprajzi tudásnak a református felekezeti identitás összefüggésében? Indokolja röviden válaszát – akár igennel, akár nemmel válaszolt!* Ahogy az az 5. táblázatban is látható, a kérdésre minden csoport 80% fölötti arányban válaszolt megerősítőleg, a IV. csoportnál ez az arány 95,12%.

5. táblázat

	összes	I	II	III	IV
megerősítő válaszok összaránya	84,47%	82,14%	81,25%	82,02%	95,12%
indoklás nélkül	14,56%	17,86%	16,67%	10,11%	19,51%
egyháztörténethez kapcsolva	2,43%	3,57%	4,17%	2,25%	0,00%
társadalmi ismeretek megszerzése, társadalmi környezet megértése miatt	16,50%	17,86%	14,58%	19,10%	12,20%
kulturális emlékezethez, hagyomány-ápoláshoz kapcsolódva	12,62%	17,86%	8,33%	4,49%	31,71%
(lokális) identitás, összetartozás megerősítése	12,14%	10,71%	6,25%	12,36%	19,51%
népegyházi jellegre hivatkozva	2,91%	0,00%	10,42%	1,12%	0,00%
egzotizáló, színesíti a gyülekezeti életet	1,46%	0,00%	2,08%	2,25%	0,00%

	összes	I	II	III	IV
vallási, teológiai, pasztorációs okból (pl. gondviselés látható benne, vagy missziós haszna van)	10,19%	3,57%	8,33%	15,73%	4,88%
babonáság megismerése, kezelése („nem hasznos hagyományok”)	4,37%	0,00%	2,08%	7,87%	2,44%
mert „református magyar vagyok”	7,28%	10,71%	8,33%	6,74%	4,88%
elutasító válaszok összaránya	7,77%	10,71%	10,42%	7,87%	2,44%
indoklás nélkül	2,43%	3,57%	2,08%	3,37%	0,00%
a keresztyén és nemzeti identitás nincs kapcsolatban, azt nem kell/szabad keverni	3,40%	7,14%	6,25%	1,12%	2,44%
vannak fontosabb dolgok, nem praktikus	1,46%	0,00%	2,08%	2,25%	0,00%
mert minimális haszna van	0,49%	0,00%	0,00%	1,12%	0,00%
bizonytalan	3,40%	0,00%	8,33%	2,25%	2,44%
vegyes	4,37%	7,14%	0,00%	7,87%	0,00%

A IV. csoport, hivatásából következően is a néprajzi ismeretek hasznát elsősorban a szocializáció, a lokális identitás területén látja, és ezt erősíti meg az I. csoport, az érdeklődő egyháztagok is válaszaikkal. A lelkészek (III. csoport) között a pasztorációs szempontok dominálnak – mind pozitív, mind negatív értelemben. Különösen fontos, és a korábban felvetett „nevelő” attitűdöt igazolja az, hogy közöttük messze a legmagasabb, közel 7,9% azok aránya, akik szerint a néprajz hasznos a babonáság kiszűrésére.

Ezek után különösen tanulságos megvizsgálni, hogy a válaszadók – egy előre felkínált lista alapján – milyen témákból építenének fel egy a teológus-hallgatók számára összeállított néprajzi kurzust. A válaszokat a 6. táblázat tartalmazza, a százalékos értékek azt mutatják, hogy több válaszlehetőség megjelölése mellett az egyes válaszlehetőségeket az adott csoport mekkora hányada tartotta fontosnak.

6. táblázat

9. Ön szerint milyen kérdésekre, területekre kellene kitérni egy, a teológiai hallgatók számára felépített néprajzi kurzus során? Jelölje meg az Ön szerint legfontosabb 5 válaszlehetőséget!						
összes	I	II	III	IV		
27,18%	28,57%	25,00%	32,58%	17,07%	1	társadalmi struktúra
18,93%	25,00%	16,67%	19,10%	17,07%	2	a társadalom rendje
65,05%	64,29%	66,67%	62,92%	68,29%	3	vallás és életmód kapcsolata
58,74%	60,71%	64,58%	60,67%	46,34%	4	vallás és értékrend kapcsolata

összes	I	II	III	IV		
47,57%	46,43%	39,58%	49,44%	53,66%	5	lokális hagyományok jelentősége a közösségformálásban
30,10%	25,00%	31,25%	34,83%	21,95%	6	paraliturgikus szokások, rítusok jelentése és jelentősége
52,91%	53,57%	50,00%	51,69%	58,54%	7	életfordulókhoz kapcsolódó szokások
19,90%	25,00%	25,00%	14,61%	21,95%	8	a konfirmációhoz kapcsolódó szokások
31,07%	32,14%	41,67%	28,09%	24,39%	9	bibliaolvasás, imádság módjai, szövegei és népi rítusai
29,13%	42,86%	39,58%	22,47%	21,95%	10	bibliai történetek népi értelmezései
25,24%	17,86%	35,42%	29,21%	9,76%	11	kegyesség gyakorlásának módjai
17,96%	14,29%	18,75%	21,35%	12,20%	12	kegyességi irodalmak használata, hatásai
25,73%	25,00%	31,25%	25,84%	19,51%	13	ébredési, megújulási mozgalmak fellépése, hatása
18,45%	17,86%	22,92%	14,61%	21,95%	14	„szektásodás”, kitérés, betérés kérdésköre
20,39%	25,00%	18,75%	22,47%	14,63%	15	a vallásosság elhagyásának jelenségvilága
43,69%	46,43%	50,00%	41,57%	39,02%	16	néphit és babonák
28,16%	28,57%	20,83%	31,46%	29,27%	17	a hivatalos egyházi tanítás népi értelmezése, hatása
26,70%	17,86%	33,33%	29,21%	19,51%	18	nemi szerepek
24,76%	28,57%	25,00%	22,47%	26,83%	19	felekezeti azonosságtudat és határok kifejezései
35,92%	35,71%	37,50%	30,34%	46,34%	20	nemzeti identitás
25,24%	14,29%	29,17%	21,35%	36,59%	21	egyházfegyelem gyakorlása
25,73%	35,71%	27,08%	22,47%	24,39%	22	„templomozás” hagyományai

Jól látható, hogy mindegyik csoportban a vallás és életmód (3), illetve a vallás és értékrend (4) kapcsolata a legfontosabb kérdés. Ezt követi az életfordulókhoz kapcsolódó szokások megismerése (7) és a lokális hagyományok közösségformálásban játszott szerepének vizsgálata (5). A többi téma értékelésében nagyobb szóródást tapasztalunk. A hitoktatók – inkább, mint a lelkészek – egyértelműen fontosnak tartják a nemzeti identitás erősítését (20) és az egyházfegyelem gyakorlására (21) vonatkozó kérdéseket, míg a lelkészek inkább a néphit és babonák (16), illetve a hivatalos egyházi tanítás népi értelmezésének és hatásának ((17) kérdéseit tartják fontosnak. Utóbbival együtt a hitéleti, kegyességi kérdések (8, 9, 11, 13, 14) leginkább a teológiai hallgatókat

izgatják, és sajátos, hogy ez a csoport érdeklődik a hagyományos nemi szerepek egyházi értelmezésének kérdései (18) iránt is leginkább. Az I. csoport, az érdeklődő egyháztagek jellegzetes érdeklődési területei közé tartoznak a vallásgyakorlat témái: a templomozás (22), a felekezeti azonosságtudat artikulációja (19), illetve olyan egyéb érdekességek, mint a néphit és babonák világa (16) és a bibliai történetek népi értelmezései (10).

A kérdőív utolsó itt elemzett kérdése arra vonatkozott, hogy a válaszadóban milyen képeket, érzéseket idéz fel a néprajz szó. Az eredményeket a 7. táblázat tartalmazza. A kérdés jellegéből következően a kitöltők szabadon fogalmazták meg válaszaikat, melyeket azután én kategorizáltam. A százalékos értékek azt mutatják, hogy az adott kategória az egyes csoportokra milyen arányban jellemző. A félkövér kiemelések azt mutatják meg, hogy az egyes válaszkategóriák mely csoportokban fordulnak elő a legnagyobb arányban.

7. táblázat

10. Mi az első szó, ami eszébe jut, vagy mi az első kép, amire gondol, ha ezt a szót hallja: néprajz?						
összes	I	II	III	IV		
0,49%	0,00%	0,00%	1,12%	0,00%	0	semmi
23,79%	25,00%	27,08%	22,47%	21,95%	1	múlt, muzealizált értékek, viselet
22,82%	25,00%	16,67%	28,09%	17,07%	2	hagyomány, továbbadás, örökítés
3,40%	10,71%	2,08%	2,25%	2,44%	3	népzene, tánc
10,68%	17,86%	10,42%	10,11%	7,32%	4	vidéki, paraszti, sajátos életmód
9,22%	3,57%	8,33%	11,24%	9,76%	5	konkrét tárgy, épület, személy, stb.
6,31%	7,14%	8,33%	2,25%	12,20%	6	(egyházias) szokások
0,49%	3,57%	0,00%	0,00%	0,00%	7	illúzió, képzeletvilág
6,31%	3,57%	6,25%	4,49%	12,20%	8	személyes emlék, szülők, nagyszülők
2,43%	3,57%	2,08%	2,25%	2,44%	9	klenódium, templom, egyházi ezaz
13,11%	0,00%	14,58%	15,73%	14,63%	10	kultúra, közösség, nemzet
0,49%	0,00%	2,08%	0,00%	0,00%	11	cifra nyomorúság
0,49%	0,00%	2,08%	0,00%	0,00%	12	egyéb

Az egyes csoportok karaktere sok tekintetben hasonlít. Mindegyik számára fontos asszociáció a múzeum, a kiállított, mindennapi élettől eltávolított tárgyak képe (1). Fontos ugyanakkor – s tovább árnyalja a korábbiakban felvázoltakat – az, hogy az egyes hangsúlyosabb jellemzők szerint a csoportok hogyan differenciálódnak. A korábbiak alapján nem meglepő, hogy a lelkészek között legmagasabb azoknak a válaszoknak az aránya, melyekben a néprajzhoz kapcsolódó tudattartalmak a hagyományozódás, a továbbadás motívumait fejezik ki (2), azt jelzik, hogy a válaszadó „érintett”, hogy köze van

ahhoz, amit a néprajz jelöl. Ez a lelkészek számára elsősorban olyan konkrét tárgyakban és közösségekben jelenik meg, melyekkel „dolga van”. A hitoktatók esetében ez inkább rítusokhoz és személyes kapcsolatokhoz kötődik. Sajátos és váratlan, hogy a kultúrával, közösséggel, nemzettel kapcsolatos asszociációk (10) csak a „specialista” csoportokban jelennek meg, a „laikus”, érdeklődő egyháztagokra nem jellemző. Egyedül rájuk jellemző viszont az, hogy a néprajz egy sajátos „spektákulum” számukra, egy emblematisztikus tárgyakban vagy cselekvésekben felsejlő illúzió (7).

Összegzésként elmondható, hogy a kérdőív a maga hiányosságaival és azal együtt, hogy nem tekinthető reprezentatívnak, mégis egy árnyalatgazdag képet rajzol a református lelkészek, teológiai hallgatók és hitoktatók – és kevéssé a specialistának nem tekinthető egyháztagok – néprajzhoz, a néprajz által reprezentált tudáshoz való viszonyáról. Az persze nem derül ki az adatokból, hogy ez a kép mennyire jellegzetesen református, hiszen sem a történeti dimenziókban, sem a kérdőívvel a jelen viszonyok között nem vizsgáltam sem a katolikus, sem más protestáns közösségeket, ahogy vallástól független kontrollcsoportom sem volt. Ezzel együtt a kapott adatok megerősítik azokat a sajátos vonásokat, melyeket történeti dimenzióban a reformátusokkal kapcsolatosan kiemeltünk. Ezek között talán legfontosabb az, hogy jóllehet a néprajz mint egyfajta „múlta irányulás”, mint értékgyűjtő és -őrző tevékenység meglehetősen hangsúlyosan van jelen ezeknek a csoportoknak a gondolkodásában és gyakorlatában, emellett jól látható az az irány is, melyet a sárospataki tradíció s kivált a faluszeminárium képviselt, s amit ma leginkább egyfajta alkalmazott néprajznak lehetne nevezni. Ebben a felfogásban – a teológiai képzés struktúráját tekintve – a néprajz nem annyira a történelmi tudományok köréhez, hanem, mint Szabó Zoltán esetében, inkább a gyakorlati teológiához vagy, mint Újszászy esetében, a megismerés kérdésköreit tárgyaló rendszeres teológiához tartozik.²⁶ Célja pedig elsősorban az identitás építése, a közösségek megerősítése, s ebben például a speciálisan hitéleti tevékenységek folytatásának megalapozásához is hozzájárul. Az adatokból azonban az is jól látható, hogy egyrészt a néprajzi – és tágabban a társadalomtudományi – tudás használatának ez a komplex, célorientált módja kevéssé van jelen az egyház specialistáinak gondolkodásában. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy a specialisták csoportjai, illetve e csoportok és az „érdeklődő egyháztagok” között éppen ebben a tekintetben valószínűleg markáns eltérések vannak. Ezek az eltérések pedig nem csupán abból adódnak, hogy más a munkaterületük és

²⁶ Jelen sorok írója 2020 szeptemberétől a néprajzi tárgyak oktatója a Sárospataki Református Teológiai Akadémián. A tárgyat korábban oktató Pocsainé Dr. Eperjesi Eszter idejében a néprajz a Gyakorlati Teológiai Tudományok Intézetéhez tartozott, majd átkerült a Rendszeres Teológiai és Egyháztörténeti Tudományok Intézetéhez, a társadalomtudományi tárgyak csoportjába.

szempontrendszerük (mint a lelkésznek és a hitoktatónak), vagy a szakmai szocializáció, a lelkési szerep megvalósításához szükséges felkészültségek elsajátításának kezdetén állnak (mint a teológiai hallgatók), vagy egy lelkész-központú egyházmodellben hozzászoktak ahhoz, hogy nincsen aktív részük a közösségi identitás formálásában (mint az érdeklődő egyháztagok). A különbségek ugyanis az egyes csoportokon belül is kitapinthatóak – az okok felderítéséhez azonban további kutatásokra van szükség.

Végül térjünk vissza az alapkérdéshez: van-e helye, s ha igen, hol és milyen összefüggésben a tágan értelmezett református teológiai gondolkodásban a néprajznak mint sajátos tudásterületnek és megismerési módnak? A kérdésre Kósa László akadémikus, református néprajzkutató megkeresésemre a következő választ adta:

Nem tudom megfogalmazni van-e szerepe, pontosabban, hogy milyen szerepe van a néprajznak (tudományterület vagy néprajzi ismeret) a református identításban. Nyilván van. Elsősorban népművészetre gondolok. Erdélyben par excellence minden ref[ormátus]. templomban hímezések díszítik a szakrális tér centrumát, fokozva ezzel az otthonosság érzését. A nehezen körvonalazható ref[ormátus]. vallási néprajz jelentőségét nem tudom fölbecsülni. A katolikusokkal összehasonlítva, és az ugyancsak nehezen megragadható közvéleményben élő néprajz/népi kultúra fogalmakkal szegényesnek tűnik föl.

A kérdésre adott válaszában Kósa Lászlóhoz hasonlóan alapvetően dilemmákat fogalmazott meg Sápy Szilvia egyházzenész etnográfus, a MRE Doktor Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójának elnöke is:

A történelmi tudat és az identitás összefüggésében felmerülhet a kérdés, hogy szüksége van-e a református egyháznak minden olyan hagyományra, amely több évszázados fennállása óta megnyilvánult a felekezeti életben. Valóban a felekezeti identitást erősítik-e ezek a hagyományok? Vagy inkább áthidalhatatlan szakadékokat képeznek a múlt és a jelen között? Vannak hagyományok, amelyek a modernizált gyülekezetekben már elveszítették eredeti rendeltetésüket, elavulttá, feleslegessé váltak, a peremvidékeken élők körében azonban továbbra is nélkülözhetetlen közösségteremtő erővel bírnak. A nagy időbeli (téridőbeli) távolságból adódó feszültségek feloldása nem egyszerű feladat, de talán következetes néprajzi kutatómunkával megvalósítható.

E dilemmák összefüggésében, azt gondolom, különösen jelentős lehet a kérdésre adható válaszok keresésének az az iránya, melyet tanulmányomban felvetettem. Választ magam sem tudok adni, azt azonban talán sikerült bemutatnom, hogy van a magyar református teológiai gondolkodásnak egy olyan iránya, melyben a néprajzi tudás jelentős szerepet kap, és a kortárs társa-

dalmi változásokkal szembesülő egyház számára ennek az iránynak a követése egyszerre jelentheti a kiút megtalálásának és az identitása megőrzésének lehetőségét. A kérdőíves kutatás pedig arra irányította rá a figyelmet, hogy ennek az iránynak a követése reális lehetőség, az ehhez szükséges felkészültségek – ha nem is átütő mértékben, de – jelen vannak a közösségben. Ezek felszínre hozása, tudatosítása, aktivizálása, illetve ezek alapján a közösség különböző csoportjainak összehangolása azonban olyan feladat, mely átfogó stratégiát igényel.

Felhasznált irodalom

- ♦ ARAPOVICS M. (szerk.): *A közösségfejlesztés és a kulturális közösségfejlesztés gyakorlata. Módszertani útmutató, gyakorlati kézikönyv*, Budapest, Szabadtéri Néprajzi Múzeum–NMI Művelődési Intézet–Országos Széchényi Könyvtár, 2019.
- ♦ BALASSA I.–ORTUTAY Gy.: *Magyar néprajz*, Budapest, Corvina, 1982.
- ♦ BARCZA J.né: A diáktársaságok és diákegyesületek, in Barcza J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 697–752.
- ♦ BEVANS, S. B.–TAHAFFE-WILLIAMS, K.: *Contextual Theology for the Twenty-First Century*, London, The Lutterworth Press, 2011.
- ♦ DIENES D.: Viharfelhők a pataki teológia egén, az 1930-as években, in *Sárospataki Füzetek* 6 (2002/2), 77–81.
- ♦ GYÖRGY HORVÁTH L.: Temetési szokások a Kis-Küküllő menti Magyar királyfalván, in Bartha E.–Dankó I.–Küllös I.–Molnár A. (szerk.): *Vallási néprajz*, 6. kötet, Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója–Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke–ELTE Folklore Tanszék, 1994, 53–70.
- ♦ GYÖRI L. J.: A kollégium szerepe a magyar irodalom művelésében, in Barcza J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 627–696.
- ♦ KERÉK M.: *Az Országos Széchényi Szövetség története, működése és hivatása*, Budapest, Pátria, 1932.
- ♦ KISS Á. (szerk.): *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Budapest, Magyarországi Protestánsok, 1881.
- ♦ KOCSIS E.–SZABÓ L. A.: A Kollégium az 1951–1987 közötti években, in Barcza J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 301–331.

- ♦ KONCZ S.: Szabó Zoltán teológiájának kibontakozása, in *Zempléni Múzsza* 2 (2002/2), 5–28.
- ♦ KÓSA L.: *A magyar néprajz tudománytörténete*, Budapest, Gondolat, 1989.
- ♦ KÓSA L.: Protestáns egyházas szokások és magatartásformák, in Hoppál M. (szerk.): *Magyar Néprajz nyolc kötetben*, Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság, Budapest, Akadémiai, 1990, 443–482.
- ♦ KÓSA L.–SZEMERKÉNYI Á.: *Apáról fiúra*, Budapest, Holnap, 2006.
- ♦ MILLISITS M.–SZÁSZ L.: Kálvin-emlékünnepek a Dunamelléki Református Egyházkerületben, in Farbaky P.–Kiss R. (szerk.): *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus*, Budapest, Budapesti Történeti Múzeum–Dunamelléki Református Egyházkerület, 2009, 71–76.
- ♦ NAGY B.: A tanítvány emlékezése Dr. Szabó Zoltánra, in *Református Egyház*, 17 (1965/5), 104–105.
- ♦ POCSAINÉ E. E.: A Tiszahát néprajzgyűjtője: Palágyi Deák Geyza, in *Néprajzi Hírek*, 20 (1996/2–3), 119–121.
- ♦ TOMKA Miklós: *Vallás és társadalom Magyarországon*, Budapest–Piliscsaba, Loisir, 2006.
- ♦ ÚJSZÁSZY K.: *A Falu*, Sárospatak [Sátoraljaújhely], Kazinczy Ferenc Társaság, 1936.
- ♦ ÚJSZÁSZY K.: A falukutatás hagyományai Sárospatakon, in Balassa I.–Szentimrei M.–Kováts D. (szerk.): *Újszászy Kálmán emlékkönyv*, Budapest, Szabad Tér, 1996, 252–255.
- ♦ VÉGH J.: *Táj- és népkutatás a középiskolában*, Budapest, Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Osztálya, 1942.

Egyház a világban – Politikai teológiai segítség a kisebbségi állapot elfogadásához

I. Politikai teológiáról általában

A teológia tág értelemben Istenről szóló diskurzus arról, hogyan viszonyulnak az emberek Istenhez. A politikát tág értelemben úgy fogjuk fel, mint a strukturális hatalmat felhasználni az emberi társadalom vagy emberi közösség szervezése végett. A politikai teológia pedig politikai egyezségek, megállapodások (kulturális-pszichológiai, társadalmi és gazdasági szempontokat is beleértve) elemzése és bírálata. Bírálát Istennek a világgal való tervének eltérő értelmezései szemszögéből.¹ A keresztyén teológiában a kezdetek óta jelen van a politikai téma, és azt nem tekintették egy teljesen független kérdéskörnek. A politikai teológia megkerülhetetlensége egyaránt aberráció ateistáknak, szekularistáknak egyfelől, másfelől azon keresztyéneknek, akik úgy gondolják, hitük a politikai kérdésnél magasabbakról és kevésbé ideiglenesekről szól, mint a politika.

Bár mi a keresztyén politikai teológiával foglalkozunk, azt nem hagyjuk figyelmen kívül, hogy annak ötlete, gondolata nem a keresztyén teológiával kezdődött. A nyugati *polis* kérdésköre Athénban és a hellenisztikus polgárlamban gyökerezik, amelyben a politikára úgy tekintettek, mint a közös jó/common good keresésének tudományára és művészetére. A rómaiak erre a hagyományra építettek, és a „politikai teológia” fogalmat először az ókori Róma sztoikus filozófiája használta. Ez a filozófia három istentípust és így három teológiatípust különböztetett meg: a természet megszemélyesített erőit (természeti teológia), a legendák isteneit (mitológiai teológia) és a hivatalosan tisztelt isteneit a *polis*nak (politikai teológia). Augustinus figyelembe vette és részletesen bírálta ezt a megkülönböztetést az *Isten városa* című művében. Valójában a keresztyén politikai teológia részben úgy kezdődött, hogy az egyházatyák – különösen Augustinus – összehasonlították a keresztyénséget a politikai filozófia meglévő ókori hagyományaival.² Vagyis a Szentírásban kezdődik a politikai teológia, Ágostonnal folytatódik, és megkülönböztetett teológiai diszciplínaként a 20. században jelenik meg.

Izráel ószövetségi története tanúskodik arról, hogy politika és teológia elválaszthatatlan egymástól, írja Walter Brueggemann. „Izráel megnyilatkozá-

¹ SCOTT–CAVANAUGH: *The Blackwell Companion to Political Theology*, 2. ford. szerz.

² PHILLIPS: *Political Theology*, 4. ford. szerz.

sában nincs olyan politika, amely ne lenne teológiai ihletésű és nincs teológia, melynek ne lenne politikai kitekintése”.³ Brueggemann szerint különböző irodalmi műfajok különböző politikai szerepet töltenek be: a Tórának paradigmatisz szerepe van: mintákat, paramétereket és keretet, vázat fektet le a politika számára. A próféták az ütköztető szerepet töltik be, amellyel a paradigmák alkalmazását keresik konkrét körülményekben: a hatalom birtokosait szembesítik azzal, hogy igazodnak-e a Tórához.⁴

Az ÚSZ-ben is megtalálható egy alkümentes politikai ellenkultúra (counter-cultural politics) a szinoptikusokban, Jakabnál és a Jelenésekben, míg Pál leveleiben egy bizonyos fokú politikai alkalmazkodás.⁵

A Szentírásban gyökerező politikai teológia főbb kérdéskörei: Izráel politikai formálódása és jelentősége; a király és a próféták viszonya; Isten uralmának/országának értelme, jelentése; Jézus Krisztus szuverén uralma; Izráel, Krisztus és az egyház viszonya; az egyház politikai formája és jelentősége a Krisztus mennybemenetele és eljövendő országa közötti időben. Szentírásbeli témák, melyek kitűnnek a politikai teológiában: teremtés, szabadítás és kivonulás, szuverenitás és királyság, béke és igazságosság, diaszpóra és vándorlás, üdvözítés és megváltás, egyház és birodalom, az utolsó idők és az utolsó dolgok.⁶

A 20. században a *politikai teológia* kifejezést Carl Schmitt (1888–1985) hozza vissza a köztudatba. Ő figyelmeztet, hogy szekuláris szövegekben, politikai ideológiákban gyakoriak a teológiai kifejezések. „A modern államelmélet minden jelentősebb koncepciója szekularizált teológiai koncepció.”⁷ Ma sem nehéz felfedeznünk pártok, megmondóemberek, véleményformálók, „influenzszerek” szóhasználatában ilyeneket, mint: békesség, boldogság, üdv, új kor, etika, igazságosság, igazság, kiengesztelődés, áldozat stb. Minket azonban azok a szerzők érdekelnek, akik teológusként kezdték el használni a kifejezést.

William T. Cavanaugh a *„Migration of the Holy”* (A szent migrációi: Isten, állam és az egyház politikai jelentése) című esszégyűjteményében leírja, hogyan vándoroltak a modern korban egykor Isten és egyháza számára fenntartott gondolatok/kifejezések, mint a szabadítás, megváltás, kötelesség és odaadás a nemzetállam szóhasználatába.⁸ Más szavakkal: valójában nem nőtt ki egy „szekuláris” állam vagy szféra, amelyből hiányoztak a vallásos hit és odaadás jegyei, hanem sokkal inkább ezeket a jegyeket átültették, és ettől

³ BRUEGGEMANN: Scripture: Old Testament, 9. ford. szerz.

⁴ Uo., 18. ford. szerz.

⁵ ROWLAND: Scripture: New Testament, 32. ford. szerz.

⁶ PHILLIPS: Political Theology, 12–13. ford. szerz.

⁷ SCHMITT: Political Theology, 36. ford. szerz.

⁸ Cavanaugh: Migrations of the Holy.

fogva az emberek kezdtek úgy tekinteni az államra, mint amely a megváltást kínálja, és mint egy olyan testre, amely megérdemli az emberek legmélyebb engedelmességét és odaadását.⁹

A 20. sz. közepéig akik teológusként ezzel a kérdéskörrel foglalkoztak, munkájukat elsődlegesen rendszeres teológián belül keresztyén etikaként, morálteológiaként és katolikus társadalmi tanításként sorolták be. Doktori dolgozatomban a kortárs teológusok közül Stanley Hauerwasszal, Oliver O'Donovannal és Stefan Paasszal foglalkozom behatóbban. Jelen előadásban Stanley Hauerwasnak az egyház mint mindenkori kisebbség kérdéskörébe nyújtok betekintést.

II. Stanley Hauerwas

Stanley Hauerwas (szül. 1940) azon teológusokhoz tartozik, akik a múlt század utolsó három évtizedében kezdtek publikálni. Karl Barth, John Howard Yoder és Alasdair MacIntyre voltak rá hatással. A Yale Egyetemen tanult, és a Notre Dame Egyetemen, illetve a Duke Divinity Schoolban tanított. A posztliberálisok második nemzedékéhez tartozik.

Teológiájuk maguk mögött hagyja a modernizmus és a keresztyén hit szintézisét anélkül, hogy a premodern gondolkodáshoz térnének vissza. Megkérdőjelezi a modernista teológusok világmegváltoztató szándékát. Azt mondják erről, hogy ez a „Christendom”, a keresztyénség (értsd a keresztyénség mint kultúra, mint *Corpus Christianum*) kései formája.¹⁰ Az egyház szekularizációja ebben a Christendom-korszakban kezdődött el.

Ennek a szekularizációnak a lényege az, hogy az egyház berendezkedik e világban, olyan politikai és társadalmi befolyást szerez, mint amilyen a világi hatalomnak van, vagyont gyűjt, földbirtokokon gazdálkodik, és a világnak minden dolgát keresztyén patronátus alatt, saját gyámsága alatt akarja berendezni. Így történhetett meg az, hogy még a háborúk is egyházi szentesítéssel folytak, hogy az egyházak keresztes hadjáratokat indítottak, ideológiai harcokban küzdöttek, ágyúkat szenteltek. Így alakult ki egy úgynevezett „keresztyén éra”, amelyben egyház, állam, kultúra és nép összekeveredett, amely Isten országának szekularizált karikatúrája volt, és amelynek a fokozatos leépülését, visszaszorulását már Bonhoeffer jelezte a 30-as évek végén, 40-es évek elején.

Hauerwas eleve abból indul ki, hogy mindig is kisebbség volt az egyház. Egyházkritikája segít Erdélyben is 100 év után a kijózanodás folyamatában:

⁹ PHILLIPS: Political Theology, 5.

¹⁰ BRUIJNE: Levend in Leviathan, 181. ford. szerz.

vége az „establishment” korának, amelyben az állami berendezkedés egyfajta biztonságot nyújtott a magyar ajkú egyházunknak. Ezzel a viszonylagos többségi pozíciónknak is vége lett.

A nyugati posztkeresztyéni társadalomban született hauerwasi egyházkritika segít összekapni magunkat abban, hogy itt is vége a keresztyén Erdélynek. Ebben a kérdésben nagyon gyors a globalizáció...

Hauerwas nem hatódik meg a Nagy Konstantinnal többségivé vált keresztyénségtől, sőt a konstantini fordulatot teszi többek között felelőssé, hogy a keresztyén egyház a politikai hatalom foglyává, majd szerelmesévé vált.

[S]okkal kevésbé lesznek kényszerképzeteink a világ feletti uralomról, ha megbékélnénk kisebbségi pozíciónkkal. Ezt a pozíciót nem kell egy sors adta csúnya tréfának tekintenünk, vagy egy erőteljes új fejleménynek, hanem egyszerűen csak a keresztyénség (christendom) mítosza leleplezésének, amely sohasem volt igaz, még akkor sem, amikor hittek benne.¹¹

Ezért esik az egyház nehezére most, a “post-christendom”, vagyis a keresztyén kultúra hanyatlása idején visszatatalálni evangélium-meghatározta identitásához. Túl erős a tömeges, a „többségi” keresztyénség utáni nosztalgia. John Howard Yoder nyomdokában (tanítványaként) Hauerwas frappánsan fogalmaz a konstantini fordulatról:

Konstantin előtt a keresztyéneknek azt kellett elhinniük, hogy Isten a világban is aktív, hiszen a világ halálra üldözte őket. Konstantin után a keresztyéneknek ahhoz kellett hit, hogy meggyőződjenek: Isten aktív az egyházban, hiszen a világot a császár által irányította. Másképpen fogalmazva: Konstantin előtt keresztyénnek lenni igényelt bátorságot, Konstantin után pedig az, hogy valaki pogány legyen.¹²

Hauerwas országa fősodratú keresztyénségét¹³ úgy jellemzi, hogy az egy polgári vallást (civil religion) gyakorol. A polgári vallás felfogásában a keresztyén egyház hivatásához tartozik, hogy az EÁ keresztyén identitását megőrizze. Elméletileg szigorúan szétválasztották az egyházat és államot, de egy amerikai „polgári vallás” formájában mégis összefonódnak. Hauerwas szerint világos jegyei vannak annak, hogy a fősodratú keresztyénség az EÁ-ban egy polgári vallást gyakorol:

¹¹ HAUERWAS: Een Robuuste Kerk, 198. ford. szerz.

¹² HAUERWAS: Dietrich Bonhoeffer on Truth & Politics. ford. szerz.

¹³ Az AEÁ vallásos-egyházi kontextusában a keresztyének létszámának 2007–2014 közötti 7,8%-os apadása ellenére arányuk még mindig 70,6%-a teljes lakosságnak. A maradéknak 22,8%-a az ún. egyházhoz nem csatlakozott polgárok, 5,9%-a a nem keresztyén vallások tagjai, és 0,7%-a kisebb keresztyén egyházak tagjai.

(a) az állami iskolákban elhangzó imák a keresztyén vallásosság degradált formái, melyek azt a feltételezést hivatottak életben tartani, hogy az AEÁ egy „istenfélő társadalom”.¹⁴ (Erdélyben a tanévnyitói és tanévzárói áldások, a március 15-i, augusztus 20-i, október 23-i stb. lelkipásztori fellépések nem ugyanezt szolgálják? Nem azt a képzetet próbálják életben tartani, hogy Erdély még keresztyén?)

(b) John Howard Yodert idézve Hauerwas a polgári vallásban egy aktivista egyházat lát, amely sokkal inkább egy jobb társadalom építésével foglalkozik, mint az egyház reformációjával. Ily módon az egyház erőteljesen szekuláris jelleget nyer. Politikája egyfajta vallásosan dicsőített liberalizmus.¹⁵ (A lelkipásztorok számára kiírt pályázatokban több szó esik a helyben vagy közelben lévő magyar iskolákról, mint a gyülekezet életéről, jellegéről, erősségeiről, gyengéiről... Vagy: olyan egyházi szubkultúrába lavíroztuk magunkat, amelyben olyan elvárások kerültek bele a lelkipásztori szolgálat curriculumába, mint a kulturális élet előmozdítása, menedzseri készségek, ingatlanok hasznosítása, turisták idegenvezetése műemléktemplomokban, stb. Ezek az elvárások is igazolják esetünkben az egyház szekularizálódását.)

III. Teológiai álláspontja, mely megalapozza az egyház kisebbségi jellegét

Hogyan állt elő korunk nyugati keresztyénségében a kisebbségi egyház? A Konstantin császár óta felépült és sokáig biztonságban őrzött világ összeomlott. Az egyházak hangadói feltételezik, hogy ez nincs így. Célunk – írja Hauerwas –, hogy megkérdőjelezzük ezt a feltételezést, és megmutassuk, milyen csodálatos lehetőség a gyülekezet számára egy olyan népnek lenni, amelynek itt csak ideiglenes tartózkodása van. Ez a nép tudja, hogy itt ideiglenes gyökerei vannak, mert a nemzetközössége, a tartós állampolgársága (angolszászoknak *commonwealth*) a mennyekben van.¹⁶

Hauerwas ekkleziológiája jellemző módon két könyve címében tömören szerepel: *Földönkívüli telepesei (Resident Aliens)* és *A Krisztendom után (After Christendom)*. Egy ilyen társadalomban a ma egyháza egy keresztyénség (értsd a keresztyénség mint kultúra, mint *Corpus Christianum*) utáni helyzetben van (*after Christendom*), vagyis az egyház és a világi hatalom összefonódásának időszakának után. Ezen időszakban pedig sok minden elvesztett az Evangéliumból.¹⁷

¹⁴ HAUERWAS: Een Robuuste Kerk, 153–155. ford. szerz.

¹⁵ HAUERWAS–WILLIMON: Resident Aliens, 44. ford. szerz.

¹⁶ Uo., 29.

¹⁷ PAUL–WALLET: Een alternatieve morele gemeenschap, 19–25. ford. szerz.

Hauerwas szerint az egyháznak egyáltalán nem kell keresnie a partnerséget a világi hatalommal ahhoz, hogy a világot megváltoztassa, hiszen az egyház eleve egy politikai közösség, akinek lelki hatalma van, Krisztus a királya, és világi hatalomra nincs szüksége. A világi birodalmakkal ellentétben, amelyek hatalomra épülnek, Isten Országá úgy néz ki, mint egy gyermek. A társadalomban a gyermek jellegzetes jelképe a törékenségnek, a kicsiny mivoltnak. A hatalom világában a gyermekek mindig kisebbségnek számítanak. Az egyház mint Isten uralmának közössége ily módon is kisebbség marad a világban.

Számára az egyház nem egy aktivista egyház, amelyik meg akarja változtatni a világot, hanem egy hitvalló egyház, és egyben egy radikális alternatívája a polgári vallásnak. Az egyház, ez az alternatív *polis* kontrasztot jelent a világ számára.¹⁸

Két markáns tézise alapozza meg az egyházzal mint kisebbségről alkotott álláspontját: 1. Az egyház: politikai közösség, 2. Az egyház Isten szabadítása üzenetének hordozója.

1. Az egyház mint politikai közösség

Isten Jézusban legyőzte a hatalmasságokat, hogy mi tanítványaiként tudatosan élhessünk egy a kereszt által formált (*cruciform*) közösségként egy olyan világban, amely azt választotta, hogy ne kormányozza egy ilyenfajta szeretet.¹⁹ Az egyház első társadalmi feladata nem az, hogy igazságosabbá tegye a világot, hanem az, hogy a világot világgként azonosítsa be. Kereszttyének hozzák létre a világot azáltal, hogy ők más emberek, más szokásokkal.²⁰ A keresztyének első politikai felelőssége, hogy egyház legyenek. Elsődleges politikai lojalitásuk pedig az általuk imádott Istennek szól.²¹

2. Az egyház Isten szabadítása üzenetének hordozója²²

Az egyháznak a szó ismert világi politikai értelmében nincs politikai stratégiája, de önmaga politikai forma azáltal, ahogyan közösségében megtestesíti a bibliai üzenetet. Egy a bibliai üzenethez hű egyház tükröt tart a szekuláris társadalomnak.²³ Az egyháznak nem üzenete van, hanem maga az üzenet.²⁴

¹⁸ HAUERWAS: Resident Aliens, 46. ford. szerz.

¹⁹ Uo., 36.

²⁰ HAUERWAS: Een Robuuste Kerk, 31–32. ford. szerz.

²¹ Interjú Hauerwasszal 2011-ben, elérhető: <http://www.homileticonline.com/subscriber/interviews/hauerwas.asp>, letöltés dátuma: 2023. június 13. ford. szerz.

²² HAUERWAS: After Christendom?, 35.

²³ HAUERWAS: Een Robuuste Kerk, 12. ford. szerz.

²⁴ Uo., 16.

IV. Hauerwas derűlátó kijelentései a kisebbségi egyházzal

Kalandos kolónia

Az egyház ma földönkívüli lakosokként, telepesekként/rezidensekként létezik, egy kalandos kolónia a hitetlenség társadalmában. A hitetlenség társadalmaként a nyugati kultúra mentes az utazás, a kaland értelmétől/gondolatától, mert semmiben sem hisz, az önfenntartás és az önkifejezés egyre szűkülő látóhatárát ápolgatja csupán.²⁵

Sebezhetőség

Hauerwas szerint a keresztyéneknek azért esik nehezükre tudomásul venni, hogy a „biztonságos világ” már nem olyan, mint régen, mert még mindig többségi szempontból vizsgálódnak. Ha alapmeggyőződésükhöz hűek akar-nak maradni, nem lehetnek más, mint kisebbség.

A kontrollt nélkülözve

Sebezhetőnek lenni azt jelenti, hogy nem akarsz az életben mindent kontroll alatt tartani. Mindenben uralkodni. Mindezt azért nem, mert a Mindenhatóban hiszel, aki mindent kontrollja alatt tart. A kisebbségi pozíció a „normalitásra való visszatérés”, és ezt Hauerwas az egyház számára felszabadítás-nak tekinti.²⁶

V. Milyen gyakorlati következményei vannak ennek az álláspontnak?

Az egyháznak nem kell politikai eszköz, hogy küldetésének megfeleljen. Eleve politikai közösség. Erről már szoltam.

Az egyház olyan közösség, amely kontrasztos tükröt állít a társadalomnak.

Ez a vállalt és nem világi kényszerként elfogadott kisebbségi pozíció népszerűtlenné teszi a kisebbségi egyházat. A polgári vallással, az államegyházzal, de a világi pótcselekvésekkel foglalatoskodó egyházzal szemben is. De népszerűtlenné teszi kifele, a világ fele is, mert egy kisebbség prófétai hangját sosem kedvelték. Ezenkívül vagy ezzel együtt egy közvetlen vagy közvetett ellenségeskedésre is számíthat. Erre kell berendezkednie... *Kicsiny nyáj – keskeny út – szoros kapu – e világban nyomorúságotok lesz, de bízzatok, én legyőztem e világot – boldogok, akik háborúságot szenvednek – boldogok, akiket üldöznek az igazság miatt...* Néhány újszövetségi emlékeztető arra, hogy Jézus nem ígért kényelmi állapotot követőinek. Nem feledkezhetünk meg

²⁵ HAUERWAS: Resident Aliens, 49. ford. szerz.

²⁶ HAUERWAS: After Christendom?, 43. ford. szerz.

az egyik legjellegzetesebb ószövetségi biztatásról sem: éppen a babiloni fog-ságban tanítja az Úr a gyülekezetét arra, hogy nincs szükség hatalmi pozíció-ra a fennmaradáshoz, hogy az Úr az emberileg, szociológiailag, politikailag, valláspszichológiailag lehangoló helyzetben is jövőt épít.

Összefoglalásképpen

Miközben sok energiát az etnikailag kisebbségi egyházi helyzetünk köt le, gyors léptekben haladunk az általános elvilágiasodás során afelé, hogy mi is Hauerwasékhoz hasonlóan arra kell, hogy összpontosítsunk, hogy többszö-rösen kisebbségi egyházként egy gyors iramban szekularizálódó közegben elengedjünk olyan beidegződéseket, hogy tömegre, sokaságra van szükség az evangélium hirdetéséhez és megéléséhez. Érdemes odafigyelnünk erre az immár félévszázados teológiai disputára, ami a szekularizációt és az egyház kisebbségi helyzetét illeti.

Az egyház nem lehet más, mint kisebbség. A keresztyén kultúra hanyat-lásával elvesző „hatalmi” pozíció az evangéliumi normalitás helyreállítását jelenti. Az egyház ilyformán visszanyeri szabadságát. Így lehet újra egyház a szó evangéliumi értelmében. Ebben a világban, de az Ő vándornépeként.

Felhasznált irodalom

- ♦ BRUEGGEMANN, W.: Scripture: Old Testament, in Scott, P.–Cavanaugh, W. T. (eds.): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, 7–20.
- ♦ BRUIJNE, A. L. T. de: *Levend in Leviathan*, Kampen, Kok, 2006.
- ♦ CAVANAUGH, W. T.: *Migrations of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011.
- ♦ HAUERWAS, S.: *After Christendom? How the Church is to Behave if Free-dom, Justice and a Christian Nation are Bad Ideas*, Nashville, Abingdon Press, 1991.
- ♦ HAUERWAS, S.: *Dietrich Bonhoeffer on Truth & Politics (Burke Lecture)*, elérhető: <https://www.uctv.tv/shows/Burke-Lecture-Stanley-Martin-Hauerwas-Dietrich-Bonhoeffer-on-Truth-Politics-8498>, letöltés dátuma: 2023. június 13.
- ♦ HAUERWAS, S.: *Een Robuuste Kerk. De christelijke gemeente in een post-christelijke samenleving*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2010.
- ♦ HAUERWAS, S.–WILLIMON, W. H.: *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville, Abingdon Press, 1989.

- ♦ PAUL, H.–WALLET, B.: Een alternatieve morele gemeenschap. Een interview met Stanley Hauerwas, in *Wapenveld* 58 (2008/1), 19–25.
- ♦ PHILLIPS, E.: *Political Theology. A Guide for the Perplexed*, London, T&T Clark, 2012.
- ♦ ROWLAND, C.: Scripture: New Testament, in Scott, P.–Cavanaugh, W. T. (eds.): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, 21–34.
- ♦ SCHMITT, C.: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- ♦ SCOTT, P.–CAVANAUGH, W. T. (eds.): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

Vályi Nagy Ervin teológiájának aktualitása*

Mi adhat alkalmat arra, hogy újból figyeljünk Vályi Nagy Ervin személyére és teológiai gondolkodására? Három körülmény. *Először* az, hogy 2023-ban halálának 30. évfordulójára emlékezhetünk, valamint arra, hogy harminc éve jelenhetett meg végre magyarul, és kerülhetett bemutatásra Magyarországon életművének és teológiai gondolkodásának legátfogóbb dokumentuma, a *Minden idők peremén*¹ című, válogatott írásait tartalmazó és életinterjúval ellátott tanulmánykötet. A könyvbemutatóra halála előtt néhány héttel került sor.² *Másodszor* említést érdemel az a körülmény, hogy Vályi Nagy Ervin személye és munkássága immár helyet kapott egy a második világháborút követő legfontosabb etikai koncepciók bemutatását célzó, a tervek szerint antológiává formálódó sorozatban – egy sorban K. Barth, D. Bonhoeffer, H.-D. Wendland, T. Rendtorff, J. M. Lochman, a Niebuhr-testvérek és mások életművével –, a rangos *Zeitschrift für Evangelische Ethik* teológiai-etikai szakfolyóirat gondozásában.³ *Harmadszor*, de nem utolsósorban fel kell tennünk a kérdést: Vályi Nagy teológiai valóságértelmezése mennyiben érvényes *napjaink* egyházi és társadalmi kontextusában, miként mutatkozik meg maradandó aktualitása, hol húzódnak a párhuzamosságok és a különbségek törésvonalai?

1. Életút, tanulmányok, hatások

Vályi Nagy Ervin Budapesten született 1924-ben,⁴ a magyar királyi honvédség őrnagyának gyermekeként. A szülői ház hagyományának szellemében – a budapesti általános iskola, valamint a soproni és kőszegi gimnáziumi évek

* Az I. Kolozsvári Tavasz-napok és a Doktorok Kollégiuma Rendszeres Teológiai Szekciójának közös konferenciája alkalmából (2022. március 24.) elhangzott előadás szerkesztett változata. Első megjelenését ld. VISKY S. B.–PAPP Gy. (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel*, Kolozsvár, KPTI–Egyetemi Műhely Kiadó, 2023, 71–87.

¹ VÁLYI NAGY: *Minden idők peremén*.

² Ld. SZÜCS: In memoriam Vályi Nagy Ervin, 61.

³ FAZAKAS: Ervin Vályi Nagy, 223–228.

⁴ További, részletesebb életrajzi adatokat ld. VÁLYI NAGY: *Minden idők peremén*, 8–40; VÁLYI-NAGY: *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, 13–24; SZÜCS: In memoriam Vályi Nagy Ervin, 61; ZALATNAY: Keresztén útkeresés, 104.

után – maga is tisztnek tanul, elvégezve a katonai akadémiát, a kor legmagasabb katonai képzését biztosító felősktatási képzést a Ludovika Akadémián. 1944-ben tisztté avatják, majd 1945 elején hadnagyként évfolyamtársaival együtt a háborúba küldik. A németországi Rostock környékén hadifogságba kerül, majd rövid munkaszolgálat után alakulatával együtt hazatérhet. Rövid ideig katonai tanácsadóként dolgozik Budapesten, majd 1946-ban beiratkozik a Pápai Teológiai Akadémiára. Ekkor még nem kíván lelkész lenni, csupán tanulmányokat folytatni a szellemileg kiéhezett háború utáni években. Azt tervezi, hogy majd a család megmaradt birtokán gazdálkodik, esténként pedig szobájába visszavonultan olvasmányaival tölti az időt. Viszont 1947-ben elnyeri az Egyházak Világtanácsa hároméves ösztöndíját, amelynek segítségével egy tanéven át Strasbourgban folytatja teológiai tanulmányait; az 1948-as politikai változások miatt viszont félbeszakad a külföldi tanulmányi munka (a nyári szünet után már nem utazhat vissza Strasbourgba), ezért kénytelen elfoglalni egy lekipásztori állást, így kerül Csurgóra.

Az 1956-os forradalom dinamikája alól nem tudja kivonni magát; a helyi református egyházközség lekipásztoraként a megmozdulások igénylik személyét, sőt a Forradalmi Nemzeti Bizottság elnökségébe is beválasztják. Bár saját szerepét – nem is eredmény nélkül – a forradalmi indulatok mérséklésében, a több emberségre való figyelmeztetésben látja, hogy Csurgón ne legyenek erőszakos összeadások, a forradalom leverése után elhurcolják, és két hónapig előzetes letartóztatásban tartják. Szabadulása után egy másik egyházközségbe, Balatonlellére „internálják”, ahol 1957 és 1964 között teljesít lelkészi szolgálatot.

Ez az időszak viszont a tanulást és megfeszített munkát jelenti számára; a történelem abszurdításának megtapasztalása közben, tehetetlenül szemlélve az egyháznak a kommunista hatalommal való társutas szerepvállalását, egyetlen értelmes dolog marad számára: intenzív teológiai tanulmányi munka és levelezés nyugati kollegáival (elsősorban Roger Mehl, Heinrich Ott és Jacques Ellul voltak tartós levelező- és teológiai vitapartnerei). Saját bevallása szerint ez az időszak alkalmas volt arra, hogy egyrészt kifejlessze magában az „alulmaradás” készségét (kerülve a hivatalos egyházi közéletben való konszolidálódás kétes útját), másrészt hogy megtanuljon teológiai-filozófiai értelemben reflektálni mindarra, amit a történelemben megél. Ezeknek az éveknek a termése, főleg német nyelven megírt teológiai szaktanulmányai ekkor még többnyire az asztalfiókban maradnak, vagy külföldi szakfolyóiratokban kerülnek publikálásra, miután a magyarországi egyházi és politikai helyzet miatt itthon erre nem nyílik lehetősége. A megfeszített munka viszont szívinfarktushoz vezet; barátai hathatós közbenjárására Svájcba kerül gyógykezelésre, és ez időszak alatt, gyorsított eljárással – de magyarországi egyházi engedély nélkül – 1965-ben doktori fokozatot szerez a Bázeli Egyetemen.

Disszertációja az egyház dialogikus létformájáról⁵ – Heinrich Ott kérésére, a Reinhardt Kiadó számára – könyv formájában már korábban elkészült. Magyarországi egyházi előjárói sem akkor, sem később nem járulnak hozzá a könyv magyar nyelven történő publikálásához. A külföldön való doktorálás ténye végül is nem jár negatív következményekkel, s a dolgozat valóban megjelenik 1967-ben a Reinhardt Kiadónál,⁶ két évvel később pedig angol fordításban is.⁷ Betegsége viszont nem teszi lehetővé a gyülekezeti lelkészi munka folytatását, ezen belül a szórványgyülekezetek fizikailag is megerősítő ellátását. Így 1965-ben – szintén nyugat-európai barátai, elsősorban Lukas Vischer, Erwin Fahlbusch közbenjárására, az EVT Hit és Egyházszervezet Bizottsága, valamint a Bensheimi Felekezettudományi Intézet támogatásával – Budapestre kerül kutatóprofesszori állásba, a Református Egyház Zsinati Hivatalának frissen megalakított Felekezettudományi Intézetébe. Helyzete továbbra is ambivalens marad: egyfelől már nem lehet őt teljesen elszigetelni a nyugat-európai nemzetközi nyilvánosság elől. Az 1968–1975 közötti időszakra – bár a nagygyűlésen nem lehetett jelen – az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházszervezet Bizottságának tagjává választják, 1973/74-ben pedig két féléves vendégoktatói feladatot is vállalhat a Mainzi Egyetem Teológiai Fakultásán. Másfelől hazai mozgástere továbbra is behatárolt marad: az állam meghívásítja az egyik kiemelt budapesti gyülekezetbe való meghívását, művei magyarul továbbra sem vagy csak nagy késéssel és kis példányszámban jelenhetnek meg. Mindössze öt évet (1980–1985 között) taníthat a Budapesti Teológiai Akadémián a rendszeres teológia professzoraként. 1980-tól haláláig a Budapesti Németajkú Gyülekezet lelkésze.⁸ Korábban németül megjelent tanulmányainak gyűjteményes kötete, amint említettük, csupán a rendszerváltás után, néhány héttel 1993-ban bekövetkezett halála előtt jelenhetett meg, és kerülhetett bemutatásra.

2. Teológiai valóságértelmezés

Teológiai valóságértelmezésének vezérmotívumát Vályi Nagy Ervin első ízben egy 1955-ben megírt tanulmányában adja közre, *Isten vagy történelem*⁹ címen. Elemzésének kiváltó oka a magyarországi református egyház döntéseinek és megnyilatkozásainak alapját képező hivatalos teológiai álláspont proklamálása volt, amely az egyházi élet minden szintjén, az egyházkormány-

⁵ VÁLYI NAGY: Das dialogische Wesen der Kirche.

⁶ VÁLYI NAGY: Kirche als Dialog.

⁷ VÁLYI NAGY: Church as dialogue.

⁸ Vö. FATA: Die deutschsprachige evangelisch-reformierte Gemeinde in Budapest, 530.

⁹ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, 43–57.

zati szervektől a teológiai főiskolákon át a lelkeszi értekezletek munkájáig kívánta érvényesíteni „tanítását”, és amelynek a lényege, hogy a történelem éppen adott helyzete (*Sosein der Geschichte*) Isten történetével azonos. E tanítás szerint az Isten üdvakaratáról való teológiai beszédnek a történelmet és az azt alakító erőket (az éppen adott társadalmi-politikai berendezkedést) kell igazolnia, azzal a szerinte szintén hamis következtetéssel, hogy az egyház küldetésének és igehirdetésének egyetlen feladata van: az, hogy elősegítse a hívőknek az Isten akaratához, értsd a történelem jelen valóságához való alkalmazkodását. Vályi Nagy e történelemszemlélet premisszáinak tarthatatlanságát kívánja kimutatni e német nyelven megírt tanulmányában, amely titkos és kalandos úton ugyan eljut az Egyházak Világtanácsa akkori főtitkárához, Willem A. Visser’t Hooft-hoz, aki ebben az időben hivatalos magyarországi látogatáson jár. De nemcsak a hazai református egyház, hanem az ökumenikus világszervezet óvatos politikai kurzusába sem illeszkedő írás a szervezet genfi archívumába kerül. Közlésére első ízben csupán 1993-ban kerül sor a *Verkündigung und Forschung* című szakfolyóirat hasábjain,¹⁰ Gerhard Sauter ajánlásával.¹¹

Az *Isten vagy történelem* helyzetértékelése nem előzmények nélkül való. Kritikus elemzése, a teológiai reflexiók mélysége, a gondolatvezetés sajátossága bizonyítják azt a már említett, nagyon intenzív és elmélyült teológiai kutatómunkát, amely már a csurgói lelkeszi szolgálat ideje alatt elkezdődött, és bizonyítják a hazai és nemzetközi szellemi életben való jártasságát, csakúgy, mint a társadalmi és politikai fejleményekben való tisztánlátását. Rainer Fischer úgy látja, és a jelek szerint állításának helyet is adhatunk, hogy az *Isten vagy történelem* című írás (egyik) inspirációját¹² Albert Camus *A lázadó ember*¹³ című, 1951-ben megjelent politikai pamfletje képezi. Camus ebben az írásában és szintén 1951-es naplóbejegyzéseiben¹⁴ élesen bírálja a politikai totalitarizmus minden formáját, lerántja a leplet a sztálini, illetve kommunista diktatúrák embertelenségeiről, s ezzel szembe is kerül azzal a nyugat-európai baloldali értelmiséggel, amely az 50-es években – hasonlóan kelet-közép-európai elvtársaikhoz – még mindig egy igazságosabb, emberségesebb világ megteremtésének illúzióját táplálta a kommunista-szocializmus iránt. Ez a baloldal kívánta meghatározni a közvéleményt, miközben szószólói szentül hittek saját történelmi elhivatottságukban és felelősségükben nemzetük és az egész emberiség ügyét illetően. A politikai totalitarizmusok a történelem apóteózisában gyökereznek – vallja Vályi Nagy Camus-val együtt –, és mi-

¹⁰ VÁLYI NAGY: Gott oder Geschichte?, 3–14.

¹¹ SAUTER: Zu diesem Heft, 2.

¹² FISCHER: Revolution und Askese, 138.

¹³ CAMUS: L’homme révolte; Vö. P. FARKAS: *Albert Camus, a lázadó ember*, 203–211.

¹⁴ Vö. CAMUS: Tagebuch.

közben az ember Isten ellen lázad, és elfordul az Isten által az emberi együttélés számára jónak gondolt rendjétől, szükségszerűen választja a történelmet, mintegy megistenítve azt.

Mint a történelmet nemcsak szemlélő és megélő, hanem a „történelmet elszenvedő”¹⁵ teológus, Vályi Nagy Ervin kritikusan szemlél egy olyan egyházi közgondolkodást és identitásformáló igényt, amely az új történelmi-társadalmi rendet – értsd: a szovjet típusú szocialista-kommunista rendet – Isten ajándékával, az állam [állítólag szuverén] autoritását Isten történetének megtestesülésével azonosítja.¹⁶ Kritikájának fókuszában három szempont áll: a már említett, Bibliával ellentétes történelemfogalom, az egyházi döntések túlhangsúlyozott biztonsága, valamint az egyház küldetéséről való felfogás erőltetett átrajzolása.¹⁷ Egy ilyen helyzetben és egyházi közgondolkodásban ugyanis – e sajátos történelemfelfogás és túlzott magabiztosság következtében – az egyház szolgálatának lényege nem lesz más, mint az éppen adott társadalmi-politikai renddel szembeni fenntartások leszerelése, az alattvalók ez új rendbe való betagozásának segítése; ez azonban nem a *hüpomoné* (állhatatosság) prédikálása és a szenvedésekben való vigasztalás, hanem egy olyan „szekuláris üdv” hirdetése, amely „a haladás előmozdítására” és az új rendben való gondolkodás nélküli részvételre biztat.

E fenntartások kifejtése mögött viszont tetten érhető annak a teológiai örökségnek a mélyreható ismerete és konzekvens továbbgondolása is – a filozófiai inspirációkon túl –, amelyet a Barth, Barmen, Bonhoeffer nevével fémjelzett módon ismer a 20. századi teológiatörténet. A Vályi Nagy Ervin-i gondolkodás e teológiai előzménye már korábban is fellelhető nála egy kevésbé ismert – s csupán 1994-ben megjelent – előadásában,¹⁸ amelyet az 1951-es *Testvéri Izenet*¹⁹ ismertetése és kritikája kapcsán fogalmaz meg egy lelkészi csendesnapon. Ez az előadás már jelzi, hogy Vályi Nagy ugyanolyan éleslátással fedi fel az „evangéliumnak hangzó”²⁰ teológiai terminológiák alkalmazásának problémáját is, mint ahogy azt láttuk a történetfilozófiai premisszákat teológiai adaptációinak kritikája esetén. Szemléltesse ezt egy idézet, amely egy napjainkban is előszeretettel alkalmazott teologumenon, az ún.

¹⁵ CAMUS: Tagebuch, 236; FISCHER: Revolution und Askese, 139.

¹⁶ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, 46.

¹⁷ Uo., 47.

¹⁸ VÁLYI NAGY: A „Testvéri Izenet”-ről, 109–114.

¹⁹ Az új egyházvezetés, élen Bereczky Albert püspökkel az ún. „Testvéri Izenet” által kívánt „eligazítást” adni a gyülekezetek lelkipásztorai, presbitériumai és egyéb tisztségviselői számára arra nézve, hogy miként kell értelmezni az egyház helyét az új szocialista államrendben, amely lényegét tekintve egyet jelentett a teljes egyházi visszavonulással, az önként vállalt leépítésekkel. Ld.: Testvéri Izenet.

²⁰ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, 43.

„teremtési rendek”-re való egyoldalú hivatkozás tarthatatlanságát helyezi helyes, valóban evangéliumi megvilágításba:

A teremtési rendekkel való operáció veszélyes teológia. Németországban ez a teológia igazolta a hitleri birodalmat. Ahol a teremtési rendek mint abszolút nagyságok és értékek előtérbe kerülnek, ott háttérbe szorul a megváltás ténye, ott bűn, kegyelem, újjászületés és eszchatologikus reménység helyett kultúráról, fajról, osztályról, társadalomról és államról van szó. Az evangélium elsikkad.²¹

A történelemnek mint teológiai témának a vizsgálata Vályi Nagy Ervint egész életében nem hagyja nyugodni. Szinte minden további írása és megnyilvánulása e kérdés körül forog. A téves teológiai premisszákat iránti fokozott kritikai érzékenységgel²² tekint nemcsak a saját szűkebb magyar református, illetve kelet-közép-európai kontextusának történetteológiai értelmezéseire, hanem a nyugat-európai és ökumenikus teológia kibontakozására is. A világtörténelem globalizálódó fejlődésének gondolatát és az egyház ennek megfelelő univerzális küldetésének optimizmusát (amely a Krisztus királyi uralmáról szóló tan hamis applikációjából ered) éppoly fenntartással fogadja, mint az ún. „reménység teológiáját”-nak premisszáit vagy az ökumenikus teológia azon törekvését, amely a meglévő igazolására – az ő szóhasználatában –, „konfirmálására” irányul.²³ De számára a világ változása, valamint az egyháznak és a teológiának ebben a „transzformációban” való szerepvállalása sem megnyugtató: mindkettő esetén a probléma az, ha a *status quo* fenntartása vagy akár a társadalmi környezet forradalmi megváltoztatása „rejtett Krisztus-eseményként”²⁴ kerül értelmezésre. Ezt a nemzetközi teológiai irányzatokkal nem kevésbé kritikus teológiai álláspontot először 1967-ben fogalmazza meg egy előterjesztésben, amelyet a magyar református küldöttség számára készít az Egyházak Világtanácsa uppsalai nagygyűlésére (1968),

²¹ VÁLYI NAGY: A „Testvéri Izenet”-ről, 113. A „teremtési rendek” értelmezési kategória kialakulásához, problémájához, valamint helyes alkalmazásának feltételéhez ld. THIELICKE: Theologische Ethik 1/3; HONECKER: Einführung in die theologische Ethik, 295–297; ROSENAU: Schöpfungsordnung, 356–358.

²² E kritikai érzékenységnél újabb két neves gondolkodó hatása fedezhető fel Vályi Nagy érvelése mögött. Az egyik, *Jacob Burckhardt* (1818–1897) teológiát is művelő svájci kultúr- és művészettörténész, aki fenntartással fogadott minden teológiai történelemértelmezési kísérletet, és aki szerint a történelemnek nincs teológiai magyarázata. Ld. BURCKHARDT: Über das Studium der Geschichte. A másik, *Franz Overbeck* (1837–1905) szintén bázeli egyháztörténész, aki szorgalmazza, hogy a teológiában (is) időnként rá kell kérdezni a „keresztyéniség” lényegére. Ld. OVERBECK: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Vö. BERNER: Burckhardt, 1882–1883; GRAF: Overbeck, 758–759.

²³ VÁLYI NAGY: Teológia – igazolás vagy nyitás?, 121.

²⁴ Uo., 130.

az előkészítő bizottság tagjaként, „Isten a természetben és a történelemben” témakörben. Nem véletlen, hogy nem az ő, hanem a delegációt vezető püspök szövege kerül Uppsalában előterjesztésre,²⁵ valószínűleg azért, mert az illetékesek szerint nem értékeli eléggé egyházának elért – hivatalos – ökumenikus eredményeit és erőfeszítéseit, az egyház globális politikai-gazdasági kihívásokra adott válaszait, és ezzel eltávolodott a teológiai munka forrásától, az egyháztól – értsd: a hivatalos egyházkormányzat kurzusától.²⁶ Összevetve a Vályi Nagy-féle gondolatokat²⁷ a nagygyűlésről készült hivatalos magyar beszámoló szövegével, a különbség több mint szembetűnő: Vályi Nagy az ökumené egyházainak „világhoz való rendkívül pozitív és nyitott” alkalmazkodását a „zavarodottság teológiájának”,²⁸ a megváltozott valóság előli menekülésnek, az egyházat éppen körülvevő társadalmi rend metafizikai igazolását pedig „látens juszitiniánizmusnak”²⁹ tekinti, amely nem jelent mást, mint azt az igyekezetet, amely a társadalmi, politikai és kulturális eseményeket Isten akaratának nyomaiként kívánja értelmezni. Ez viszont egyet jelent a Krisztus-hit világban való „idegenségének” feladásával – ahelyett, hogy ebben az idegenségben meglátná az egyház a hit erejét, a sajátosan keresztyénit.³⁰

²⁵ VÁLYI NAGY: „Isten a természetben és a történelemben”, 10; Vö. FISCHER: *Revolution und Askese*, 141.

²⁶ FISCHER: *Revolution und Askese*, 141. A nyugati teológiai irányzatokról készült könyve is hasonló okok miatt nem kerül egyből kiadásra, később is csak az elvárásoknak megfelelően, rövidített változatban. Ld. VÁLYI NAGY: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*; Vö. BOLYKI: Vályi Nagy Ervin [Recenzió], 383–384.

²⁷ A Vályi Nagy Ervin által készített előterjesztés lényege egyrészt rekonstruálható abból a kritikai elemzésből, amelyet K. Berkhofnak az ökumenikus nagygyűlés számára írt munkatanulmányához írt, de amely végül nem került előterjesztésre Uppsalában („Isten a természetben és a történelemben”, 18–20.). Másrészt a nemzetközi ökumenikus teológia problémáját és történelemértelmezését abban a tanulmányában gondolja tovább, amely 1968-ban jelenik meg a *Deutsches Pfarrerblatt* egyik számában. Ld. VÁLYI NAGY: *Theologie als Bestätigung und als Öffnung*, 625–629. Magyarul majd csak az 1993-ban kiadott tanulmánykötetben jelenik meg. Ld. VÁLYI NAGY: *Teológia – igazolás vagy nyitás?*, 121–132.

²⁸ VÁLYI NAGY: *Teológia – igazolás vagy nyitás?*, 123.

²⁹ Uo., 121.

³⁰ Ezzel szemben a hazai egyházi sajtó az uppsalai nagygyűlés legfőbb eredményeit abban látja, hogy a 20. században „a teológiai eszmélkedés kollektív vállalkozás lett”, az „szinte kizárólag nemzetközi ökumenikus konferenciákon [...] alakul”, legfőbb hozadéka a „humanizáló tendencia”. Vagyis, azzal a körülménnyel, hogy „az ember kérdése áll [...] a teológiai eszmecserék középpontjában”, a béke és az igazságosság megteremtése vált az egyházak szolgálatának prioritásává a szocialista társadalmakon belül. De a keresztyén egyházaknak tovább kell haladni ezen az úton – szól tovább a beszámoló –, „meg kell szabadulniuk az osztályérdekek szolgálatától”, és a világban zajló forradalmi átalakulásokra (értsd: a szocialista társadalmak formálódásának folyamatára) válaszként meg kell valósítaniuk a forradalmat a teológiában. Ld. BARTHA: *Az egyházak ökumenikus helyzete Uppsala után*, 209–210. Vö. még BARTHA: *Jelentés egyházunk ökumenikus szolgálatáról*, 52–56.

A „jelen” teológia félreértelmezéseire érzékenyen reagálva Vályi Nagy Ervin – ahogy *Hinrich Stoevesandt* helyesen mutat rá – a történelem teológiájának nyomait és szemléletmódját, amelyre egész életében kritikusan reflektált, egészen a korai keresztyény apologetáig tudja visszakövetni.³¹ A korai keresztyének ugyanis ahhoz, hogy Isten gondviselését értelmezni tudják, a *pronoia* sztoikus fogalom átvételére kényszerültek. Ezzel viszont útjára indult egy olyan értelmezéstörténet, amely egy „kozmológiai-kozmoográfiai mindenhatóságot” feltételezve úgy tekintett mindenre, „ami van, és ami történik”,³² mint ami Isten mindenhatóságára vezethető vissza, az ő akaratával és tevékenységével azonosítható. A további fejlődés eredményeként aztán a Krisztus logosza keresztyén princípiummá, a keresztyénség pedig – az eszmék végzetes összezavarodása révén – a politikai kohézió elvévé vált, aminek következtében az élet és a világ megőrzésére szolgáló minden emberi intézményt az isteni mindenhatóság és gondviselés akaratának megnyilvánulásával azonosítottak.³³ Vályi Nagy ezért óva int a történeti-teológiai gondolkodás minden olyan formájától, amely a megtapasztalt történelem mindenkori tényszerűségét vagy tervezett menetét Isten cselekvésével teszi egyenlővé. (Nem csoda, hogy számára nem maradt más választás, mint az eseményektől való távol-ságtartás, a peremlét vállalása.)

Ugyanennek a teológiai alapállásnak köszönhetően nem kevésbé szkeptikusan szemléli az 1989-es közép-kelet-európai társadalmi-politikai változásokat és az azt követő időszakot. A várható és belátható társadalmi, politikai és gazdasági átalakulások szükségszerűségével kapcsolatban már 1990-ben józan „tisztázásokra”³⁴ hívja fel a figyelmet, hogy érzékeltesse: a megváltozott politikai valóság nem válhat mindent legitimáló világnézeté. Sem az állam, sem a politika, sem a modern demokráciák nem Isten földi helytartói a világban, hanem alapvetően emberi dolgok; nem követelhetnek vak engedelmességet (legalábbis „normális” esetben), ugyanakkor a keresztyéneknek tartózkodniuk kell az elhamarkodott pártállástól és egyoldalú elköteleződésektől – keleten és nyugaton egyaránt. S mivel a politika nem tudja megoldani az emberi élet végső kérdéseit, olyan politikára van szükség, „melyet nem köt gúzsba a világnézet, hanem egyszerűen, józanul és pragmatikusan teszi a dolgát, átfogó vízió és szakralizálás nélkül.”³⁵

³¹ STOEVE SANDT: *Erlittene oder gedeutete Geschichte?*, 91. Vö. VÁLYI NAGY: Isten mindenhatósága és erőtlensége, 68–80.

³² Uo., 68.

³³ Uo., 76.

³⁴ VÁLYI NAGY: *Tisztázások*, 206–209.

³⁵ Uo., 208.

3. Érték- és normarendszer

A fent vázolt teológiai valóságértelmezés határozza meg Vályi Nagy Ervin etikáról való felfogását és személyes hitértelmezését is. Ennek megfelelően az etika nem egy bizonyos „érték- és normarendszer” elsajátításából és alkalmazásából áll. A társadalmi értelemben vett norma ugyanis nem értékfogalom, gyors történelmi változásai ismeretesek minden nemzedék előtt. Ezért kell hangsúlyozni, hogy a norma mindig leíró, és nem előíró... Leírja, hogy mi lenne a „normális”, az értékeknek megfelelő, de ha ebből diktátum lesz, embertelenné válik, és veszélyezteti a szabadságot, illetve az autonóm, belátáson alapuló szabad erkölcsi döntést. Bár megérti, hogy az embereknek szükségük van bizonyosságokra, reménykednek az ősi emberi erények érvényességében, autoritásokra, példaképekre vágynak, az erkölcsi szubjektum megvalósulását nem az éppen aktuális normákhoz való alkalmazkodástól, illetve a „világ jelenlegi *szkémájához* való igazodástól” várja.³⁶ A világesemények megtapasztalása és saját évszázadának negatív utópiái alapján – mint pl. Orwell 1984 című könyve vagy Huxley *Szép új világa* – Vályi Nagy a közvélemény által diktatórikus módon előírt normáknak való (kikényszerített vagy önként vállalt) megfelelésben és az előírt normák erőltetésében az ember emberségét fenyegető legnagyobb veszélyt látja. Ha ugyanis a társadalmi értelemben éppen elfogadott, éppen adott rendhez való alkalmazkodás elvárása vagy előírása lesz a „normális”, akkor ez az elvárás csak a hasonulást értékeli, ugyanakkor megöli az emberi autonómiát és kreativitást.

Ha egy ilyen deskriptív norma preskriptívvá válik, ha abból a megállapításból, hogy »így van«, az a diktátum következik, hogy »márpedig ennek így kell lennie«, akkor a normáknak való megfelelés válik a legfőbb ideállá és mértékké.³⁷

Márpedig egy „ilyen norma nem érték [...], és ez az igazodás nem etikus”³⁸ – állapítja meg lakonikusan. Egy ilyen igazodás elvárása vagy kikényszerítése azért lehet irritáló a teológus számára, mert a teológus tudja (s tudnia kell), hogy a korai keresztyénség visszautasította az éppen aktuális normákhoz, a világ adott *szkémájához* való igazodás követelményét; helyette Krisztushoz akartak tartozni, számukra ez a megfelelés jelentette az értéket.

Vályi Nagy ezirányú érzékenysége azért is lehet figyelmeztető, mert bár az a kontextus, amelyben gondolatait megfogalmazza, már a múlté,³⁹ sajnos

³⁶ VÁLYI NAGY: Etikánk ma: érték és normarendszerünk, 187.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

³⁹ Ezt az előadását Vályi Nagy 1989-ben tartja egy lelkészkonferencián, Mátraházán. A norma és érték, deskriptív és preskriptív, korszellemhez igazodás vagy Krisztusnak való megfe-

napjainkban is tapasztalnunk kell azt az időnként újból és újból előforduló jelenséget, miszerint még egy szabadnak mondott társadalomban és e társadalmi keretek között élő egyházban is emberi tekintély igényével hangzik el a követelés: márpedig ennek így kell lennie! Mindez pedig a szeretetre vagy a Bibliára való hivatkozás jegyében történik. Ilyen esetekben a meglévőhöz, az „így kell lennie” elváráshoz való feltétlen alkalmazkodás lesz a morális – de ez a magatartás semmiképpen nem etikus, legfeljebb a konformitás igényét elégíti ki.⁴⁰

Ugyanakkor azzal is számol Vályi Nagy, hogy a normákhoz való erőltetett alkalmazkodás alternatívája nem az értékek ismerete és begyakorlása. Ugyanis nincsenek magától értetődő értékek többé – ezeket megkérdőjelezte az ipari társadalom, a felvilágosodás, a racionalizmus és a szekularizáció. Megszűnt a vallások és az egyházi szervezetek monopolhelyezete is. Tekintélyüktől megfosztott vallások, egymással versengő világnézeti intézmények élnek egymás mellett, „nincsenek egyértelmű és domináns értékek, csak vélemények, preferenciák és érdekek”.⁴¹ Viszont ez ambivalens helyzetet teremt: egyrészt a szabadság érzetét kelti a társadalomban és a történelemben jelentkező erőkkal, tekintélyekkel és igazodást elváró tényezőkkel szemben; másrészt elbizonytalanít, mert ahol a társadalom nem szolgáltat orientációt, nincsenek elkötelező és közösen vállalt társadalmi értékek vagy normák (vagy ezeket megkérdőjelezzük), ott előbukkan az „anomiás rettegés”,⁴² s az ember, illetve a tömegek hajlandóak visszamenekülni az irracionalitásba, a mítoszok és emóciók által uralt képzeletbeli valóságba.⁴³ Viszont ebben a dezintegrációban, krízisben és széthullásban – egyszóval értékválságban – lehetőség

lelés kategóriáinak éles megkülönböztetése annál is inkább figyelmet érdemel, hogy kontextusa már nem az 50-es, 60-as évek diktatórikus társadalmi berendezkedése és az ennek megfelelő egyházi helyzet. S bár a korábbi évtizedek tapasztalatai visszaköszönnek, feltételezhető részéről ebben az időben a 80-as évek viszonylagos társadalmi jólét biztosításával fémjelzett, elnézőbb vagy megengedőbb politikai közhangulatának tapasztalása, vagy egy szabadabb világ és a világban zajló változások, események eloszlésének ismerete. Vályi Nagy mégsem csupán a magyar társadalmi és egyházi viszonyokat tartja szem előtt. Kitekintésének és reflexiójának horizontja egyetemesebb, nevezetesen a szekularizáció, amely egyaránt jellemzi a hazai, valamint a nemzetközi, közelebbről nyugat-európai társadalmi viszonyokat és egyházi helyzetet. Bizonyítják ezt hivatkozásai, hiszen olyan, a kor problémáit éles szemmel diagnosztizáló gondolkodókkal folytat e helyen párbeszédet, mint A. de Tocqueville, G. Orwell, P. Berger, A. MacIntyre vagy P. Sloterdijk.

⁴⁰ Ld. erről bővebben FAZAKAS: A morál hatalma és/vagy tehetetlensége, 133–150.

⁴¹ VÁLYI NAGY: Etikánk ma, 190.

⁴² Itt P. L. Berger kifejezésére utal VÁLYI NAGY: Etikánk ma, 191.

⁴³ Vályi Nagy e helyzetelemzését érdemes összehasonlítani a kortárs politikatudományi, filozófiai és szociológiai elemzésekkel, amelyek korunkat az ún. „posztfaktikus”, illetve „igazságon túli” korszakként írják le, ahol a tények elvesztették erejüket és jelentőségüket, és ahol a józan értelem kiszorul a politikai diszkurzusokból. Vö. KEYES: The Post-Truth Era; KÖRTNER: Für die Vernunft, 9.

is rejlik: egy új értékorientáció. A kérdés továbbra is válaszra vár: mi (vagy ki) biztosíthat magatartásformáló erőt, amely együttal valódi érték is lenne? És ha van ilyen magatartásformáló, etikai értelemben orientáló erő, akkor ennek miben áll sajátossága? És ha megtalálható az etikának e *própriuma*, az hogyan hasznosítható, azaz miként válhat világformáló tényezővé?

E kérdésekre a választ Vályi Nagy újból csak a teológia háza táján találja meg – szükségszerű is, hogy a teológiánál és az evangéliumi szemléletnél találja meg ezt a választ, hiszen egy olyan etika, illetve érték- és normarendszernek, amely „pusztán az emberek társadalmi együttélésére vonatkozik, nincsen szüksége szigorú teológiai megalapozásra”, vallja Martin Honeckerrel együtt.⁴⁴ (Ezért például *Max Scheler* vagy *Nikolai Hartmann* pozitív értékfilozófiáját is összeegyeztethetetlennek tartja a reformatori keresztyénséggel és a protestáns tanítással.) Számára a szabad erkölcsi szubjektummá válás lehet e megoldás – de ez nem az önmegvalósításra való törekvésben, hanem a „Krisztusban való megmaradásban” áll. Az etika számára tehát nem egy morálkódex vagy érték- és normarendszer birtoklását és alkalmazását, hanem a hit okos magatartásában való megmaradás művészetét jelenti, a Kol 3,3 értelmében: a hívő ember énje és valósága Krisztusban van elrejtve, Istennél. Ilyen értelemben az etika „ügyelés arra, hogy méltók legyünk az Úrhoz, és így érték-őrző-alkotók”⁴⁵ maradjunk. Ez a hit útja, amely valódi realizmushoz (s nem az alkalmazkodó kaméleonok „realizmusához”) vezet: a valóság világos, kendőzetlen látásához, s az e valóságban való hűség helytálláshoz.

4. Hogyan ölt alakot a hit?

A „Krisztusban maradni” bibliai-etikai kulcsfogalom jelenti Vályi Nagy számára egyrészt az etikai alaptájékozódás feltételét, másrészt a hit megélésének a titkát. Személyesen ő ezt az alulmaradás, illetve a peremen maradás művészeteként érti – és így is élte meg; ez őrizte meg őt a környezethez mindenáron való ragaszkodás és kompromisszumkészség kényszerétől. Az újszövetségi *hüpomoné* fogalmát a maga számára így fordítja: „alulmaradni tudás” képessége.⁴⁶ A világ szkémája ugyanis elmúlik (1Kor 7), ezért a világot nem kell annyira komolyan venni, hogy ez határozza meg istenkapcsolatunkat – különösen, ha az egyház és a teológia mindenáron időszerű akar lenni, s nem veszi észre, hogy nem arra rendeltetett, hogy a tagok kegyes igényeit vagy a politikai döntéshozók elvárásait kiszolgálja. Egy ilyen helyzet láttán ugyanis a Krisztusban való lét, a valódi *koinonia* megtapasztalása csak elide-

⁴⁴ VÁLYI NAGY: *Evangélium és etika*, 183. Vö. HONECKER: *Erfahrung und Entscheidung*, 485–502.

⁴⁵ VÁLYI NAGY: *Etikánk ma*, 194.

⁴⁶ VÁLYI NAGY: *Curriculum és teológia*, 21.

geníti a hívő embert az egyház intézményes-szervezeti formájától, kommunikációs kultúrájától és önfenntartó igyekezetétől – s bár az egyház helyi formájában, a gyülekezetben vállalja ugyan a feladatot mint köteleességteljesítést, mert nem zárja ki innen sem Isten Lelkének működését, mégiscsak az *Una Sancta*val való közösségérzése lesz a meghatározóbb.⁴⁷

Vályi Nagy a hit testet öltését az askézis megélésében látja – de nem a szerzetesi askézis, nem valamiféle „morális öntökéletesítés vagy életerő tagadás”, nem is a Max Weber-féle e világi askézis értelmében, hanem inkább a fogalom újszövetségi – *aisthesis* – tartalma szerint: az Isten szemlélésébe, illetve a kegyességbe való *begyakorlás* értelmében.⁴⁸ Ennek az askézisnek három vetülete van: a szeretet, a szabadság és az ítélőképesség. A *szeretet* által a hívő ember el tud feledkezni önmagáról, és lemond arról, hogy amit jogosnak tart, azt mindenáron keresztülvigye (mert hát nyitott Isten beavatkozása előtt). A *szabadságot* abban tapasztalja meg a hívő, hogy a világ „hatalmaságai” (Kol 2,15) megfosztattak hatalmuktól, a Krisztusban való lét kiszakít a sötétség rabságából. A *hit ítélőképessége* viszont megóv attól, hogy a hívő ember a „világon való idealista felülemelkedés”⁴⁹ képzetében tetszelegjen, sokkal inkább a világhoz való fegyelmezett odafordulást teszi lehetővé. Ez az askézis vállalja a periférián létet, ugyanakkor nem jelenti az öröm elvesztését, sokkal inkább annak megtalálását a Krisztus-kapcsolatban.⁵⁰

Ebben az értelemben Vályi Nagy Ervin a 17. századig visszanyúló ún. *theologia ascetica* hagyományát folytatja, amely a kegyességi élet elméleteként a (gyakorlati) teológia feladatát abban látta, hogy tanítást és gyakorlati útmutatást adjon a keresztyén hitélet, azaz a Lélek szerint való életvitel begyakorlásához (a szó eredeti, ugyanakkor az *exercitia* szinonimájaként értelmezett görög jelentése értelmében: τὰ ἀσκητικά). Lényege ennek a „gyakorlásnak” egyébként a Luthernél is már fellelhető kegyességi élet három eleme, az *oratio*, *meditatio*, *tentatio*, azaz az imádság, a meditáció (az Ige felett való elmélkedés) és a kísértések legyőzése. Ez kellett hogy meghatározza a keresztyének világhoz való – nem feltételek nélküli – viszonyulását, valamint a lelkészek lelki és erkölcsi életvitelét.⁵¹ Vályi Nagy ugyanakkor közel kerül a protestáns misztika – bár a fogalmat nem használja – és kegyességi hagyomány felvállalásához és megéléséhez is, melyet a felvilágosodás és radikális bibliakritika elsorvasztott: a hit misztériumának olyan megtapasztalásáról van itt szó, amely a feltámadott Krisztus jelenlétében való részesedés által és a Lélekben való járás (Gal 5,16) révén képes együtt tartani a *hittapasztalat* és a *teológiai*

⁴⁷ Vö. Uo., 33–34.

⁴⁸ VÁLYI NAGY: Hogyan ölt ma alakot a hit?, 203.

⁴⁹ Uo., 204.

⁵⁰ Vö. Uo., 203–204.

⁵¹ Vö. SEITZ: Askese, 251. Az askézis fogalma és ezzel együtt ilyen irányú értelme később tudománytalannak találtatott, majd eltűnt, illetve feloldódott a pasztorális teológiában.

*értelmezés összefüggését (a cognitio Dei experimentalis értelmében).*⁵² Ez a hit megélésének és a teológiai reflexiónak olyan egymásra utaltságát jelenti, amely elsősorban a Szentírás és Krisztus személyén tájékozódik, és amelynek szívét az Isten közelségének intenzív lelki megtapasztalása, a Krisztussal való egység (az *unio mystica*) megélése, illetve az ő jelenlétében való részese-dés képezi.

Ezzel a hitértelmezéssel Vályi Nagy Ervin nagy lépést tesz a szerzetesség újabb protestáns megítélése, közelebből való megértése és értékelése felé – amint arról egy szintén kevésbé ismert tanulmányában is vall 1991-ben, a *Vigilia* hasábjain.⁵³ A monasztikus életformáról a protestáns köztudatban uralkodó torzképekkel szemben hangsúlyozza – újból csak J. Burckhardt és F. Overbeck keresztyénségkritikája felől kiindulva –, hogy tulajdonképpen a szerzetességben „őrzi meg az egyház [leginkább] önállóságát, és hozza létre a valóban szabad emberi szellem menedékét” az által, hogy meg tudta őrizni függetlenségét a világgal s annak leglátványosabb intézményével, az állammal szemben, valamint képes volt az életformák és életfolytatások modern kori és állandó változásaival szemben felmutatni az imádkozás, igeolvasás és istenkapcsolat-keresés által strukturált élet értékét, s mindezt nem egyénileg, hanem közösségi kereteken (a *fratres communis vitae*-n) belül.⁵⁴ Egy olyan világban, ahol különböző erők, érdekek vagy divatok hol a társadalmat, hol az ember életstílusát kívánják változtatni és befolyásolni, egy strukturált hívő életvitel valóban „erőtartalékot” jelenthet: a beosztott és szabályozott idő, a csönd, a lelki megtapasztalások és a hitismeretek felett való megvilágosodás gyógyítólag hatna az életformára és munkára nézve egyaránt – különösen egy szünni nem akaró, megfelelési kényszer által felpörgetett világi és „keresztyén mázzal” leöntött egyházi aktivizmussal szemben.

5. Összegzés, kritikai értékelés

Teológiai valóságértelmezésével, etikai ítélőképeségével és nem utolsósorban evangéliumi hitfelfogásával Vályi Nagy Ervin életműve és gondolatai valóban inspirálóak lehetnek saját társadalmi-történelmi helyzetünk és az egyház ebben megtett útjának józan értékelése számára. Az összefüggések

⁵² Hittapasztat és teológiai értelmezés összefüggésének részletesebb kifejtését lásd Luther és Kálvin kegyessége kapcsán. Bővebben erről FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 79–110.

⁵³ VÁLYI NAGY: A szerzetesség újabb protestáns megítélése, 454–457.

⁵⁴ Egyébként Bonhoeffer is nagyra értékelte ezt a strukturált kegyességi és közösségi hívő életformát, amelyet szeretett volna megvalósítani a finkenwaldei szemináriumában, és amelyet a lelkészi szolgálatra való nevelés elengedhetetlen elemeként értékelt. Ld. LÖHR: Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) Entdeckung einer zweckgebundenen Spiritualität, 764–782. Egyébként Vályi Nagy Ervin is tud Bonhoeffer ilyen irányú tapasztalatairól és terveiről. Ld. VÁLYI NAGY: A szerzetesség újabb protestáns megítélése, 455, 457.

reális szemlélése és Vályi Nagy immár több évtizedes szellemi hagyatékának újraolvasása nyilvánvalóvá teszi: ő nem csupán az ún. „keskeny út” és a „szolgáló egyház teológiája” legkiválóbb kritikusának bizonyult, hanem ő az, aki legkonzekvensebben folytatta a reformatori teológia ideológiakritikai szerepét is, s ezzel a német Hitvalló Egyház, a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, Barth és Bonhoeffer teológiai örökségét, miközben a klasszikus és újkori európai filozófiai hagyományban is otthonosan mozgott. A történelmet nem kívánta önálló nagyságként elfogadni, és kritikusan viszonyult a totalitarizmusok minden formájához, ugyanakkor rendelkezett olyan teológiai ítélőképességgel, amely lehetővé tette számára – a viszonylagos peremlét vállalásával párhuzamosan –, hogy nyitott maradjon arra, ami az „itt és most” helyzetben lehetséges, ami elől a felelősség és szabadság jegyében kitérni nem lehet. Ez a teológiai ítélőképesség és a hit realizmusának megőrzése imponáló – e készség kialakítása és begyakorlása pedig ma is szükséges és aktuális.

Nyilván meg kell említenünk Vályi Nagy Ervin teológiájának határait és hiányait is. Ebben kortársai, az őt értő és vele párbeszédben álló, ha kell, vitázó pályatársai és tanítványai is segítségünkre lehetnek. Kritikaként felhozható például *Dietrich Ritschl*lel együtt, hogy történelemszemlélete túlságosan kétosztatú⁵⁵ (ezt egyébként ő maga is elismeri, életinterjújában is megkérdőjelezi saját „dichotómiás”⁵⁶ szemléletét), vagy hogy a történelem kritikus szemléletén nem tud túllépni, és nem jut el a történelem felelős alakításának kérdéséig, noha *Wolfhart Pannenberg*,⁵⁷ az angolszász teológia vagy éppen *Paul Ricœur* munkássága nyomán (például a történelem iránti hűség értelmében)⁵⁸ léteznek alternatívák a történelemről való teológiai beszéd számára. Van olyan vélemény is, miszerint Vályi Nagynál több a *nem*, mint az *igen*. Erre viszont *Gerhard Sauter* figyelmeztetése lehet a válasz, aki szerint a hit és a kijelentés *igen*jében gyökerezik Vályi Nagynál minden *nem* a meglévő adottságok dicsőítésére.⁵⁹ Vályi Nagy e teológiai interpretációk változásai tekintetében bizonyára jó vitapartnernek bizonyult volna, akinek szintén lett volna megfontolásra érdemes mondanivalója a kérdéssel foglalkozó teológusgeneráció számára. Sajnálatos, hogy erre az interakcióra nem vagy csak korlátozottan kerülhetett sor – állapítja meg újból D. Ritschl.⁶⁰ Felvethetnénk, hogy etikája is túlságosan szubjektív, és az individuáletika szintjén marad, és talán egyet kell értenünk Rainer Fischerrel, aki szerint Vályi Nagy Ervin teológiája azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az emberi szenvedés tényszerűségének és

⁵⁵ RITSCHL: *Gott als Kritiker der Geschichte*, 158–159.

⁵⁶ VÁLYI NAGY: *Curriculum és teológia*, 44.

⁵⁷ Vö. PANNENBERG: *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie*, 658–674.

⁵⁸ Vö. RICŒUR: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 441–761.

⁵⁹ Vö. SAUTER: *Prophetisches Reden der Kirche?*, 177–178, 185–186.

⁶⁰ RITSCHL: *Gott als Kritiker der Geschichte*, 162.

apoteózisának apológiájává válik, egy olyan „fraktál-teológiává”, amely magában foglalja saját teodíceáját, és végső soron utat nyit a kétségbeesésben és szenvedésben megalapozott önigazságosság felé.⁶¹ Ezen túlmenően úgy tűnhet, hogy etikájának teljesítőképessége azért is lehet behatárolt, mert az ideológia és történelmi kontextus kritikus szemlélete köti le figyelmét, és eltekint a társadalmi folyamatok mélyrehatóbb elemzésétől, illetve nem rendelkezik azzal az eszköztárral, amely – az erkölcsi véleményformálás módszerének megfelelően – a politikai és szociális helyzet interakciótartományain belül nagyobb figyelmet szentel az embertelen struktúrák természetének.

Érdeme viszont abban áll, hogy olyan teológiai valóságértelmezésről tesz tanúbizonyságot, amely figyelmeztet: a jelen tapasztalatai és eseményei, de mindenekelőtt a valóság abszurditásai nem oldhatók meg történeti-teológiai konstrukciók és reflektálatlanul alkalmazott teologumenonok segítségével. Ez a közép-kelet-európai társadalmakra éppúgy vonatkozik, mint Nyugat-Európára, a múlt történéseire és jelen helyzetünkre egyaránt, mert korunk eseményei különösen jól mutatják annak következményeit, mit jelent, ha a politika nem marad meg a pragmatizmus szintjén, hanem világnézeti dimenziót ölt, abszolút érvényre, globális víziókra és szakralizációra törekszik. Ami pedig a világ eseményeihez és az élet nagy kérdéseihöz való hozzáállást, hozzászólást illeti – az egyház és teológiai részéről –, ott több józanságra és realizmusra van szükség. Ez nem azt jelenti, hogy az evangéliumi kereszténység és etika elutasítaná a világgal való párbeszédet – éppen ellenkezőleg: a párbeszéd szükségességét nem a történelmi helyzet kényszeríti ki, hanem magának az egyháznak „dialogikus létéből” fakad, annak a „Krisztusban való üdvösségből kell kiindulnia”.⁶² Ebből ered a hit azon képessége, amely megkülönböztet, és amely a teológiai ítéletalkotást és erkölcsi véleményformálást hitelessé teszi. Így lehet a teológia időszerű – de nem divatoskodó, hanem „időszerűen érvényes”⁶³ –, felmutatva Jézus Krisztus változatlan igazságát a változó világban.

Felhasznált irodalom

- ♦ BARTHA T.: Az egyházak ökumenikus helyzete Uppsala után, in *Református Egyház* 21 (1969/10), 207–211.
- ♦ BARTHA T.: Jelentés egyházunk ökumenikus szolgálatáról, in *Református Egyház* 21 (1969/3), 52–56.

⁶¹ FISCHER: Revolution und Askese, 151.

⁶² VÁLYI NAGY: Das dialogische Wesen der Kirche, 16.

⁶³ VÁLYI NAGY: Nyugati teológiai irányzatok századunkban, 16.

- ♦ BERNER, H.: Burckhardt, in Betz, H. D. et al. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck, ⁴1998, 1882–1883.
- ♦ BOLYKI J.: Vályi Nagy Ervin: Nyugati teológiai irányzatok századunkban [Recenzió], in *Theologiai Szemle* 27 (1984/6), 383–384.
- ♦ BURCKHARDT, J.: *Über das Studium der Geschichte [1905]* (Hg. Peter Ganz), München, Beck, 1982.
- ♦ CAMUS, A.: *L'homme révolte*, Paris, Gallimard, 1951.
- ♦ CAMUS, A.: *Tagebuch: März 1951 – Dezember 1959* (Eredeti címe: Carnets Tome 3: Mars 1951 – Décembre 1959, 1989), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1997.
- ♦ FATA, M.: Die deutschsprachige evangelisch-reformierte Gemeinde in Budapest, in uő.–Schindling, A. (Hg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, Münster, Aschendorff, 2010, 530.
- ♦ FAZAKAS S.: A morál hatalma és/vagy tehetetlensége a totalitárius rendszerek konfliktusainak feldolgozásában, in uő.–Kovács K. (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, 2019, 133–150.
- ♦ FAZAKAS, S.: Ervin Vályi Nagy (Ethik kompakt), in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 66 (2002/3), 223–228.
- ♦ FAZAKAS S.: Luther és Kálvin kegyessége, in Siba B.–Szabóné László L.–Lányi G. (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2021, 79–110.
- ♦ FISCHER, R.: Revolution und Askese. Ervin Vályi Nagys Plädoyer für »Progressive Treue« im Wandel der Zeiten, in *Evangelische Theologie* 62 (2002/2), 137–152.
- ♦ GRAF, F. W.: Overbeck, in Betz, H. D. et al. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 6, Tübingen, Mohr Siebeck, ⁴2003, 758–759.
- ♦ HONECKER, M.: *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1990.
- ♦ HONECKER, M.: Erfahrung und Entscheidung. Zur Begründung einer theologischen Ethik, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978/4), 485–502.
- ♦ KEYES, R.: *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York, St. Martin's Press, 2004.
- ♦ KÖRTNER, U. H. J.: *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig, Evangelischer Verlagsanstalt, ²2017.
- ♦ LÖHR, C.: Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) Entdeckung einer zweckgebundenen Spiritualität, in Zimmerling, P. (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 764–782.

- ♦ OVERBECK, F.: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* [1903], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- ♦ P. FARKAS I.: *Albert Camus, a lázadó ember*, in Ballabás D. (szerk.): *Mozai-kok a 18–20. századi magyar és egyetemes történelemből*, Eger, Eszterházy Károly Egyetem Líceum Kiadó, 2017, 203–211.
- ♦ PANNENBERG, W.: Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VIII. Systematisch-theologisch, in Müller, G. et al. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1984, 658–674.
- ♦ RICŒUR, P.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (Eredeti címe: La mémoire, l’histoire, l’oubli, 2000), München–Paderborn, Fink Verlag, 2004.
- ♦ RITSCHL, D.: Gott als Kritiker der Geschichte, in *Kirchliche Zeitgeschichte* 9 (1995/1), 155–163.
- ♦ ROSENAU, H.: Schöpfungsordnung, in Müller, G. et al. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Band 30, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1999, 356–358.
- ♦ SAUTER, G.: Prophetisches Reden der Kirche?, in Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 176–188.
- ♦ SAUTER, G.: Zu diesem Heft, in *Verkündigung und Forschung* 38 (1993/2), 1–2.
- ♦ SEITZ, M.: Askese. IX. Praktisch-theologisch, in Müller, G. et al. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Band 4, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1979, 250–259.
- ♦ STOEVE SANDT, H.: Erlittene oder gedeutete Geschichte?, in *Verkündigung und Forschung* 46 (2001/2), 90–96.
- ♦ SZÜCS F.: In memoriam Vályi Nagy Ervin (1924–1993), in *Confessio* 18 (1994/1), 58–61.
- ♦ Testvéri Izenet gyülekezeteink lelkipásztoraihoz és presbitériumaihoz, egyházmegyeink espereseihez és missziói bizottságaihoz, egyházunk minden szolgájához és tagjához. 214/1950. – I. sz., in *Református Egyház* 2 (1950/24), 3–6.
- ♦ THIELICKE, H.: *Theologische Ethik*, Band 1/3, Tübingen, Mohr Siebeck, 1951/1964.
- ♦ VÁLYI NAGY, E.: *Das dialogische Wesen der Kirche. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel*, Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 1967.
- ♦ VÁLYI NAGY, E.: *Kirche als Dialog: protestantische Erwägungen zur Lehre von der Kirche* (Begegnung 16), Basel, Reinhardt Verlag, 1967.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: „Isten a természetben és a történelemben”, in *Theologiai Szemle* 10 (1967/1–2), 10–20.

- ♦ VÁLYI NAGY, E.: Theologie als Bestätigung und als Öffnung. Wirkliche Wandlung oder Variation des Gleichen?, in *Deutsches Pfarrerblatt* 68 (1968), 625–629.
- ♦ VÁLYI NAGY, E.: *Church as dialogue* (Eredeti címe: Kirche als Dialog, 1967), Philadelphia, Pilgrim Press, 1969.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1984.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: A szerzetesség újabb protestáns megítélése, in *Vigilia* 56 (1991/6), 454–457.
- ♦ VÁLYI NAGY, E.: Gott oder Geschichte? Über die Prämissen der heutigen reformierten Kirchenführung in Ungarn (1955), in *Verkündigung und Forschung* 38 (1993/2), 3–14.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Budapest–Basel, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Curriculum és teológia, in uő.: *Minden idők peremén*, 8–41.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Isten vagy történelem. A mai református egyházkormányzat premisszáiról, in uő.: *Minden idők peremén*, 43–57.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Isten mindenhatósága és erőtlensége, in uő.: *Minden idők peremén*, 68–80.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Teológia – igazolás vagy nyitás? Valódi változás vagy ugyanaz másként?, in uő.: *Minden idők peremén*, 121–132.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Evangélium és etika, in uő.: *Minden idők peremén*, 181–185.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Etikánk ma: érték és normarendszerünk, in uő.: *Minden idők peremén*, 186–194.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Hogyan ölt ma alakot a hit? Időszerűtlen perspektívák a keresztyének világhoz való viszonyáról, in uő.: *Minden idők peremén*, 195–205.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: Tisztázások, in uő.: *Minden idők peremén*, 206–209.
- ♦ VÁLYI NAGY E.: A „Testvéri Izenet”-ről, in *Protestáns Szemle* 56 (1994/2), 109–114.
- ♦ VÁLYI-NAGY, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000.
- ♦ ZALATNAY I.: Keresztyén útkeresés – dialógusban – Vályi Nagy Ervinnel, in *Theológiai Szemle* 56 (2013/2), 103–107.

MATTHIAS KONRADT

Ethik im Neuen Testament

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2022, 540 pp.

ISBN 978-3-525-51364-4

Matthias Konradt kézikönyve 13 fejezetben az Újszövetség teljes anyagát (kivével 2Pét és Jud) tematikusan dolgozza fel. Már a könyv címe árulkodó: „»Etika az Újszövetségben« a hagyományos »Az Újszövetség etikája« helyett azt jelzi, hogy noha korábban elvont fogalomként az újszövetségi etikára utaltunk, ez nem jelenti azt, hogy létezne *egy* etikája az Újszövetségnek” (4). Ennek az alapvetésnek köszönhetően az etikai kérdéseket nem tematikusan tárgyalja, hanem szerzőnként. Kétségtelen előnye ennek a megközelítésnek, hogy komolyan veszi az iratok kortörténeti meghatározottságát, és elfogadja, hogy nem minden téma kerül elő minden iratban, vagy nem ugyanakkora súllyal. Viszont hátrányt jelent, ha az ember egy konkrét etikai kérdésnek kíván utánanézni.

Az első fejezet a könyv feladatát és módszertanát mutatja be (1–16), amit az előfeltételek és összefüggések feltárása követ (17–60). Itt kap helyet a korabeli filozófiák és a sokszínű zsidó gondolkodás mellett Jézus etikájának a bemutatása. Ez utóbbinál az újszövetségi etika ugyanabba a problémába ütközik, mint a bibliai teológia, „a fennmaradt források csak egy roppant töredékes képet rajzolnak a Názáreti Jézus alakjáról” (39). De ahogyan ott, úgy itt is fontos következtetések vonhatóak le Jézus etikai tanításaira vonatkozóan a későbbi iratokból, különösen a szinoptikus evangéliumokból. Ezért jelenthetjük ki teljes bizonyossággal: „A Jézus által gyakorolt és követőitől megkövetelt ethos kétségtelenül erőteljes társadalmi változásokat eredményez” (43). Ahogyan az sem kérdőjelezhető meg, hogy Jézus etikájának középpontjában a szeretet parancsa állt. A Jézus igehirdetésére visszavezethető etikai témák tárgyalása után Konradt megállapítja: „Az újszövetségi iratok fontos etikai témáinak alapvetését és impulzusát – mint például a szeretet hangsúlyozása, a megbocsátás témájának súlya, az alázatosság etikája, a szegényekről való gondoskodás és ezáltal a birtokláshoz köthető etika, valamint a házasság és szexualitika – Jézus tevékenysége és etika tanítása adta” (54).

Az alapos bevezető fejezetet követően az iratok és iratcsoportok bemutatása hasonló struktúrát mutat. Elsőként a bevezetéstani kérdésekről ír a szerző, majd a teológiai alapvetésre kerül sor. Ez után kezdődik az adott szerző céljának, helyzetének és címzettjei aktuális problémáinak figyelembevételével az etikai tanítások kibontása. A részfejezeteket jól használható, bőséges szakirodalom zárja.

„Pál etikája [...] egy formálódó etikája. Mivel az etikai érveket és intelmeket annak a levélnek a sajátos kommunikációs helyzetében kell tárgyalni, amelyben íródtak...” (61). Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne egy általános teológiai alapvetés (63–81) a háttérben, mindazonáltal szakítani kell azzal a korábbi állásponttal, amely a leveleket (különösen Róm és Gal) egy dogmatikai és egy etikai részre osztotta (lásd az exkurzust: 68–71). A keresztyén hit és élet ugyanis egyértelműen cselekvő, és mindent a krisztológia kapcsol össze. Pál számára a Krisztusban való lét összekapcsolódik az egzisztencia valóságos megváltozásával (64), ami a mindennapokat és a tetteink tartalmát is meghatározza (Krisztus-mimézis). Mindezt pedig a Szentlélek munkája teszi lehetővé és hatóvá (65–72), aki a híveket a gyülekezetbe, Krisztus testébe integrálja (72–78). A szerző az eszkatológiai motivációk közül kettőt emel ki: a parúzia és az ítélet közelre várását, aminek a kifejtése megfelel az adott levél kontextusának (78–80). A teológiai alapvetések végén Isten üdvöttéről és az ember odaszánásáról olvashatunk (80–83).

Ez tehát az alap, amire az apostol épített, de ahhoz, hogy a falak tartósak legyenek, szüksége volt az olvasók előismereteit is felhasználni, azokhoz kapcsolódni. „A Krisztus-mimézis korántsem fedi le az apostol etikai útmutatásainak egészét” (83). Három olyan etikai hagyomány említhető, amelyek segítettek Pálnak megfogalmazni a tanítását: 1. a sokszínű zsidóság etikai tanításával (83–89); 2. a görög-római világ (90–92) és 3. a korai keresztyén közösségekben megjelenő etikai hagyomány (92–94).

Pál etikájának vezérmotívuma a szeretet. Konradt megállapítja, hogy ezen belül két területet lehet ideáltipikusan megkülönböztetni: „A szeretet mint Pál gyülekezetoktatásának vezérmotívuma” (95–101) és az „agapé követelményeinek felelevenítése és kifejtése a gyülekezeti problémák és a konkrét etikai feladatok megvitatásában” (101–114). Az elsőre példaként az 1Thessz és a Róm 12–13 említhető, amiből világossá válik, „a szeretet nem merül ki egy érzésben, hanem konkrét cselekedetet jelent, amely nem kerül el a próbatételeket sem” (96). Példákat is találunk ilyen cselekedetekre a következő alfejezetben, amelyekben a szeretet jelenik meg a konkrét etikai döntések zsinórmértékeként. A szeretet központi szerepéről szóló részt egy a szeretet és törvény kapcsolatát kifejtő alfejezet zárja (114–120).

Az alázat és a társadalmi különbségek kapcsán (121–131) elmondható, hogy a társadalmi státuszkülönbségek nem juthatnak szerephez a gyülekezeti

együttléteken, amit az alázat gyakorlása tesz lehetővé: a keresztyén alázat példája Krisztus (125–129), megalapozottságát pedig a *theologia crucis*ban találja meg (122–124), és a testvéri szeretetben fejeződik ki.

Amikor az anyagi valósághoz kapcsolódó konkrét etikai tanításokat taglalja Konradt (131–170), óhatatlanul eszünkbe jut könyve elejéről: „minél részletesebb Jézus etikájának kifejtése, annál spekulatívabbá válik” (15). Különösen, amikor a szerző a páli szexualitikáról értekezik (131–156). Semelyik másik témánál nem hivatkozik annyi kortárs szerzőre, mint ebben, hogy megállapíthassa Pál tanításának hagyományosságát ezekben a kérdésekben. A szexualitikán túl itt olvashatunk a birtoklásról, jótékonyaságról és munkáról (156–163), a rab-szolgaság kérdéséről (163–166), valamint a felsőbbséghez fűződő viszonyról (166–170). Összességében kijelenthető, Pál inkább reformer, mint forradalmár volt ezekben a kérdésekben. A fennálló erkölcsi meggyőződést és társadalmi rendet nem felrobbantja, hanem elindít egy olyan párbeszédet ezekről a kérdésekről, amelyek belülről, a gyülekezetből kiindulva érnek el lassú változást.

Pál etikai tanítására visszatekintve Konradt kiemeli a „megfontolás, gondolkodás” fontosságát: az apostol csak támasztékot ad arra nézve, hogyan kell a keresztyéneknek cselekedniük megfontolásaik és törekvéseik alapján, melyek megfelelnek Krisztusban létüknek.

A következő nagy egység a deuteropáli levelekre fókuszál (184–241). Úgy vélhetjük, itt is jó lett volna egy a korábbihoz hasonló általános bevezetés a második-harmadik generáció megváltozott helyzetébe, aktuális kihívásaiba. Mindenesetre ez elmarad, és rögtön a Kolossé-levél tárgyalása következik (184–199). A keresztyén életmodell alapvetését itt is a (kozmosz) krisztológia adja. Ez teszi lehetővé, hogy a keresztyének megálljanak a helyi filozófia tévtanításaival szemben. Az új ember a keresztség által elválik a régitől, ez lesz az intelmek indikatív bázisa (187–190), és lehetőséget biztosít az etikus életre, amit jól érzékeltet az átváltás metaforája. A levélben a szóbeli hagyományból átvett házitábla sem mond forradalmian újat, de a páronként megfogalmazott tanítás teret biztosít rá, hogy „a korai keresztyénség egyenlőségre törekvő tendenciái ne fulladjanak ki hatástalanul” (193).

Az Efezusi levélben a dicsőítés és a hálaadás határozzák meg a teológiai alapvetést (199–217), hiszen a címzettek Isten választotta ki az Ő akarátának megfelelő életre, amihez Isten mindent elő is készített.

A pogánykeresztyének tehát viselkedésükben meg kell feleljenek az Isten népe tagjaiként újonnan szerzett identitásuknak, ami azonban a szerző számára nem annyira kötelező, mint inkább egy lehetőség, képesség, ami az üdvös életet jelenti (203k).

Az etikai tanítás súlypontját az egység megőrzése és az új ember élete adják, szemben a „pogány” világgal. Végül itt is szó esik a házitábláról, ami a

legmarkánsabban a férfi és nő viszonyát tárgyaló részben tér el a Kolossélevél felfogásától.

A Pásztori levelek legfontosabb, de nem kizárólagos feladata útmutatást adni a gyülekezet vezetőinek, és segíteni helytállásukat a tévtanítókkal szemben (217–233). Ebben roppant fontos szerepet játszik az erkölcsös életre nevelés, ami minden gyülekezeti tagnak közös feladata. Ez az életvezetés pedig ne csak a gyülekezetben jelenjen meg, hanem a város közösségében is. Különösen fontos ez azok esetében, akik vezető tisztséget töltenek be a gyülekezetben. Ebbe a képbe jól illeszkedik a házasságról és a családról szóló tanítás, ahol mindenekelőtt az asszonyok helyzetére vonatkozóan a levelek – az antik világban is elterjedt – konzervatív véleményt képviselnek. Végül a gazdagsággal együtt járó veszélyekről van szó (230–233), és a szakaszt egy rövidke appendix zárja a 2. Thesszalonikai levélben megjelenő munkaerkölcsről.

A szinoptikus evangéliumok közül Márk (242–259) mutatja a legkisebb érdeklődést az etikai kérdések iránt, noha az „elbeszélés egészének etikai dimenziója van” (243), de nem találunk benne olyan etikai központú beszédet, mint a Mt 5–7 vagy a Lk 6,20–27. Az embernek kegyelemből adatik meg az újrakezdés. Ami a Tórát illeti, „feltételezhetjük, hogy Márk számára nem minden, ami a Tórában áll, *Isten* parancsa” (247). Ő csupán a Dekalógus szociális parancsaira koncentrált, de ezeket is kiegészíti. Etikája középpontjában a szolgálat áll: „ez a keresztre feszítettet követő tanítványok meghatározó jellemzője” (vö. 251–253). Három olyan etikai kérdés van, amelyeket Márk külön tárgyal: házasság, gyermekek és a vagyonnal való élés (254–257).

Máté evangéliuma az Újszövetség egyik leginkább etikával foglalkozó irata (260–322). Azok a kérdések, amelyek Márk számára fontosak voltak, itt sem veszítik el a jelentőségüket (vö. Mk 8,31–10,52 / Mt 16,21–20,34, kül. 18. fejezet), de már a hegyi beszédben programszerűen és részletesen megfogalmazza Jézus etikai tanítását, amelyben a Tórához kapcsolódik, ugyanakkor ki is egészíti azt. Nem elég azonban meghallgatni Jézus tanítását, „sokkal döntőbb teljesíteni Isten akaratát (7,12), ahogyan az Jézus szavaiból kivehető (7,24–27), illetve betartani a parancsolatokat (19,16k)” (262). Jézus ugyanis a tanító, aki a törvényt és a prófétákat helyesen érti és magyarázza. „Másrészt Máté törvényhermeneutikájában a parancsolatok közötti súlyozás elvével operál” (271). Nála is a szeretet parancsa áll a középpontban, melyet három alkalommal is idéz (7,12; 19,19 és 22,39). Ezzel összefüggésben a szerző két exkurzus formájában tárgyalja a bosszúról való lemondást és a birtokláshoz kapcsolódó etikai tanításokat. De nem csak a szeretet parancsa, hanem a Dekalógus második táblája parancsolatainak recepcióját és értelmezését is megtaláljuk az evangéliumban, ahol az emberi kapcsolatokra vonatkozó törvények a szeretet parancsolata alá rendeződnek. A szeretet parancsa és az aranyszabály azonban nem csupán a törvény, hanem a törvény és a próféták betöltése.

A mátéi törvényértelmezés prófétai dimenziójának középpontjában a Hós 6,6 áll (9,13; 12,7) együtt az irgalom gyakorlásával (300–304).

A keresztyén életgyakorlat középpontjába Jézus követése és utánzása kerül (304–313). Azonban ez sem válik el a Tóra magyarázatától, csupán máshová helyezi Máté a súlypontokat. Jézus a példa rá, hogyan lehet betölteni az igazságot. Ez valójában Isten akarata iránti engedelmességet jelent, és a lényeg „az önzetlen szolgálaton van Jézus példájához hasonlóan” (306). Erre pedig csak akkor lehetünk képesek, ha önmagunkat kicsinnyé tesszük, és készek vagyunk megbocsátani elsősorban a saját közösségünkben (307–313), de a kívülállókna is (314–317).

A lukácsi kettős műben legalább ugyanannyira hangsúlyosak az etikai kérdések, mint Máténál, de máshová tevődik át a hangsúly (323–384). Jézus uralkodásának ismertetőjegye – ellentétben a világ uraival – az irgalom, amelyhez szociális érzékenység kapcsolódik. „Isten irgalmassága az az alap, ami a Lk etika vezérfonalát adja, és amin a törődés a bűnösökkel és rászorulókkal nyugszik” (327). Bárhol is történik ez, ott megjelenik Isten országa. Ezt látjuk Jézus üdvselekedeteiben, és ez kíséri az apostolok munkáját. A lukácsi kettős műben jóllehet nem játszik olyan fontos szerepet a törvény, mint Máténál, nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az elbeszélésben pozitív szerepet betöltő zsidó személyek hűek a Tórához. Ennek a kontinuitásnak a hangsúlyozása annak ellenére roppant fontos Lukácsnak, hogy nem minden előírás betartása kötelező a pogánykeresztyéneknek. A lukácsi etika és így a keresztyén élet középpontjában nem a Tóra áll, „sokkal inkább a Jézuson és tanításán nyugvó tájékozódás” (337).

A következő három alfejezetben a három, Lukács számára központi etikai kérdés kerül tisztázásra (337–374). Az irgalmasságról és szeretetről szóló tanítás alapját az ellenség szeretete és az arany szabály adják. Ami a szeretet illeti, Jézus hatályon kívül helyezi a kölcsönösséget: az ellenséget is szeretni kell; de az arany szabályban is az egyetlen mérce az, amit az ember elvár saját maga számára a másiktól. Aki így él, az nem tesz mást, mint Isten irgalmát utánozza, ahogyan Jézus is tette. Ez jelenik meg az elveszettek keresésében és a bűnök bocsánatában (344–348). Ahogyan Jézus ezért jött (19,10), úgy az egyháznak sem lehet más a missziós feladata, de ez immáron kiterjed az egész világra. A lukácsi etika legjobban kidolgozott része a birtoklásra, vagyonra vonatkozik (348–374), amit Konradt négy pontban tárgyal, és az utolsó egyfajta szintézisként is szolgál. Az egyik oldalon megtaláljuk a radikális lemondást minden vagyonról, a másikon „csupán” a jóttevés, a rászorulóknak segítése áll. A szintézist azonban meglepő módon a szigorú vagy-vagy jelenti: Istent vagy a mammont akarjuk szolgálni, mivel a cselekvés iránya válik döntővé. „Lukács számára az Istenre irányuló élet [...] a birtoklás megértése tekintetében [...] magában foglalja, hogy az élet javai [...] Isten által ránk bízott ajándék-

ként értendők (16,10–12), amelyeket Isten akarata szerint kell felhasználni” (371k). Ez tehát nem egy feltétlen és minden körülmények közötti lemondást jelent a vagyonról, és nem is egy belső távolságtartást a javainktól, hanem sokkal inkább egy felelősségteljes használatát a ránk bízottaknak, figyelembe véve a rászorulóik igényeit. A lukácsi kettősműről szóló rész végén egy rövid fejezetet találunk a világi felsőbbséghez fűződő viszonyról (374–378).

A corpus Johanneum szerzőinek az életét nem csupán a zsidósággal és a világgal szembeni konfliktus keseríti meg, hanem a gyülekezeten belüli ellentétek is. Ezekre azonban nem részletes etikai útmutatással reagálnak, hanem a szeretet középpontba állításával. Jól mutatják, etikai értékrendet anélkül is lehet közvetíteni, hogy egyértelmű utasításokat adnánk, „a narratívák és az általuk megnyitott világkép az etikai meggyőződések közvetítésében vagy az etikai reflexió elindításában ösztönzőbbek és időtállóbbak lehetnek, mint az imperatívuszok sokasága” (386). Viszont éppen emiatt terjedelméhez képest (385–412) ebben a fejezetben a leghosszabb a teológiai alapvetés (388–401).

A szeretet központi szerepe azt jelenti, hogy az etika krisztológiai megalapozást nyer, ugyanakkor mindaz, amit Jézus tett és mondott, Istentől származik. Az erre a kijelentésre adható egyetlen adekvát válasz a hit lehet, és a hívők tetteit úgy azonosítják, mint amelyeket Istenben tettek. Ezek a tettek tehát nem lehetnek mások, mint Krisztus utánzása: ahogyan az Istentől szeretett Fiú szerette az övéit, nekik is úgy kell szeretniük egymást. Ez az alapelvet kicsit másként értelmezi János első levele (401–403), mint az evangélium (396–401), de mindkettőben közös, hogy az agapé a testvéri szeretetben koncentrálódik (404–408).

A Zsidókhöz írt levél (413–424) etikai mondanivalója nem igazán van kidolgozva, csak az utolsó fejezetében találunk néhány etikából ismert kulcsfogalmat (testvéri szeretet, vendégszeretet stb.). Ennek oka a levél gyakorlati jellegéből adódik, ami nem más, mint a gyülekezet paraklézise, célja pedig az olvasók meggyengült hitének erősítése: ne fásuljanak el, „hanem utánozzák azokat, akik hit és kitartás által öröklük az ígéretet (6,12)” (414).

Mivel Jakab levelében intelmeket fogalmaz meg, ezért kézenfekvő, hogy sok etikai kérdés előkerül nála (425–452). A levél tulajdonképpen egy állásfoglalás az istenellenes világ „különféle kísértéseivel” (1,2) szemben, ahol a keresztyének csak idegenek lehetnek. A bűn forrása a kívánság: ez embert saját vágya csalja meg, és esik áldozatául. A keresztyének azonban nem védtelenek ebben a helyzetben, hiszen „Isten az Igéje által vezette az ‘életre’ a keresztyéneket, és beléjük oltotta azt” (428). Isten Igéje mellett a bölcsesség is segíti őket, ami szintén Istentől származik, kíséri a keresztyének életútját, és gyakorlati haszna is van (3,13–18).

Az etikai tájékozódás alapvetése Jakab számára az Írás/a törvény (szabadság törvénye). „Isten törvényben lefektetett akarata oszthatatlan egység, amely-

ből nem lehet törölni egyes dolgokat anélkül, hogy ezzel ne tagadnánk meg az egész méltóságát” (434). Jakab rendkívül érzékeny az igazságtalanságra, de nemcsak a gyülekezetben, hanem a világban is. Az irgalmasság nem csupán konkrét cselekvés, hanem általában a megfelelő magatartás a szociálisan gyengékkel szemben. Kezdőpontján ezen személyek megbecsülése áll, amit a karitatív cselekvés követ. Ezt a magatartást teremtésteológiai érvekkel támasztja alá, a felebarátra úgy kell tekinteni, mint aki maga is Isten teremtménye, ezért nem el/megítélni kell, hanem segíteni rajta. Az embertárs méltóságához szorosan kapcsolódik a „gazdagság – szegénység” problémája, ami különösen fontos témája a levélnek.

Ugyanaz a szigorú ,vagy-vagy’ hozzáállás jellemzi, mint ami Jézus szavát is, amikor Istenről és a mammonról szólt (Mt 6,24; Lk 16,13) [...]. De a ,mammon’ helyre a ,világ’ kerül, mivel a mammon szolgálatát e világ ismertetőjegyének tekinti (442).

Egy sajátos etikai kérdéssel is találkozunk a levélben, ami a beszédre vonatkozik. Ennek középpontjában a nem megfontolt szólás áll, amit Jakab összekapcsol az eskü tilalmával.

Az idegenség a világban gondolata Péter első levelének is programszerű alapvetése (453–470), ami a keresztyének szenvedéséből vezethető le, akiket az „1Pét parakletikus hangvételével (vö. 5,12) ebben a feladatban kíván támogatni, vigaszt ígér, eligazítást ad és kitartásra ösztönöz” (453). A lelki gondozói érvelés három pontban vázolható fel: az üldözés a hit bizonyítéka; megfelel Krisztus követésének (ahogyan ő, úgy mi is); mindez csak egy köztes állapot az úton az üdvösség felé. Motivációként mindehhez Krisztus szenvedésére utal a szerző, és annak helyettes jellegére (vö. Ézs 53). Ennek értelmezéséhez pedig a rabszolga szabadon vásárlásának képét használja. „A keresztyén cselekvés Isten odafordulásának kiáradása. Ez pedig Isten megváltásán alapul Krisztusban, és Isten Lelkének ajándékai, valamint a maradó és ható Ige tesz lehetővé, és tartják mozgásban” (456).

A keresztyéneknek ragaszkodniuk kell etikájukhoz szemben a világgal, és szorult helyzetükben tudatosítani, a jó cselekedeteikkel másokat is megnyerhetnek a keresztyén hitnek. A fejezet utolsó pontjában a keresztyének, Isten népének (élő kövek) identitásáról olvashatunk (466–468), a szeretet és az alázat ebben is fontos szerephez jutnak.

A Jelenések könyve a világra úgy tekint, mint a Sátán hatalmához tartozó területre, ahol a keresztyéneknek ki kell tartaniuk, „és nem mehetnek bele a János szerint lustaságból kötött hamis kompromisszumokba a társadalmi integráció érdekében” (472). Végül ugyanis mindenkit a cselekedetei alapján ítélik meg. Ebben a helyzetben szeretne a Jelenések első renden vigasztalni

és erősíteni, hiszen Isten uralmának győzelme nem csupán szilárd ígéret, hanem már el is kezdődött. De a keresztyének csak akkor képesek megőrizni az identitásukat, ha elhatárolódnak a többségi társadalomtól. A látnok is vagy vagy állapotként tekint tehát erre a helyzetre, szemben a kompromisszumokra is hajlandó „nemcsak hanem is” szemlélettel. Különösen két veszély gerjeszti haragra: a császárkultusz és a földi gazdagság. Az utóbbit azért kritizálja élesen, mert arra mint „összefonódásra tekint a többségi társadalommal és így a római birodalmi kultúrával” (479). A látomások erőszakos képei sokkolhatják az olvasót, ugyanakkor tény, a Jelenések soha nem szólítja fel a híveket bárminemű erőszakos cselekvésre a világgal szemben.

A könyv utolsó fejezete egy visszatekintés és összefoglalás (487–502). Noha az újszövetségi iratok eltérő helyzetükből adódóan többszólamúak, vannak azért jól megragadható közös hangsúlyok is. Az egyik ilyen a hit és élet egysége, elválaszthatatlan összetartozásuk. Másodikként Konradt a szeretet központi szerepét említi, ami kiváló példa arra, hogyan jelenik meg az egység a sokféleségben. A szeretet mindazonáltal elsősorban nem érzelem, hanem aktív cselekvés: odafordulás a szükséglet szenvedőhöz. Ennek az odafordulásnak, diakóniának van egy szociális-integratív dimenziója is, elszakít a társadalmilag meghatározott státuszparaméterektől. „Közelebbről ez tényszerűen összefüggő motívumok összekapcsolódását foglalja magában: *lemondást a társadalmi pozícióról, a viszonyok felcserélésén át az alázat erényének gyakorlásáig*” (493). Ahhoz, hogy ezt valaki képes legyen megvalósítani, másként kell szemlélnie a javait. A vagyon karitatív felhasználásáról, amennyire kivehető, konszenzus uralkodott a kialakuló keresztyénségben. Ezzel szemben a szexualitika nem mindenki számára volt ugyanolyan fontos. Mindazonáltal azok, akik ezzel a kérdéssel foglalkoztak, különösen a házasság kérdése iránt mutattak érdeklődést, amiben együtt jelentek meg a korai zsidóság tóra-oktatása és a populáris filozófiából ismert nézetek.

Az utolsó oldalakon Konradt arra a kérdésre keresi a választ, miért érdemes a mai etikai problémákat látva az Újszövetség szövegeit kutatnunk. Válaszát három pontban foglalja össze (500): 1. nem zárhatjuk ki, hogy régebbi és más kultúráktól tanulhatunk valamit; 2. a szövegek történeti beágyazottsága lehetővé teszi, hogy betekintést nyerjünk a szövegek háttérében megjelenő viták irányadó impulzusaiba, és így figyelembe vegyük azokat a tényezőket, amelyek ezen régi hagyományok recepciójában és alkalmanként átalakításában megjelentek; 3. végül észrevehetjük, hogy a kulturális tényezők a különféle etikai kérdésekben más-más környezetben eltérő intenzitással jelennek meg.

A recenzió hossza is jól mutatja, hogy nem egy könnyed olvasmány Matthias Konradt könyve. Mindazonáltal a téma komplexitásához mérten mégiscsak egy jól használható kézikönyvről van szó. Alapvetően azoknak ajánljuk,

akik rendelkeznek némi előképzettséggel az Újszövetség iratanyagáról, és már keresztyén etika is volt a kezükben. Konradt ugyanis – vélhetően éppen a terjedelem miatt – komoly előismeretet feltételez olvasóinál. Ugyanakkor minden lelkész és kutató könyvtárának fontos darabja lehet ez a kötet, akit foglalkoztat, hogy aktuális, újszövetségi megalapozottságú válaszokat adjon korunk etikai kérdéseire.

Kókai-Nagy Viktor
(DRHE; SJE RTK)

ÖSZ SÁNDOR ELŐD

Adorjáni Zoltán laudációja a Károli Gáspár-díj átadásakor

Tisztelt Államtitkár Úr! Helyettes Államtitkár Úr!
Főtiszteletű és Nagytiszteletű Díjazottak!

A dorjáni Zoltán 1956. november 13-án, a forradalom leverésének árnyékában született Désen. (Családi legenda szerint születésekor a kórház személyzete azt suttogta, hogy a város állomásán azon az éjszakán magyar foglyokat szállító vonat haladt át.) Felmenői között több lelkipásztor és tanító van. Anyai nagyapja, Nagy Zoltán Köröskisjenő irodalmilag képzett lelkésze volt; apai nagyapja, Adorjáni István a Kolozsvár melletti, mára csaknem elnéptelenedett Fejérden, majd a közeli Bodonkúton szolgált. Édesapja, Adorjáni Albert Erdély egyik legendás lelkipásztorának számított, édesanyja, az irodalmi vénájú Nagy Aranka nemcsak hűséges házas- és szolgatársa, támasza volt férjének, hanem az erdélyi nőszövetségi munkában is részt vállalt. Szülei a mezősegi Magyarországon, a szamosháti Déscichegyen, majd Kolozsvár két gyülekezetében, a frissen alakult újalsóvárosiban, majd az alsóvárosiban szolgáltak. Házasságukból öt gyermek született, három közülük egyházi szolgálatba lépett.

Adorjáni Zoltán elemi iskoláit Déscichegyen végezte, tanulmányait Désen, majd a kolozsvári Báthori (akkor 11-es) Gimnázium sportosztályában folytatta, ahol 1975-ben érettségizett. 1976-tól a Kolozsvári Egyetemi Fokú Egyeséges Protestáns Teológiai Intézet hallgatója. Elsőként tanára, Kozma Zsolt figyelt fel rá, és már az első év utáni nyáron tudományos munkára fogta: együtt olvasták végig és elemezték nyelvtanilag (teológiai szakszóval: preparálták) a Jelenések könyvét. Mesterével való kapcsolata és János apostol írásai iránti bővölete azóta is töretlen. 1980-ban tett első lelkészsképesítő vizsgát, ezt követően a Melegföldvári Református Egyházközségben és annak filiájában, Katonában volt lelkipásztor 1984-ig. A dombok közé rejtett, akkor nehezen megközelíthető, magyar többségű falu lelkület szempontjából is érdekes színfoltja volt a Mezőségnek. Világos igehirdetéseivel, egyenességével,

közvetlenségével hamar kivívta a gyülekezet rokonszenvét. Máig szeretettel emlékeznek rá. Ő maga is ilyen szeretettel mesél órán vagy órán kívül hallgatóinak a gyülekezeetről, illetve a kor lelkészi szolgálatainak örömeiről és nehézségeiről. Ebben az időszakban szervezte meg a katonai templom javítását.

1983-ban házasságot kötött Dávid Máriával. Felesége is lelkészcsaládból jön, édesapja, Dávid László egyház- és művészettörténészként jelentős életművet hagyott maga után. Házasságukat Isten három gyermekkel áldotta meg: Anna (1985), Márta (1987), Mária (1990). Felesége és lányai állandó segítői, folyamatos építő kritikussai lelkipásztori, tanári, intézményvezetői és szerkesztői munkájának.

1984-ben néhány hónapig a Brassó-Gyárvárosi Református Egyházközségben volt segédlelkész, majd 1985-től a háromszéki Páké lelkésze lesz 1991-ig. A Melegföldvártól gyökeresen különböző lelkületű Pákében is hamar megtalálták a helyüket. Lelkiismeretes szolgálatáról azóta is legendák keringenek a környéken. Az egyházmegye távolabbi lelkészeivel is szoros barátságot kötött, ezek közül nagyon sok máig él. Lelkészi szolgálata alatt sem hagyta abba a tudományművelést. Akoriban az egyetlen publikálási lehetőséget a *Református Szemle* jelentette. Ebben a kéthavonta megjelenő folyóiratban közölt tanulmányokat, íghirdetéseket, illetve könyvismertetőket.

Az 1990-től kinyíló világ Adorjáni Zoltán előtt is új távlatokat nyitott. 1990 októberétől egy tanéven át a Stipendium Bernardinum ösztöndíjával gyarápította tudását Hollandiában. Tanulmányai végeztével néhány hónapig még Pákében szolgált, majd 1991-től a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet oktatójaként működik mai napig: 1991-től 2009-ig adjunktus, 2009-től 2014-ig docens, azóta egyetemi tanár. Az intézetben hosszú ideig (1993–2003) volt lelkinevelő tanár, 2006 és 2016 között pedig dékán. Utóbbi hivatalában éjt nappallá téve dolgozott Rezi Elek rektor mellett az intézet akkreditációjáért, nyilvánossági jogának elnyeréséért. Teológiai tanárságával párhuzamosan a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karán is oktatott bibliai nyelveket.

Három évtizedes oktatói tevékenysége során héber és görög nyelvet, újszövetségi kortörténetet, újszövetségi írásmagyarázatot és intertestamentális kortörténetet tanított a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben. Az újszövetségi görög nyelv máig használatos tankönyvét is ő szerkesztette. A szó szoros értelmében vett tanár. Szakmai felkészülése alázattal, igényességgel párosul. Miközben – nyelvóráin is – a legújabb kortörténeti kutatások eredményeit osztja meg diákjaival, és bevezeti őket Jézus Krisztus korának társadalmi, politikai, vallási világába, nem feledkezik meg arról, hogy a padban ülők néhány év múlva erdélyi és partiumi gyülekezetekben lesznek lelkészek. Ezért a tudomány mellé mindig alkalmazás is kerül: mikor lehet az adott ígéről prédikálni, miből lehet, és miből nem mondanivalót kibontani

stb. Tanácsait pedig történetekkel támasztja alá. Tanári szobájának ajtaja – a szó szoros értelmében – mindig nyitva van, jelezve a diákok felé, hogy bármikor betérhetnek hozzá. Egykori diákjai gyakran fordulnak hozzá szakmai tanácsért.

Adorjáni Zoltán teológusi habitusát a 65. születésnapjára szerkesztett kötet címe foglalja össze talán legtalálóbban: *Az Írás bővületében*. Diákévei óta ebben a bővületben él. Szűkebben vett kutatási területe az intertestamentális kor. *A therapeuták kontemplatív kegyessége* című doktori dolgozatát 2005-ben védte meg a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen Marjovszky Tibor irányítása alatt. A témában több tanulmányt publikált. Számos írásban vizsgálta a kutatott kor egyik jellemzőjét, a héber és görög világ együttélését, elsősorban a két kultúra időszemléletét. Lefordította és kiadta Alexandriai Philón *De vita contemplativa* című művét, illetve a *Jób testamentuma* című apokrif iratot. Több tanulmányban foglalkozott a *József és Aszeneth* című ókori regénnyel. Ezenkívül számos bibliai, elsősorban újszövetségi lókus részletes exegézisét közölte. Kutatási területe viszont nem szorítkozik kizárólag a biblikumra. Az Írásén túl bekerült az erdélyi református belmisszió bűvkörébe is. Imre Lajos kolozsvári teológiai tanár és körének munkásságáról tíz tanulmányban és számos ismeretterjesztő írásban számolt be. Ezenkívül számos gyakorlati teológiai tanulmány szerzője, ezek elsősorban gyülekeze- ti lelkészi szolgálatának és oktatói munkájának tudományos igénnyel megírt tapasztalatai. Publikációs jegyzéke hét könyvet, 109 tanulmányt, 189 ismeretterjesztő cikket, 41 recenziót és 132 prédikációt, illetve meditációt tartalmaz.

A szerkesztő Adorjáni Zoltán nevéhez több egyházi sajtótermék szerkesztése is fűződik. 1992-től az Erdélyi Református Egyházkerület *Üzenet* című gyülekezeti lapjának gyerekvatát, az *Örömhírt* szerkesztette, 1994-től az *Erdélyi Református Naptár*, 1998–1999 között az *Ifjú Erdély* társszerkesztője. 2000-ben anyai örökségként vállalta fel az Erdélyi Református Nőszövetség lapjának, a *Református Családnak* a főszerkesztői feladatait, 2004-től 2018-ig társszerkesztője volt a lapnak. 2001 óta Buzogány Dezsővel közösen szerkeszti a *Református Szemlét*. Munkásságuk nyomán a folyóirat rangos tudományos fórummá nőtte ki magát, a CEEOL jegyzi, Románia Tanügyminisztériuma is előkelő helyre rangsorolta. 2010 óta a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet évkönyvét, a *Studia Doctorum Theologiae Protestantist* is ő szerkeszti. Ezenkívül több tucat kötet is az ő szerkesztői munkájának eredményeként látott napvilágot. Adorjáni Zoltán gyakran hangsúlyozza, hogy a szerkesztéshez alázat kell. Erről nemcsak beszél, hanem éli is azt. Időt, energiát és dioptriákat nem kímélve dolgozik a szövegek és a jegyzetapparátus jobbításán és pontosításán, szeretettel tanítva a kezdő szerzőket.

Tisztelt Professzor Úr! Kedves Zoli Bácsi!

Nagyon hálás vagyok, hogy a tanítványod és néhány hónapja a kollégád is lehetek. Köszönöm, hogy nemcsak órán, hanem tanári szobádban, szülő-szedés közben és a mezőszéki dombok között is tanítottál. Köszönöm, hogy alázatoddal, közvetlen szeretetteddel, békességkereső habitusoddal egyben tartod a teológiai intézet közösségét!

Isten áldjon, őrizzen és tartson meg sokáig családotnak, teológiai intézetünknek, az erdélyi és az egyetemes magyar reformátusság közösségének!

Szabó István püspök-professzor méltatása a Károli Gáspár-díj átadásakor

Igen Tisztelt Államtitkár Úr! Helyettes Államtitkár Úr!
Igen Tisztelt „Károli Gáspár-díj” Szakbizottság!
Igen Tisztelt Ünnepeltek és Ünneplők!
Hölgyeim és Uraim!

Mindenekelőtt megköszönöm a Károli Gáspár-díj Szakbizottságának megtisztelő felkérését dr. Szabó István református püspök-egyetemi tanár méltatására.

Szabó István püspök úr a jelenkori magyar protestantizmus református ágának karakteres és kiemelkedő képviselője, akinek a tudományos munkássága nemcsak mennyiségében, hanem mélységében és minőségében is figyelemre méltó.

Életútját, bár a jelenlévők körében jól ismert, mégis, a protokollnak megfelelően röviden ismertetem.

Szabó István püspök úr Sárbogárdon született 1956. december 14-én, lelkes családban. A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában érettségizett 1975-ben, majd ezután a Budapesti Református Teológiai Akadémián szerzett lelkipásztori oklevelet 1981-ben. A sáregresi segédlelkészi éve után az 1982/83-as tanévben az USA-ban, a chicagói McCormic Teológiai Főiskolán posztgraduális tanulmányokat folytat, és magiszteri fokozatot szerez. Hazatérve előbb a Budapest Józsefvárosi Református Egyházközség beosztott lelkésze lesz, majd a Budapest Külső-Üllői Úti Egyházközség újjászervezésével bízzák meg. 1997-től a mai napig a Budapest Budahegyvidéki Egyházközség lelkipásztora. 2003–2021 között, három cikluson át a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöki tisztségét töltötte be, utolsó ciklusában, 2015–2021 között az MRE Zsinatának lelkészi elnöke is volt. Felesége, Szabó Eszter vegyészmérnök, három gyermekük, négy unokájuk van.

Szabó István püspök úr 1994-ben szerzett teológiai doktorátust a Károli Gáspár Református Egyetemen. 1998–2014 között az újrainduló Pápai Református Teológiai Akadémia tanszékvezető egyetemi tanára volt. 2015 óta a Károli Gáspár Református Egyetem teológiai karán tanít, ahol 2020-tól a rendszeres teológiai tanszék vezetője. 2017-ben Széchenyi-díjas lett, 2021-ben pedig megkapta 'A Magyar Érdemrend középkeresztje a csillaggal' kitüntetést.

Szabó Istvánt a családi örökség és belső habitusa is tudós lelkipásztorságra kötelezte. Anyai nagyapja Szabó Imre (1891–1955) Budapest-fasori esperes, a két világháború közötti magyar református egyháztársadalom jeles személyisége, Ravasz László püspök jobbkeze. E családi háttérből és a szülői ház neveltetéséből érthető, hogy már teológiai hallgatóként, fiatal lelkipásztorként is érdekli az egyház és társadalom közötti kapcsolatrendszer működése. Ezzel kapcsolatosan erős impulzusokat kapott a teológiai gondolkodását formáló tanáráról, Vályi Nagy Ervin professzortól (1924–1993). Szabó István teológiai alapgondolatainak irányultsága, tudományos módszertani munkamódszere – amennyiben jól látom – már az 1994-es doktori disszertációjában felismerhető. Maga a cím is sokatmondó: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között* (Debrecen, 1995, Societas et Ecclesia 3). Ebben a munkában a 20. század második felének teológiai zsákutcait, közöttük a magyar protestantizmust meghatározó, ún. „szolgáló egyház” teológiájának rövidzarlatait tárja fel, és próbál kivezető utakat felmutatni.

De ugyanígy kísérletet tesz a korszakfordulót jelentő 1989/90-es évek magyar protestáns közelmúltjának kritikai feldolgozására, és ennek eredményeit magyar, valamint neves német és angol nyelvű folyóiratokban publikálja (pl. *The Long Period of Inner Bleeding. The Theology of Service*, in *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1989.1, 191–198; *Einige informationen zum Verständnis der Lage des ungarischen Protestantismus im 20. Jahrhundert*, in *Verkündigung und Forschung*, 1993.2, 81–85). Tehát a kezdetektől fogva rajta tartja ujját a kor ütőerén, és számtalan tanulmányban igyekszik a teológiai megfontolások, egyházi nyilatkozatok bibliai hátterét, összefüggéseit vizsgálni, szükség esetén a kvázi-teológiai allotriát korrigálni (pl. *Mondolat. Egyház és teológia, teológia és egyház*, Pápa, 2006).

Nem hagyhatjuk említés nélkül a Kálvin születésének 500. évfordulójához kapcsolódó, nem látványos, mégis hatalmas energiákat felemésztő, biztos tudományos kompetenciát igénylő szerkesztői és szaklektori munkáját. E munka során szakavatott módon lektorálta, jegyzetekkel ellátta és sajtó alá rendezte 2009 és 2020 között Kálvin újszövetségi kommentárjainak magyar fordításait. Ugyanígy lektorálta és jegyzetekkel ellátva kiadta 2014-ben Kálvin nagy dogmatikai munkáját, az *Institúciót*. Ugyanezzel a tudományos alázattal és szakértelemmel fordította le 1996-ban Paul Tillich német-amerikai teológus dogmatikai művét, a *Rendszeres teológiát* (Osiris, 1996, és több kiad.).

Anélkül, hogy e körben tovább részletezném Szabó István püspök úr széles körű teológiai tevékenységét, kérdezhetnénk: miben látjuk jelentőségét, miként lehetne őt és munkásságát röviden jellemeznünk. Azt gondolom, hogy Szabó Istvánt nyugodtan nevezhetjük *philo-logos*-nak, a görög kifejezés eredeti jelentését alapul véve: a szavak szerelmesének és még inkább az isteni Ige, a *Logos* szerelmesének. Mind teológiai dolgozataiból, mind fordításaiból

kitűnik, hogy milyen igényes, modern teológiai nyelvezetet tud teremteni azért, hogy gondolatai mások számára is elérhetőek legyenek. Ki tud lépni a megszokott, „kánaáninak” nevezett egyházi nyelvezet gettójából, hogy megszólíthassa kortársait, a mai magyar értelmiséget. Talán ez is az oka annak, hogy gyakran felkért előadó, szívesen látott vitapartner nem egyházi körökben is (pl. Hankiss E. [ed.]: *Beszélgetések életről és halálról*, Bp., 2000, Helikon; Hankiss E. [ed.]: *A Tízparancsolat ma*, Bp., 2002, Helikon; Trócsányi L. [ed.]: *A vallás szabadságáról. A mi alkotmányunk*, Szeged, 2006).

Ez a tolmács-interpretátori képessége különösen is megmutatkozik igehirdetéseiben, amikor a Szentírás ősi szövegének üzenetét más korban, más gondolkodási feltételek között kell korunk emberéhez eljuttatnia. Igehirdetéseinek erősségei között nemcsak az elmélyült egzegetikai munkát, nemcsak a humorral fűszerezett, jellegzetes „szabóistvános” gondolatmenetet kell megemlítenünk, hanem a stílust, a retorikai szépséget is. A verbális esztétikum Szabó István egyik nagy erőssége.

Nem említve most egyházvezetői, lelkigondozói kvalitásait, zárásképpen hadd szóljak egy kissé személyesebb hangon. Dr. Szabó István püspök-professzor a Pápai Református Teológiának 1998-tól, tehát az intézmény újraindulásától kezdve majdnem két évtizeden át volt diákjaink szeretve tisztelt tanára. Részt vett az intézmény újraindulásának küzdelmeiben. Kollégaként jó volt figyelni útmutatásaira, okos tanácsaira, teológiai bölcsességére. Humora, életkedve, jelenlétének intenzitása mindig továbblendítő erő volt számunkra.

A fentebb elmondottak alapján a magyar reformátusság érdekében végzett kiemelkedő és sokrétű szolgálataért méltónak tartom dr. Szabó István püspök-professzor urat a Károli Gáspár-díjra.

Budapest, 2022. november 10-én

A Doktorok Kollégiuma 2021-ben az Aranygyűrűs teológiai doktor kitüntetéssel ismerte el Visky Béla kolozsvári professzor munkásságát.

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

Visky Béla laudációja a DK „Aranygyűrűs teológiai doktor” díjának odaítélése alkalmából

Visky Béla, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet rendszeres teológia tanszékének tanszékvezető professzora 1961-ben született a szatmári Aranyosmeggyesen. Nagymúltú, többgenerációs lelkészcsaládban nevelkedett. Szatmárnémetiben érettségizett, majd Kolozsvárra ment, a protestáns teológián 1985-ben szerzett lelkészi képesítést. Ezt követően szórványmissziós lelkipásztor volt, ebben a minőségben folytatott tevékenységét az egyházi körökön kívül a Securitate is megfigyelésre érdemesnek tartotta – erről egy körülbelül háromszáz oldalas megfigyelési dosszié tanúskodik. A bákói központtal működő szórvány után a Marosi Egyházmegyéhez tartozó Galambodon szolgált egy évtizeden át. Gyülekezeti szolgálata mellett további tanulmányokat folytatott Genfben.

1996-tól a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karán tanított rendszeres teológiát. Doktori fokozatot Budapesten, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán szerzett 2004-ben, Szűcs Ferenc irányításával. Ezt követően néhány hónapig Angliában tanult, majd 2010 őszétől a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Filozófia fakultásának lett doktorandusza, és 2013-ban megszerezte doktorátusát teológia után filozófiából is. Menet közben Párizsban tanult és kutatott. 2017-ben habilitált a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen. A kolozsvári teológián 2013 óta tanít rendszeres teológiát. Legújabbban (2021) Radical Orthodoxy témában folytatott kutatásokat Skóciában.

Visky Béla számos konferencián vett részt és tartott előadást Európában és a tengerentúlon. Kutatási területe szerteágazó, foglalkozott a teodícea-problémával, reformátori teológiával, XX. századi teológiatörténettel, a keresztyénség és a világvallások kapcsolatrendszerével, a természettudomány és a hit kapcsolatával (kreáció és evolúció problémakörével) stb. Több rangos tudományos társaság tagja. Számos könyv és szaktanulmány szerzője, szerkesztője és fordítója, valamint publicisztikák és igehirdetések szerzője. A Magyar Tudományos Művek Tára összesen 105 publikációját tartja nyilván.

Visky Béla szakmai munkássága magával ragadó, a szűken vett filozófus és teológus közösség határán túlról is bőven kapott elismerő szavakat. Filozófus ő? Lehet, én semmiképp nem vitatom el kollégámtól, akit bátorkodom barátomnak is tekinteni, ezt a jelzőt. De mielőtt ezt kimondom, beszéljen ő maga, így ír egy helyen:

Meg kell-e különböztetni a tudomány és hit területeit? Igen! Ha vallásfilozófiai konklúzióként azt állítom, hogy a logikai-tapasztalati-fizikai világ valamely jelensége Istenre utal – tehát mintegy ideologikus következtetést vonok le azokból –, akkor, kérdezzük, miért nincs joga ugyanerre a tudósnak, hogy tudniillik materialistaként vak órásmesterről, véletlenről, céltalan, személytelen áramlásról beszéljen? Joga van erre, de nem azért, mert egzakt tudománya erre kényszeríti. Richard Dawkinsot sem biológiai ismeretei determinálják determinista látásmódjára, még ha furcsamód így is gondolja: »A DNS semmit sem tud, és semmit sem gondol. Egyszerűen csak van. Mi pedig úgy táncolunk, ahogyan ő fütyül«. Mint ahogyan arra sem, hogy a kozmoszban káoszt lásson (ha biológiailag mégoly önző is az a fránya gén): »A minket körülfogó világmindenség pontosan úgy viselkedik, amire akkor számíthatnánk, ha semmiféle tervszerűséget, célt, gonoszat és jót nem hordozna a mélyén, csupán vak, könyörtelen közömbösséget«. Hit ez, félelmetesen kifordított hit, miszerint a létezés végső alapja a »vak, könyörtelen közömbösség«. Homlokegyenest ellentéte ez annak a keresztény reménységnek, hogy ez a végső alap maga »a látó, az irgalmasan együtt érző és együttszenvető«; az Isten, aki szeretet (1Jn 4,16).

És akkor most, ez idézet fényében ismét kérdezem: filozófus ő? Lehet. Azt viszont biztosan tudom, hogy teológus. Teológus, a szó legnemesebb értelmében, aki munkásságával Jézus Krisztus Egyházát szolgálja.

Köszönöm, hogy meghallgattak!

Debrecen, 2022

VLADÁR GÁBOR

Bölcskei Gusztáv püspök, egyetemi tanár méltatása a DK „Aranygyűrűs teológiai doktor” díjának odaítélése alkalmából

Főtiszteltű Rektorhelyettes Úr!

Főtiszteltű Tudományos és Művészeti Bizottsági Elnök Úr!

Igen Tisztelt Díjazottak! Kedves Testvérek!

Hálasan köszönöm a Doktorok Kollégiuma elnöksége nevében, hogy konferenciájukon nemcsak helyet és időt, hanem kitűnő programjukkal méltó keretet is adnak szervezetünk múlt évi díjazottjainak méltatására. Az MRE Doktorok Kollégiumának múlt évi augusztusi gyűlésén döntött úgy a szekcióelnökök és titkárok értekezlete, hogy a Kálvin Kiadóval közösen az „Év Könyve” díjjal jutalmazza Csoma Judit *Megszelídített szorongás* című munkáját, dr. Bölcseki Gusztáv püspök úrnak, a hazai és az európai reformátusság meghatározó személyiségének pedig kiemelkedő teológiai munkásságáért, tudományszervező tevékenységéért „Aranygyűrűs teológiai doktor” címet adományoz.

Dr. Bölcseki Gusztáv püspök úr 1952. június 30-án született Szamoskéren, lelkészcsaládban. A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában érettségizett 1970-ben. 1977-ben szerez lelkészi oklevelet a Debreceni Református Teológiai Akadémián, az 1977/78-as tanévben pedig tovább bővíti teológiai ismereteit a tübingeni egyetem (Eberhard Karls Universität Tübingen/Németország) teológiai fakultásán. Hazatérve 1978–1984 között gyülekezeti lelképásztor (Téglás, Hajdúhadház), egyúttal pedig 1979-től tanársegéd a Debreceni Református Teológiai Akadémia rendszeres teológiai tanszékén (tanszékvezető: dr. Kocsis Elemér professzor). 1984-től lelképásztori állását feladva, de tanársegédi pozícióját megtartva a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának vallástanára lesz. 1988-ban a Debreceni Református Teológiai Akadémia újonnan alakult Etikai és Szociológiai Tanszékére kap kinevezést, amelynek 1990-től 1996 decemberéig, püspökké választásáig a vezetője. Az intézmény tanári kara 1990–1996 között két ízben is dékánjává választja, 2015–2017 között a DRHE rektori tisztségével bízzák meg.

1997–2014 között, a maximális három cikluson át a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkészi elnöke. 2006-ban a Református Világszövetség Európai Tanácsának elnökévé választják, 2013-tól az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának tagja lesz.

Felesége Ágai Ilona gyógypedagógus, két gyermekük, négy unokájuk van.

Bölcskei Gusztáv 1995-ben doktorált a Budapesti Református Teológiai Akadémián. Disszertációját a svájci református szociáletikus, Arthur Rich (1910–1992), gondolkodási rendszeréről írta. Az európai etikusok nemzetközi szervezete, a Societas Ethica 1986-ban fogadja tagjai közé, 1991-ben e szervezet elnökségi tagja lesz. Tudományos tevékenységének elismeréseként a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem (2003) és a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetem (2005) díszdoktori címmel tüntette ki.

A Doktorok Kollégiumának 1979-től kezdve tagja. 1984–1988 között a rendszeres teológiai szekció titkára, 1995-től a szociáletikai szekció elnöke volt, 2015–2021 között pedig a Doktorok Kollégiumának elnöki tisztét töltötte be.

Ha az eddig elmondottak alapján Bölcseki Gusztáv gondolkodását, teológiai habitusát röviden össze kellene foglalnom, akkor így fogalmaznék: Bölcseki Gusztáv szívében szatmári, műveltségében magyar, eszmerendszerében európai. A szatmári táj szeretete soha nem engedte el, bárhol járt is a világban. A hazai teológiai tanulmányok után a tübingeni ösztöndíjas év következett, ahol a kitűnő dogmatikus, Eberhard Jüngel (1934–2021) személyével és teológiájával való megismerkedése igazi teológussá érlelte. A Jüngeltől tanultak paradox módon megerősítették abban a hitében, hogy aki a mennyei dolgok iránt érdeklődik, annak hűségesebbnek kell maradnia a földhöz, az anyaföldhöz is. Így maradt műveltségében is magyar. A Societas Ethica munkájában való részvétele nem csak európai léptékűre tágitotta a horizontját, hanem etikai munkamódszerét és szemléletmódját is megalapozta. Disszertációjában Arthur Rich (1910–1992) etikai gondolkodását térképezte fel (*Arthur Rich szociáletikai gondolkodásának struktúrája*, 1994). A szociáletikáját a Szentírásra (1Kor 13,13: a hit–remény–szeretet humanitása) és Blaise Pascal vallásfilozófiájára építő zürichi teológus szerint minden emberi igazságot egy másik, vele szemben álló igazság relativizál (*veritées opposées*). Ezen rész-igazságok legnagyobb veszélye, ha mint ideológiák teljes értékű igazságként lépnek fel, hiszen minden részigazságnak van némi igazságmagja. Rich ennek megfelelően tesz különbséget e világ relatívumai és Isten országának abszolútuma között. Bölcseki Gusztáv e kritériumok alapján több ízben is áttekintette egyház és politika szövevényes kapcsolatrendszerét (pl. *Egyház és politika – Révész Imre és Török István olvasatában*, in Fazakas/Kovács [ed]: *Vallás és Politika*, Debrecen, 2019, 121–132.).

A teológiai oktatást mindig reformátori alapokon nyugvó, biblikus felelősségű, a jelenre nyitott oktatásként értelmezte és gyakorolta. Szépen vall erről a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetemen tartott székfoglaló beszédében (*A reformátori teológiai gondolkodás aktualitása a XXI. században*, 2005) és egyéb írásaiban (pl. *Hit és értelem új szövetsége a XXI. században*, CD,

Magyar Református Teológia 1, 2005, 15–39.). Kitűnően ismeri a 16. századi hitvallásainkat (pl. *Modus Concordiae* – Enyed, 1564), amiben nagy segítségére van a ma már ritkaságszámba menő, biztos latin nyelvismerete. Ebben a szellemben nevelte teológushallgatók egész nemzedékét a gondolkodó, igényes lelkipásztori munkára a debreceni hittudományi egyetemen, hogy leendő lelkipásztorokként ne csupán magyar, hanem európai távlatokban is lássák egyházunkat. Ugyanezzel a szemléletmóddal végezte tudományszervező munkáját, és irányította a Coetus Theologorum és a Doktorok Kollégiuma tevékenységét több cikluson át.

Tudományos arcélének fontos vonása a magyar református teológiai gondolkodás múltja és jelene iránti érdeklődése (pl. *A Magyarországi Református Egyház*, in Barcza J. – Bütösi J. [ed]: Tebenned bízunk eleitől fogva, Bp., 1991, 13–43, *Legújabbkori egyháztörténetünk áttekintése, 1948–1990*, in Barcza J. – Dienes Dénes [ed]: A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990, Sp., 1991, 155–172.). Értékes dolgozattal kapcsolódik be a Debreceni Református Kollégium történetét bemutató kollektív vállalkozás munkájába (*A kezdetektől a váradi iskola beolvasásáig – 1660*, in Barcza J. [ed]: A Debreceni Református Kollégium története, Bp., 1988, 9–42.).

Munkásságának mintegy betetőzése volt a 2009. május 22-én, Debrecenben megtartott alkotmányozó zsinat, amelyen a Kárpát-medencei magyar református egyháztestek közösen elfogadták az egységes Magyar Református Egyház megalakulását. Ez az elsőrenden nem jogi, hanem spirituális, tanításbeli egységet kifejező aktus nem csupán történelmi-politikai sebeket gyógyító aktus volt, hanem megteremtette a politikai határok miatt szétszabdalt magyar református egyház közösségi megjelenítését a nagyvilágban.

Az „Aranygyűrűs teológiai doktor” díj átadásával Isten áldását kívánjuk dr. Bölcskei Gusztáv püspök-professzor úr, a Doktorok Kollégiuma volt elnöke életére. Adja Isten, hogy jó egészségben, töretlen munkakedvvel tudja folytatni, illetve befejezni mindazt, amit még szeretne elvégezni református egyházunk és magyar népünk javára.

A Doktorok Kollégiuma és a Kálvin Kiadó az „Év Könyve 2021” kitüntetéssel ismeri el Pecsuk Ottó *Pontos, természetes, érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai* című munkáját.

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

Pecsuk Ottó laudációja az „Év Könyve” díj átadásakor

Kell-e könyvet írni a bibliafordításról? Tettem fel magamnak a kérdést, amikor először kezembe került Pecsuk Ottó munkája. Kell-e könyvet írni arról, ami érzésem szerint az egyház alaptevékenysége, hisz reformáció és nemzeti nyelvű bibliafordítás összeforrott egymással az évszázadok során. Kell-e könyvet írni a bibliafordításról, ha Tóth Kálmán professzor írt ebben a témában egy rövid áttekintést alig két évtizeddel ezelőtt (Tóth Kálmán: *Bibliafordítás – bibliamagyarázás*, Kálvin Kiadó, 1994)? Szóval: volt bennem kétség. Aztán kezembe vettem a könyvet, és rájöttem: legfőbb ideje volt, hogy valaki írjon egy átfogó monográfiát erről a témáról. És ki más írhatta volna meg ezt a művet Magyarországon, mint a Bibliatársulat főtítkára, akinek szervezése mellett a legújabb magyar protestáns bibliarevizió, a RÚF2014 megszületett? Szóval a téma is rendben, a szerző is rendben, gondoltam ezután.

Pecsuk Ottó 1974-ben született Budapesten. Magyar-spanyol kéttannyelvű gimnáziumban érettségizett, majd a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán tanult 1993–2000 között. Egy évig ez idő alatt az USA-ban volt ösztöndíjas. A kilencvenes évek közepén az ELTE BTK spanyol szakának, majd az évtized végén a latin szak hallgatója volt. A KRE Hittudományi Karán doktorált Balla Péter vezetésével, Debrecenben habilitált a DRHE-n. Több mint húsz éve a Kálvin Kiadó, majd a Bibliatársulat munkatársa, 2004 óta a Magyar Bibliatársulat Alapítvány főtítkára. Négy éven át volt a Budapesti Református Skót Misszió beosztott lelkésze, 2005 óta a KRE HTK oktatója. A MORE Doktorok Kollégiumában az Újszövetségi Szekció rendszeres előadója, volt a szekció titkára és elnöke is. Jelentős szerkesztői, fordítói és publikációs tevékenységet fejtett ki, a Magyar Tudományos Művek Tára 74 közleményét tartja nyilván.

Pecsuk Ottó *Pontos, természetes, érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai* című könyve habilitációs értekezésének sajtó alá rendezett változata. Könyvének előszavában őszintén vall a huszadik század kiváló

magyar bibliafordítóiról, Pákozdy László Mártonról, Varga Zsigmond (J.)-ről, Budai Gergelyről és Tóth Kálmánról: nélkülük biztosan nem úgy és nem akkor született volna meg az új magyar bibliafordítás, ahogy azt mi immár három évtizede kezünkben tartjuk. Fontos emlékezetbe idézni ezeket a neveket, még ha méltatlannak tűnik is, hogy itt és most csak őket emelem ki, más kiválóságokat nem - de ők voltak azok, akik elvi-módszertani és gyakorlati szinten egyaránt foglalkoztak, nehéz időkben, a bibliafordítás ügyével. Ismert képet veszek elő: ők az óriások, akiknek a vállára egy rendszerváltozás után teológusi pályára lépő fiatal kutató nyugodtan felállhatott. Ha felidézzük kiváló tudós elődeink alakját és életművét, egyúttal azt is megértjük, miért jelent óriási és folyamatos tusakodást a bibliafordítás. És hadd jegyezzem meg óvatosan: azt is, hogy miért tökéletlen minden fordításunk.

Kedves Kollégák! Az, hogy a Szentírás minden magyar nemzedék mindennapi kenyeré legyen, minden nemzedék biblikus tudósainak elkötelezettségét megköveteli. Nem vagyunk sokan. Akik részt veszünk ebben a munkában, tudjuk, hogy odafigyelés, külső kontroll, elvi tisztázás és célkijelölés nélkül ez a munka hamar megtorpan; és megjegyzem, önkritikusan, a biblikus tudósok legnagyobb része nem könnyen meggyőzhető ember. Pecsuk Ottó az a magyar protestáns teológus az én nemzedékemben, aki ezt a folyamatot világosan átlátja. Könyvéből kiderül: nemcsak munkája, szenvedélye is ez az ügy.

Kedves Ottó: köszönöm, hogy megírtad ezt a kézikönyvet. Tanúskodik ez rólad, a munkáról, az ügyről, melynek közös szolgálatában állunk. Kérlek fogadd elismerésünket azzal a szeretettel, ahogy átnyújtjuk neked!

Debrecen, 2022

A Kálvin Kiadó és a Doktorok Kollégiuma közös javaslata alapján 2022-ben Csoma Judit nyerte el az Év Könyve díját.

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

Csoma Judit laudációja az „Év Könyve” díj átadásakor

Hajdúböszörményben született. Debrecenben végezte középiskolai és egyetemi tanulmányait, a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában érettségizett 1978-ban. Ezt követően teológiai tanulmányokat folytatott, 1983-ban első, 1984-ben második lelkészképesítő vizsgát tett. Az 1983–84-es tanévben Münsterben (Németország) tanult. Volt püspöki hivatali előadó, püspöki személyi titkár és intézeti és missziói lelkész, 1998 óta a Berekfürdői Református Egyházközség lelkipásztora. Különböző közegyházi tisztségeket töltött be. Kiegészítő tanulmányainak, elkötelezettségének köszönhetően nemzetközi szinten elismert diakóniai és mentálhigiénés szakemberré vált, a formálódó hazai pásztorálpszichológiai közösség fontos képviselője. Csoma Juditnak három felnőtt gyermeke van.

Doktori fokozatot Debrecenben, a Református Hittudományi Egyetemen szerzett, disszertációját 2012-ben védte meg. A kötet, mellyel kitüntetésünket elnyerte, ennek a doktori disszertációnak monográfiává szerkesztett változata. A cím már önmagában sokat sejtet: *Megszelídített szorongás. A szorongás jelenségének teológiai és pásztorálpszichológiai szemlélete a 20. században.*

Közismert tény, hogy szorongó társadalomban élünk; erről sokat lehetne beszélni, viszont induljunk most ki a könyv alapvetéséből: a szorongás eszerint az élet elválaszthatatlan és eltitkolhatatlan része, amivel épp ezért célszerű szembenézni. Keresztyén emberek vagyunk, ezért a szerzővel együtt vallhatjuk: hittal célszerű szembenézni vele; és itt jutunk el egy tragikus jelenséghez: hova fordul a hitét veszített ember? A Covid után kijózanítóan hatnak a könyv sorai: amikor a régi korok pestistől féltő embere megbocsátásért és kegyelemért könyörgött, szorongását is csökkentette (22). Igen. Célszerű út, amelyhez hit és annak közösségi megvallása egyaránt szükséges. Olyasmi, amiről a modernitás embere szívesen lemond, aztán magára maradva szoronghat csendesen.

Ez persze lakonikus megjegyzés a részemről, de mivel Judit ezt a díjat egy könyvért kapta, beszéljen most a szerző:

Nemcsak az idős ember válthat ki tiszteletet, félelmet, alázatot, hanem tiszteletteljes félelmet érez az ember azok iránt a különös személyek és helyek iránt is, akik és amik Istennel kapcsolatban állnak. ... Akkor is, ha a szemantikai fejlődés nem foglalja magában egy szónak vagy szógyöknek az eredeti jelentését, mégis végig lehet követni a nyelvben is kifejeződő pszichológiai fejlődést. Abból a tényből, hogy a אֱלֹהִים a respektálás kifejezésére is használatos, nem jutunk el arra a végkövetkeztetésre, hogy a szó alapjelentése a szorongás, és arra sem, hogy a félelemérzés mindig meg kell hogy jelenjen, ahol ez a kifejezés előjön – azaz, hogy az izraeliták mindig szorongtak az anyjuk, apjuk, vagy egy idősebb ember jelenlétében. De felépíthető egy pszichológiai argumentum, hogy a respektálás, a tisztelet, az alázat a szorongásból, illetve félelemből származik, és ennek nyomai a nyelvben is megtalálhatóak. A tiszteletteljes félelem, az Istennel szembeni alázatosság Isten elismerésével kapcsolatos, a hittel és a hithez tartozó engedelmességgel van összefüggésben, ami az istenfélelem pozitív megnyilvánulása. (29–30.)

A leírás és következtetés egyaránt helytálló. Szabad legyen ezen a ponton megszólaltatni saját, személyes tapasztalatomat és élményeimet: istenfélelemben jó élni. Csak így érdemes.

Kedves Judit! Sokunknak sokat adott könyved, és lehet, hogy számomra nem pont azok a következtetések fogalmazódtak meg, melyeket te a legfontosabbnak ítéltél. Mégis azt hiszem, hogy önmagában a téma, az őszinte szembenézés már hálára kötelez. Megküzdünk szorongásainkkal, közben pedig, ahogy te is utalsz Martin Buberre, kapcsolatainkban, relációkban, Én és Te viszonyrendszerben létezünk. Közben megtanulunk összefonódni, ha kell, elengedni, emberi kapcsolatokat helyükön kezelni, és ideális esetben egyre jobban ragaszkodni a Mindenható Istenhez. Bízni benne. Jó istenfélelemben élni, erre minden teológusnak emlékezni és emlékeztetni kell. Köszönöm, hogy munkádban ezt is megtetted!

Doktorok Kollégiuma főtitkári jelentés 2022

Kedves Kollégák!

Örömmel jelentem a Közgyűlésnek, hogy a mögöttünk álló esztendőben a Doktorok Kollégiumának működése már-már visszatért a járvány kirobbanása előtti keretek közé. 2021 augusztusában testületünk megtartotta plenáris ülését és közgyűlését, a zsinati székházban találkoztunk, viszont szekcióüléseket 2020 után 2021-ben sem tartottunk. Ősszel online került megtartásra a Zsinat ülése, emiatt díjátadásaink is eltolódtak, így fordult elő, hogy tavaly odaítélt kitüntetéseinket csak idén adtuk át Visky Bélának és Pecsuk Ottónak (Aranygyűrűs teológiai doktor és Év Könyve). Az évtizedek alatt megszokott rendben 2019 óta most voltunk együtt először. Isten iránti hálával állapíthatjuk meg, hogy bár ez a túlságosan hosszú időszak nyilvánvalóan rányomta bélyegét testületünk életére, de nem akasztotta meg működésünket. Véleményem szerint ez leginkább két körülménynek volt köszönhető:

1. Évközi szekcióülések. Eddig is támogattuk ezeket az alkalmakat, de most külön kiemelem ezek jelentőségét. Tartottak ilyen találkozót a pasztorálszichológiai-, a rendszeres teológiai (március 24–25.), az ó- és újszövetségi szekciók (április 11., együttes ülés), a pedagógiai szekció (május 11.) tagjai, és a gyakorlati teológusok is (Societas Homiletica: augusztus 13–14.). Az évközi szekcióülések segítettek együtt maradni, és folytatni a megkezdett munkát; ezek a találkozások ráadásul egyszerően és olcsón (olcsóbban) szervezhetők. Támogattuk és a jövőben is támogatni kívánjuk ezeket az alkalmakat. A tapasztalat azt mutatja, hogy egy-két rokon témával foglalkozó szekció esetén az együttes ülések szervezése is nagyon jó lehetőség.

2. Collegium Doctorum – folyóiratunk fennakadás nélkül jelent meg, teret tudtunk adni a tudományos eredmények közlésének. A lap két számmal jelenik meg, 2022-től pedig a megjelenés idejét előbbre hoztuk: az eddigi

nyári-téli megjelenés helyett tavaszra és őszre. Az első szám megjelent az ó- és újszövetségi tanulmányokkal. A második, őszi számban terveink szerint a pedagógiai szekció hangsúlyosan lesz jelen.

Jól mutatja élni akarásunkat, hogy idei plenáris és szekcióüléseinken mintegy kétszáz résztvevő volt jelen, ez testületünk elmúlt évtizedében a legnagyobb számú jelentkező. Szeretném kiemelni azt is, ami hamarosan előttünk lesz: új tagok jelentkeznek sorainkba, sőt néhány egyházművészettel foglalkozó kutatónk új szervezeti egység megszervezésében is gondolkodik. Ezeket tekintem az élni és tenni akarás jeleinek – és segítséget nyújtunk abban, hogy átgondoltan és fenntartható módon minden kutató közösség megtalálja a DC-n belül a számára legoptimálisabb működési formát. Mi, az elnökség a keretet adjuk, ezt tartalommal a tagoknak kell megtölteni.

Anyagi, szervezési tekintetben különösebb változás nem történt az elmúlt évben. A Zsinat biztosítja működésünk feltételeit. Tavaly is tudtunk támogatni kiadványmegjelenést, és örömről, hogy erre idén is volt már lehetőségünk, ezekben a napokban jön ki a nyomdából egy támogatásunkkal megvalósuló egyházi néprajzi kötet.

Külön szólni szeretnék a fenntartó és a DC kapcsolatáról. Úgy látom, a Zsinat a korábbinál jobban szeretne figyelni arra, amit mi, a teológusok testülete mondunk, megfogalmazunk. Ősszel több szekciónkat érintő kérést kaptunk a Zsinattól, melyben „Teremtési rend és nemi identitás” témában kértek tőlünk anyagot. Köszönöm a két biblikus, az egyházjogi, az ökumenikus és a pasztorálpszichológiai szekciók vezetőitől kapott anyagokat, melyeket vezetői összefoglalóval láttunk el, és az így összeállt negyvenoldalas dokumentumot a Zsinat elé terjesztettük. Ezt a szöveget a Zsinat megtárgyalta, így a zsinati tagok ha nem is kiforrott, de korábban nem létező mélységű áttekintést kaphattak erről a kérdéskörrel. Ezután 2022. február 7-én erre támaszkodva került megszervezésre az a zsinati vitanap, ahol már érdeklődő lekipásztörök, presbiterek, református pedagógusok is együtt gondolkozhattak. A vezetői összefoglalóban és a zsinati vitanapon a DC elnöksége nem szakadt el a szekciók által megfogalmazott szempontoktól. A jövőben is törekednünk kell arra, hogy szakterületeink eredményeiről beszámoljunk, azokat összehangoljuk, és támogassuk a keresztyén egyházi tanítások megfogalmazását. Mintha elszoktunk volna ezektől a szavaktól: de egyházunknak ma is feladata, hogy tanítást fogalmazzon meg, még ha nem is él gyakran ezzel a szerepével a református Zsinat.

Tehát: párbeszédbe elegyedtünk, és a párbeszéd a lehetséges teológiai szempontok összegyűjtésével indult el. Nem ezért vagyunk? Ismételten köszönöm azoknak a kollégáknak, akik energiát fektettek ebbe a munkába (egyébként a vitanap előadói valamennyien a DC tagjai). Az igazsághoz tartozik, hogy 2022.

május 16-ra is tervbe volt véve egy zsinati műhelynap ('Háború, menekültek, lelkigondozás – elvi és gyakorlati kérdések' témában), ez az alacsony érdeklődés, a kevés jelentkező miatt maradt el.

Témánkhoz tartozik az is, hogy a július 13–14-i, Debrecenben tartott Zsinati Elnökségi Tanácson a testület napirendre tűzte a zsinati ciklusterv 8. pontja szellemében a zsinati állásfoglalások, tanítások témáját. Tőlünk is kért javaslatot az Elnökségi Tanács, két felvetésünk van, mindkettő átfogó, és több részterületre terjed ki.

1. Tanítás a családról. Ezen a témán belül elméleti és gyakorlati szempontokat is felvethetőnek tartunk, egyúttal le lehetne zárni a házasságról, családi életre nevelésről, szexualitásról megkezdett vitákat.

2. Tanítás nemzetről, örökségünkről és felelősségünkről. Ez is egy átfogó téma, ezen belül előkerülhet állam és egyház, nemzet és egyház kapcsolata, az örökséghez és hagyományhoz fűződő viszony, az, hogy hol húzódnak felelősségünk határai. De elővehetőek a korábbi munkák közül a múlt feltárása és a jövőkép is.

Várjuk a további konzultációkat a felvetett témák kapcsán.

Kedves Kollégák!

Elkészítettük testületünk alapszabályának (Szervezeti és Működési Szabályzat) módosítási tervezetét, elfogadása esetén a módosítást benyújtjuk a Zsinathoz. Alapvetően két szempontot igyekeztünk világosan megfogalmazni:

1. először azt, hogy a Leunberg 50'-re úgy készülnénk méltóan, ha a jövő évi évfordulón lehetővé tennénk a szószéki és úrvacsorai közösségben velünk együtt lévő tagegyházak tudósai számára, hogy testületünkben, a tudományos közösségben is egyek lehessünk;

2. másodszor pedig azt, hogy a szabályzatból kikerüljenek, vagy a jelenleginél pontosabban szabályozásra kerüljenek olyan kérdések, melyek szükségtelenül osztják meg teológus közösségünket. Személyi, vezetői kérdések – valóban ilyesmi mentén kell töréseknek keletkezni egy amúgy is törékeny közösségben? Nem hiszem. Kicsik vagyunk, de nem jelentéktelenek. Magyar nyelvterületen, de megkockáztatom, talán Közép-Európában is, mi vagyunk a legszervezettebb, protestáns teológiát és segédtudományokat művelő szakmai testület. Ez felelősség. Szeretném, ha munkánkat a jelenleginél jobban meghatározná a hálaadás: mert, utalok vissza a két nappal ezelőtti, a plenáris ülésen elhangzott előadásokra, most nem igazolást vár tőlünk egyházunk vezetése, csak azt, hogy ha segítséget kér, akkor legyünk készen segíteni. Joggal

várja el ezt? A saját fenntartónk? Azt hiszem, igen. És azt hiszem, ez nem autonómia és engedelmesség, hanem felelősség és szeretet kérdése.

Meg kell mondanom: az elmúlt hetek egyik nagy újdonsága volt számomra, amikor a DC ötvenéves jubileumára készülve szembesültem azzal, hogy a nyolcvanas években a Zsinat megszüntette saját teológiai bizottságát, mondván: ott van a DC. Most kicsit vonatkoztassunk el az akkori egyházi és politikai kurzustól: mi, ma készen állnánk egy ilyen szerep betöltésére? Az nem kérdéses számomra, hogy megvan közösségünkben a szükséges teológiai tudás és felkészültség, ami a református tanításhoz elengedhetetlen. De megvan bennünk a kompromisszumkésztség is? A közös platform keresésének igénye és készsége? Felismerjük, ha a jobbra taníttatás ideje jön el? Engedjük néha meggyőzni magunkat, vagy mindvégig ragaszkodunk saját igazságunkhoz? Ezeken a pontokon vannak kétségeim. Az az érzésem, néha túl jól érezzük magunkat szekciónk biztonságában – de az egyház tanításának ügyét csak akkor vihetjük előrébb, ha a biblikusok forrásismerete találkozik a rendszeres teológusok átfogó látásával, a gyakorlati teológusok applikatív készségével, és minden más szakemberünk véleményével, a pedagógusok, ökömenikusok, himnológusok, missziológusok, egyháztörténészek szempontjainak. Értékeink összeadására van szükség. Ezt szolgálja szaklapunk is.

Szeretném, ha ez a közösség Református Anyaszentegyházunkért létezne. És felelősségemhez tartozik, hogy ezt ne csak óhajtsam, hanem minden erőmmel előmozdítsam. Ki kell jelentenem az új ciklus első évének végén: úgy látom, a fenntartónk figyel arra, amit mondunk. Nem odamondani akarunk egyházvezetésünknek, a mindenkori egyházvezetésnek, hanem segíteni, hogy biblikus, hitvallási, teológiai mérlegen megálljanak döntései. Én ezért dolgozom.

Találkozzunk jövőre is! Terveink szerint 2023. augusztus 23–25. között tartjuk következő plenáris és szekcióüléseinket, valamint közgyűlésünket Budapesten.

Köszönöm, hogy meghallgattak!

Hodossy-Takács Előd
A Doktorok Kollégiuma főtitkára

Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma (Collegium Doctorum) Kitüntetési szabályzata

A Magyarországi Református Egyház Doktorainak Kollégiuma *(a továbbiakban: Doktorok Kollégiuma)* mint a teológiai tudományok magas szintű kutatására és művelésére szervezett közösség szükségesnek tartja, hogy a teológia legkiválóbb művelőinek, valamint a Magyar Református Egyházat, illetve a Magyarországi Református Egyházat kiemelkedő tudományos munkájukkal gazdagító személyek szolgálatát elismerje. Erre tekintettel a Doktorok Kollégiuma *Szervezeti és Működési Szabályzatának 9. pontja alapján az alábbi szabályzatot alkotja meg:*

1./ A Doktorok Kollégiuma által odaítélhető elismerések és azok feltételei:

A.) Aranygyűrűs teológiai doktor

A kitüntetés a teológia tudomány legkiválóbb művelőinek ítélhető oda. Feltétele, hogy a jelölt hittudományi/teológiai doktori fokozattal rendelkezzen.

A kitüntetéshez pecsétgyűrű és kísérődokumentum jár. A gyűrű leírása:

- aranyból készült
- egyedi méretezésű,
- külső oldalán a Doktorok Kollégiuma pecsétje szerepel gravírozva,
- belső oldalán az „Aranygyűrűs teológiai doktor” szöveg, továbbá az odaítélés éve szerepel gravírozva.

B.) Doktorok Kollégiuma kehely motívummal díszített aranyozott ezüstplakettje

A kitüntetés olyan, nem teológiai, de a hittudomány szempontjából releváns doktori/tudományos fokozattal rendelkező személynek ítélhető oda, aki munkájával a Magyar Református Egyházat, vagy a Magyarországi Református Egyházat hosszú időn át hűségesen és kiemelkedő szakmai színvonalon szolgálta.

A kitüntetéshez díszdobozban átadandó plakett jár. A plakett leírása:

- 6 cm átmérőjű
- színesfémből készült
- előlapján kehely és a díj nevére utaló körfelirat
- hátlapján a kitüntetett személy neve és az odaítélés éve szerepel.

C.) Aranyokleveles teológus

A kitüntetés olyan, hittudományi/teológiai végzettséggel rendelkező személynek ítélhető oda, aki tudományos fokozattal nem rendelkezik, ám a Magyar Református Egyházat, vagy a Magyarországi Református Egyházat teológiai jellegű munkájával hosszú időn át hűségesen és kiemelkedő szakmai színvonalon szolgálta.

A kitüntetéshez oklevél jár. Az oklevél leírása:

- A/4 méretű,
- nyomdai minőségben készült,
- bőrkötésű.

D.) Év Könyve díj

Az Év Könyve díj az MRE Zsinata Zs – 134/2007. számú határozatában alapított díj, melynek odaítélésére a határozat a Doktorok Kollégiuma Közgyűlését hatalmazta fel. A határozat szövege szerint:

„A díj célja, hogy támogassa és serkentse a színvonalas magyar teológiai és kegyességi irodalom ápolását és széles körben való terjesztését.”

A díj összege: nettó 100 000 Ft, melynek fedezetét a Kálvin Kiadó biztosítja.

2./ A kitüntetések odaítélése

- 2.1./ Valamennyi, jelen szabályzat szerinti kitüntetés évente legfeljebb egy alkalommal és egy személynek ítélhető oda. Ez alól kivételt képez az Év Könyve díj, amennyiben a díjazott mű társszerzők munkája.
- 2.2./ Az 1./ A–C.) alpontjai szerinti kitüntetések odaítélésére javaslatot tehet:
 - a Doktorok Kollégiuma bármely tagja saját szekciójának elnöksége útján közvetten,
 - a Doktorok Kollégiuma elnökségének, valamint szekcióelnökségeinek tagjai közvetlenül.

A kitüntetés odaítélésére legkésőbb a Doktorok Kollégiuma éves rendszeres konferenciáján tartandó közgyűlést megelőző elnök-titkári értekezletig lehet javaslatot tenni.

A javaslatokat a Doktorok Kollégiuma elnök-titkári értekezlete legkésőbb a közgyűlést megelőző napon megvizsgálja, és szavazással (egyszerű többséggel) dönt a jelöltté nyilvánításról. Egy kitüntetésre legfeljebb két jelölt jelölhető. Az ajánlások száma az elnök-titkári értekezletet nem köti.

Az Év Könyve díjra a Kálvin Kiadó javaslatait mérlegelve a Doktorok Kollégiuma elnöksége jogosult javaslatot tenni.

2.3./ A kitüntetések odaítéléséről az elnök-titkári értekezlet által végzett jelölés alapján Doktorok Kollégiuma Közgyűlése dönt, titkos szavazással és egyszerű többséggel.

3./ A kitüntetések átadása

A tárgyi kitüntetések (gyűrű, oklevél) átadásáról a Doktorok Kollégiuma Főtitkári Hivatala intézkedik az odaítélő közgyűlési határozat meghozatalát követő 6 hónapon belül.

A kitüntetésekhez járó emléktárgyakat (az Év Könyve díj kivételével) a Doktorok Kollégiuma költségvetése terhére kell elkészíttetni.

A kitüntetéseket a Doktorok Kollégiuma elnökségének legalább egy tagja lehetőleg személyesen, ünnepélyes keretek között adja át.

Az Év könyve díj esetén a kitüntetést a mű szerzőjének kell átadni. Társszerzők esetén valamennyi szerző, gyűjteményes mű esetén a gyűjtemény szerkesztője, elhunyt szerző esetén annak örököse jogosult a díjat átvenni. A kitüntetéssel járó pénzdíj a társszerzőket egyenlő arányban illeti meg.

Jelen szabályzatot a Doktorok Kollégiumának Elnök-titkári értekezlete 2023. március 2-án megtárgyalta és elfogadta. Jelen szabályzat a Zsinat elnöksége általi jóváhagyás napján lép hatályba.

A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Elnöksége a Magyarországi Református Egyház Doktorainak Kollégiuma 2023. augusztus __-i közgyűlésén elfogadott kitüntetési szabályzatát jóváhagyólag megerősíti.



MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ
DOKTOROK KOLLÉGIUMÁNAK (COLLEGIUM DOCTORUM)
SZERVEZETI ÉS MŰKÖDÉSI SZABÁLYZATA
(2022. augusztus 25-i módosításokkal egységes szerkezetben)

1. PRAEAMBULUM

A Magyarországi Református Egyház Doktorainak Kollégiuma *(a továbbiakban: Doktorok Kollégiuma)* a Magyarországi Református Egyház Zsinata által 1972-ben alapított, a teológiai tudományok magas szintű kutatására és művelésére szervezett közösség. A teológiai és az ahhoz kapcsolódó tudományokat a Szentírás alapján, a Magyarországi Református Egyház hitvallásainak szellemében, a Magyarországi Református Egyház felsőoktatási intézményeivel együttműködve, ökumenikus lelkülettel, **szakmailag autonóm módon** és más tudományok iránti nyitottsággal, az egyház egészének javára műveli. **A Zsinat tudományos tanácsadó testületeként együttműködik a Zsinat Tanulmányi és Teológiai Bizottságával, valamint részt vesz a lelkésztovábbképzésben.**

2. A DOKTOROK KOLLÉGIUMÁNAK TAGJAI

A Doktorok Kollégiumának tagjává válhat az a személy, aki valamely tagsági típus jelen fejezetben meghatározott feltételeinek megfelel, és a Doktorok Kollégiuma közgyűlése a befogadásáról vagy felvételéről dönt.

2.1. Rendes tagok:

*A rendes tagok a Doktorok Kollégiuma tudományos munkájában részt vehetnek, a közgyűlésnek választó és **bármely tisztségre** választható – teljes jogú – tagjai. **Rendes tag lehet:***

- a.) református teológiai végzettséggel és hittudományi/teológiai doktori fokozattal rendelkező személy, aki a Magyarországi Református Egyház, vagy a Magyar Református Egyház szolgálatában – lelkeszi szolgálati jogviszonyban vagy munkaviszonyban – áll, vagy*
- b.) nem hittudományi/teológiai doktori fokozattal rendelkező olyan személy, aki munkásságával a Magyar Református Egyházat szolgálja,*
- c.) jogi doktori címmel rendelkező személy, aki a Magyarországi Református Egyház, vagy a Magyar Református Egyház aktív szolgáló tagjaként doktori fokozattal rendelkezik, vagy jogász hivatásának gyakorlásával egyházi szolgálatot lát el.*

2.2. Részjogkörű rendes tagok:

A részjogkörű rendes tagok a Doktorok Kollégiuma tudományos munkájában részt vehetnek, a közgyűlésnek választó, és szekciótitkári tisztségre választható tagjai. Részjogkörű rendes tag lehet:

- a.) teológiai végzettséggel és teológiai doktori fokozattal rendelkező olyan nem református személy, aki az Európai Protestáns Egyházak Közösségébe (Communion of Protestant Churches in Europe, CPCE/GEKE) tartozó valamely egyház aktív szolgálatában – lelkeszi szolgálati jogviszonyban vagy munkaviszonyban – áll, vagy***
- b.) nem teológiai doktori fokozattal rendelkező olyan személy, aki munkásságával az Európai Protestáns Egyházak Közösségébe (Communion of Protestant Churches in Europe, CPCE/GEKE) tartozó valamely egyházat szolgálja,***
- c.) jogász egyetemi végzettséggel rendelkező olyan nem református személy, aki az Európai Protestáns Egyházak Közösségébe tartozó valamely egyház aktív szolgáló tagjaként doktori fokozattal rendelkezik, vagy jogász hivatásának gyakorlásával egyházi szolgálatot lát el.***

2.3. Tiszteletbeli tagok:

A tiszteletbeli tagok a Doktorok Kollégiuma tudományos munkájában részt vehetnek, a közgyűlésnek választó, ám tisztségre nem választható tagjai. Tiszteletbeli tag lehet:

- a.) aktív szolgálatban, aktív státuszban már nem álló, korábbi rendes, vagy részjogkörű rendes tagok, vagy***
- b.) a Magyarországi Református Egyház hittudományi egyetemeinek tiszteletbeli doktora.***

2.4. Tagjelöltek:

A tagjelöltek a Doktorok Kollégiuma tudományos munkájában részt vehetnek. A tagjelölt rendes tagként befogadására vagy részjogkörű tagként történő felvételére a 2.1 vagy 2.2 pontban meghatározott feltételek megvalósulását követően kerülhet sor. Tagjelölt lehet:

a.) református hittudományi doktori iskolában doktoranduszi jogviszonnyal vagy abszolutóriummal rendelkező személy, vagy

b.) nem református hittudományi doktori iskolában vagy más tudományterület doktori iskolájában doktoranduszi jogviszonnyal vagy abszolutóriummal rendelkező személy, amennyiben tudománya művelése során szolgálja a Magyarországi Református Egyházat, vagy a Magyar Református Egyházat.

A tagjelöltekről a Doktorok Kollégiuma elnöksége vezet nyilvántartást.

2.5. A tagsági jogviszony keletkezése:

A Doktorok Kollégiumába tagként vagy tagjelöltként belépni kívánó személy belépési nyilatkozatot nyújt be ahhoz a szekcióhoz, amelyikben tevékenységét végezni kívánja.

A tagsági viszony befogadással vagy tagfelvétellel jön létre.

Befogadás: A Magyarországi Református Egyház, vagy a Magyar Református Egyház felsőoktatási intézményében teológiai doktori fokozatot szerzett személyek (a 2.1.a. pont alá tartozók) esetén a szekció a belépési nyilatkozatot a következő közgyűlés elé terjeszti, és a közgyűlés a fokozattal rendelkező befogadásáról dönt.

Tagfelvétel: Valamennyi más belépésre jelentkező (2.1. b.), c.), 2.2. és 2.3. pontok alá tartozók) esetében a szekció titkos szavazással és a jelenlévő tagok egyszerű többségével dönt arról, hogy a belépésre jelentkező felvételét a közgyűlésnek javasolja-e.

A közgyűlés a tagok befogadásáról vagy felvételéről titkos szavazással, a jelenlévő alkotó tagok egyszerű többségével dönt.

2.6. A tagsági típusának megváltozása:

Az aktív tag tiszteletbeli taggá válását, valamint a tagjelölt rendes taggá válását az érintett személy vagy a szekció bejelentése alapján az elnökség állapítja meg, és ezt az éves jelentésben elfogadásra a közgyűlés elé terjeszti.

2.7. A tagsági jogviszony megszűnése:

A tagsági viszony megszűnik a tag halálával, a tag írásban az elnökséghez bejelentett kilépési nyilatkozatával, valamint akkor, ha a tag a tagságával működő szekció munkájában indokolás nélkül, legalább 6 évig nem vesz részt. A tagsági viszony megszűnéséről a tagot – a szekció elnökség javaslatára – a Főtitkári Hivatal értesíti.

2.8. Tagnyilvántartás

A befogadott és felvett tagokról, valamint a tagjelöltekről az elnökség tagnyilvántartást vezet. Nyilvántartja a tag nevét, tagságának típusát, tagsága keletkezésének és megszűnésének időpontját, szekciótagságát, valamint a tag azonosításához és a kapcsolattartáshoz szükséges adatokat. A nyilvántartott adatokban bekövetkező változást a tag köteles bejelenteni.

A Doktorok Kollégiumába való belépési nyilatkozat az SzMSz I. számú mellékletét képezi.

2.9. Alkotótagek

A rendes tagok (2.1 pont), a részjogkörű rendes tagok (2.2 pont) és a tiszteletbeli tagok (2.3 pont) a Doktorok Kollégiuma alkotótagejai. (a továbbiakban: alkotótagek)

3. A DOKTOROK KOLLÉGIUMÁNAK SEKCIÓI

3.1. A Doktorok Kollégiuma tudományos munkáját részben teológiai szakcsoportok szerint szervezett, részben az egyházi és a világi tudományosság közös területein létrehozott szekciókban végzi.

3.2. A Doktorok Kollégiumának tagjai maguk döntenek el, hogy mely szekcióban kívánnak munkálkodni. *Ezt az elnökség a tagnyilvántartásban rögzíti és erről a közgyűlésnek tájékoztatást ad. Egy személy csak egy szekció tagja lehet, de hallgatóként bármely szekció munkájában részt vehet.*

3.3. A Doktorok Kollégiuma szekcióinak számát és a hozzá tartozó tudományterületeket, illetve tudományágakat a közgyűlés fogadja el.

3.4. A szekciók minimum 5 (öt) **alkotótagegal** alakulhatnak meg és működhetnek. Öt **alkotótage** hiányában az adott szekció megszűnik vagy – a tagok döntésétől függően – működése szünetel. A szekciók működésének **újraindítása öt alkotótage** meglétével és közgyűlési jóváhagyással történhet meg.

A szekciók – munkájuk hatékonyabb végzése érdekében – összeolvadhatnak, illetve különválhatnak, szükség esetén alszekciókat alakíthatnak. A változást a közgyűlésnek kell jóváhagynia.

- 3.5. Az egyes szekcióknak legalább évente egy ülést kell tartaniuk.
- 3.6. Az egyes szekciók szakmai munkáját a szekcióelnökből és szekciótitkárból álló szekcióelnökség hangolja össze.
- 3.7. A Doktorok Kollégiuma szekcióinak ülésein a – Doktorok Kollégiuma tagjain kívül - meghívással vagy jelentkezéssel lehet részt venni. A szekciók munkájában így résztvevők nem válnak a Doktorok Kollégiumának vagy szekcióinak tagjává. A szekciók munkájában résztvevők (meghívottak, vagy jelentkezők) a közgyűlésnek nem tagjai, választói joggal nem rendelkeznek, tisztségre nem választhatók.
- 3.8. ***A szekciók ülésein történő részvételről – az érintett személy kérésére – a Főtitkári Hivatal jogosult részvételi igazolást kiadni.***

4. A DOKTOROK KOLLÉGIUMA VEZETŐ TISZTSÉGVISELŐI

- 4.1. A Doktorok Kollégiuma vezetését az elnökség látja el. Az elnökség tagjai: az elnök és a főtitkár.
- 4.2. A Doktorok Kollégiumát az elnökség bármely tagja önállóan képviseli.

5. A KÖZGYŰLÉS

- 5.1. ***A közgyűlés a Doktorok Kollégiumának alkotótagjaiból áll. A tagjelöltek a közgyűlésen tanácskozási joggal vehetnek részt, tisztségre nem választhatóak.***
- 5.2. Az elnökség a meghívókat a tárgysorozattal együtt a közgyűlés előtt egy hónappal köteles kiküldeni. A szabályszerűen összehívott közgyűlés akkor határozatképes, ha az alkotó tagok 50 %-a + 1 fő jelen van. Határozatképtelenség esetén a második gyűlés a tagok számától függetlenül határozatképes. ***Határozatait – a személyi döntések kivételével – nyílt szavazással és egyszerű többséggel hozza.***
- 5.3. A közgyűlés fogadja el a főtitkári jelentést (elnökségi beszámoló) továbbá megválasztja a Doktorok Kollégiuma tisztségviselőit.

6. A VÁLASZTÁSI ELJÁRÁS

- 6.1. ***Általános szabályok: A Doktorok Kollégiuma elnökségét, valamint a szekcióelnököket 2.1. pont szerinti tagok, a szekciótitkárokat pedig a 2.1. és 2.2. pont szerinti tagok közül a közgyűlés választja meg titkos szavazás útján, a leadott szavazatok egyszerű többségével. A tisztségviselők megbízatása 6 éves időtartamra szól. A tisztségviselők korlátozás nélkül újraválaszthatók. A***

Doktorok Kollégiuma elnökségének megválasztása a Magyarországi Református Egyház Zsinata jóváhagyásával válik érvényessé.

- 6.2. ***A szekcióelnök és szekciótitkár jelölése: az egyes szekciók a szekcióelnöki és szekciótitkári tisztségük betöltésére a tisztújítás évében, szekcióülés alkalmával állítanak jelöltet. A legalább 2 szekciótág által ajánlott személyek jelöltté nyilvánításáról a szekció titkos szavazás útján, a leadott szavazatok egyszerű többségével dönt. A szekciók a közgyűlési választásra egy tisztségre csak egy személyt jelölhetnek. A jelölés akkor tekinthető érvényesnek, ha a jelölt elfogadó nyilatkozatot tesz, és azt a Főtitkári Hivatal részére a választási felhívásban megjelölt határidőben megküldi.***
- 6.3. ***Az elnökség jelölése: a Doktorok Kollégiuma elnökségének (elnök és főtitkár) betöltése érdekében a tisztújítás évében a leköszönő elnökség – az elnök-titkári értekezleten történt jelölést követően – a Magyarországi Református Egyház Zsinatának Elnökségével a jelöltek személyéről egyeztet és erről az elnök-titkári értekezletnek beszámol. Az egyeztetés eredményét figyelembe véve az elnök-titkári értekezlet tesz javaslatot a közgyűlésnek az elnökké és főtitkárrá megválasztandó személyekre. A jelöltek írásbeli elfogadó nyilatkozatát és bemutatkozó szakmai életrajzát a hivatalban levő elnökség a választó közgyűlés napjáig beszerzi, és a közgyűlésen közzéteszi.***
- 6.4. ***A közgyűlésen további jelölésre nincs lehetőség.***
- 6.5. ***A jelöltek elfogadó nyilatkozatának mintája, jelen az SzMSz II. számú melléklete***

7. A TUDOMÁNYOS ÜLÉSSZAKOK – A SZEKCIÓK MUNKÁJA

- 7.1. A tudományos munka formái: plenáris ülések, szekció ülések, összehívott szekció ülések, tematikus konferenciák, kulturális rendezvények.
- 7.2. A Doktorok Kollégiuma ökumenikusan nyitott az együttműködésre az általa művelt tudományterületeken egyházi szervezetekkel, valamint világi tudományos testületekkel.
- 7.3. A Doktorok Kollégiumának elnöksége, a szekciók elnökségével egyetértésben, évente legalább egy alkalommal tudományos ülésszakra hívja össze a Doktorok Kollégiumának rendes és tiszteletbeli tagjait, tagjelöltjeit, valamint a szekciók munkájába regisztráltakat és jelentkezőket.
- 7.4. A szekciók – a közgyűlés által meghatározott keretek között és irányelvek szerint – önállóan végzik tudományos munkájukat. A szekciók üléseit a saját elnökségük hívja össze. Több szekció együttesen is munkálkodhat. A szekciók egymás tudományos munkáját figyelemmel kísérik.

- 7.5. A tudományos ülések programját a szekciók elnöksége állítja össze. A meghirdetett szekcióülésre az elkészített programot tájékoztatás végett a Főtitkári Hivatalnak előzetesen megküldik.
- 7.6. A szekciók ülései nyilvánosak – kivételt képez ez alól azon ülés, amikor a tagok a **szekcióelnök és a szekciótitkár személyét jelölik**.
- 7.7. A szekciókba regisztrált tagok javaslatot tehetnek a szekció tudományos tervére, meghatározott kutatásra, programokra.
- 7.8. **A szekciók elnöksége a szekció éves működéséről összefoglalót készít, és arról az elnök-titkári értekezleten beszámol.**
8. A Doktorok Kollégiuma részt vesz a lelkésztovábbképzésben, együttműködik a Zsinat Tanulmányi és Teológiai Bizottságával.
9. A Doktorok Kollégiuma tudományos díjat és kitüntetést alapíthat. A díjazottakról a Doktorok Kollégiuma közgyűlése az elnökség ajánlása alapján titkos szavazással dönt.
10. A Doktorok Kollégiuma a Collegium Doctorum című lektorált szakfolyóiratban tudományos igényű szaktanulmányokat jelentet meg. A Collegium Doctorum szerkesztőbizottsága az elnökség **és a szekciók elnökei**, felelős szerkesztője a főtitkár.
11. A Doktorok Kollégiumának szervezési, ügyviteli teendőit a Főtitkári Hivatal látja el. A Főtitkári Hivatal kidolgozza a működéshez és a kiadványok megjelentetéséhez szükséges költségvetést, és ezt a Zsinat elé terjeszti. A Zsinat ennek figyelembe vételével állapítja meg a támogatás mértékét. A Doktorok Kollégiuma önállóan nem gazdálkodik, de az elnökség jogosult regisztrációs díjat, vagy a részvételi hozzájárulás költségeit megállapítani, és a befizetés módjáról gondoskodni.

12. AZ ELNÖK-TITKÁRI ÉRTEKEZLET

A Doktorok Kollégiuma elnöksége a Doktorok Kollégiuma működésével kapcsolatos feladatok egyeztetésére a szekciók elnökeiből és titkáraiból álló elnök-titkári értekezletet hívhat össze, melyre a meghívja a Magyarországi Református Egyház Zsinata Tanulmányi és Teológiai Bizottságának felügyeletével megbízott zsinati elnökségi tagot. Az elnök-titkári értekezlet évente meghatározza a Doktorok Kollégiumának programját, javaslatot tesz az évi tudományos munka fő hangsúlyaira, a lelkésztovábbképzésben vállalt feladataira, és ezt a Főtitkári Hivatal a Doktorok Kollégiuma honlapján közzéteszi. Jelöltet állít továbbá a közgyűlésre a Doktorok Kollégiuma elnöki és főtitkári tisztségére megválasztandó személyekre.

13. ÁTMENETI SZABÁLYOK

A tagsági jogviszonyra vonatkozóan a szabályzat 2. fejezetében meghatározott szabályokat a Doktorok Kollégiumába a jelen szabályzat hatályba lépését követően felvételt kérő személyekre kell alkalmazni.

A fenti időpontot megelőzően rendes tagként befogadott személyek jelen Szervezeti és Működési Szabályzat 2.1. pontja szerinti, teljes jogkörű rendes tagnak, a tiszteletbeli tagként felvett személyek pedig a 2.3. pont szerinti tiszteletbeli tagnak minősülnek.

Jelen módosításokkal egységes szerkezetbe foglalt szabályzatot a Doktorok Kollégiumának közgyűlése 2022. augusztus 25-én megtárgyalta és elfogadta. Jelen szabályzat a Zsinat általi jóváhagyás napján lép hatályba.

A Magyarországi Református Egyház Zsinata a Magyarországi Református Egyház Doktorainak Kollégiuma 2022. augusztus 25-i közgyűlésén elfogadott módosításokkal egységes szerkezetbe foglalt Szervezeti és Működési Szabályzatát jóváhagyólag megerősíti (Zs. - 7/2022.11.29.).

Balatonszárszó, 2022. november 29.

Az SzMSz mellékletei:

I. belépési nyilatkozat,

II. a jelöltek elfogadó nyilatkozatának mintája

Molnár János s.k.
főgondnok, a Zsinat presbiteri elnöke

Balog Zoltán s.k.
püspök, a Zsinat lelkesi elnöke

Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma

1146 Budapest, Abonyi u. 21

doktorok.kollegiuma@reformatus.hu

I. sz. melléklet

BELÉPÉSI NYILATKOZAT

Alulírott kijelentem belépési szándékomat a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumába. Kijelentem továbbá, hogy a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának „Szervezeti és Működési Szabályzatát” (SZMSZ) megismertem és az abban foglaltakat magamra nézve kötelezőnek elfogadom. Vállalom, hogy tevékenységgemmel segítem a szervezet céljainak megvalósulását.

Kérem, hogy a szervezetbe

1. rendes tagként az SZMSZ 2.1. a) pontja alapján befogadni
2. rendes tagként az SZMSZ 2.1. b) pontja alapján felvenni
3. rendes tagként az SZMSZ 2.1. c) pontja alapján felvenni
4. részjogkörü rendes tagként az SZMSZ 2.2. pontja alapján felvenni
5. tiszteletbeli tagként az SZMSZ 2.3. pontja alapján felvenni

szíveskedjenek.¹

név:

születési idő és hely:

lakcím:

telefonszám:

e-mail:

tudományos fokozat:

szekció:

kelt:

.....

aláírás

¹ Kérjük, a tagi minőség és a jelentkezés jogcíme közül egy lehetőséget aláhúzással megjelölni szíveskedjen.

Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma

1146 Budapest, Abonyi u. 21

doktorok.kollegiuma@reformatus.hu

II. sz. melléklet

TISZTSÉGRE JELÖLÉST

ELFOGADÓ NYILATKOZAT

név: _____

lakcím: _____

mint a Doktorok Kollégiuma rendes vagy részjogkörű rendes tagja, **kijelentem**, hogy az

elnöki / főtitkári / szekcióelnöki / szekciótitkári

tisztségére történő **jelölést a 20.... év hó napjától kezdődő hatéves választási ciklusra elfogadom.**

Kijelentem azt is, hogy

- a Doktorok Kollégiuma céljait, valamint Szervezeti és Működési Szabályzatát ismerem, és magamra nézve kötelezőnek elfogadom,
- megválasztásom estén tisztségemet a teljes választási ciklusban ellátom.

....., 202... .. napján

jelölt aláírása

Kérjük, hogy a jelölt az elfogadni kívánt tisztséget bekarikázni szíveskedjék!

SZERZŐK

- ◆ BACSÓ ISTVÁN doktorandusz
Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ FAZAKAS SÁNDOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS ELŐD (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ KÓKAI-NAGY VIKTOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
és Selye János Egyetem Református Teológiai Kar
- ◆ LEDÁN M. ISTVÁN (PhD)
egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ NAGY KÁROLY ZSOLT (PhD)
főiskolai docens, Sárospataki Református Teológiai Akadémia,
intézetvezető, Újszászy Kálmán Református Örökség Kutatóintézet
- ◆ ŐSZ SÁNDOR ELŐD (PhD)
lelkipásztor, főlevéltáros, Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára
- ◆ GEORG PLASGER (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Universität Siegen Fakultät I/Ev. Theologie
- ◆ SÓGOR GÉZA doktorandusz
Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ VLADÁR GÁBOR (PhD)
a Doktorok Kollégiuma elnöke