



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1 / 2023

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica

68/1

January – June 2023

Issue DOI: [10.24193/subbtref.68.1](https://doi.org/10.24193/subbtref.68.1)

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board:

EDITOR:

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

EXECUTIVE EDITORS:

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

MEMBERS:

Professor Dr. Klaus FITSCHEN, University of Leipzig, Germany

Professor Dr. Gábor HÉZSER, University of Bielefeld, Germany

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

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

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

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

Professor Dr. Peter KÖNYA, University of Prešov, Slovakia

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

ADVISORY BOARD / REFEREES:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFEREES IN THIS ISSUE ONLY:

Associate prof. Dr. Viktor KÓKAI-NAGY, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

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

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
68/1

Content / Tartalomjegyzék / Sumar

BIBLICAL STUDIES – BIBLIAI TANULMÁNYOK – STUDII BIBLICE

- NAGY József: "I will come like a thief" (Rev 3:3; Rev 16:15) * *Îme, eljövök, mint a tolvaj* *
Iată, vin ca un fur 7
- STEINER, Fabienne: *Dialogics Using the Example of Isa 6,1–13* * Schriftexegese als
 Voraussetzung für Emil Brunners Dialogik anhand des Beispiels Jes 6,1–13. *
Dialogul pe baza exemplului din Is 6,1-13 26
- LÉSZAI Lehel: *At the Crossroads of Cultures and Spiritualities* * Kultúrák és lelkiségek
 törvonalán * *La răscrucea culturilor și spiritualităților* 42

SYSTEMATIC THEOLOGY – RENDSZERES TEOLÓGIA – TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- LEGÉNDY Kristóf: Theological Reflection of Hans-Georg Gadamer's Aesthetics * *Teológiai*
reflexiók Hans-Georg Gadamer esztétikájáról * *Reflecții teologice asupra esteticii lui*
Hans-Georg Gadamer 60
- TÓDOR Csaba: *Heidegger's Reading of Apostle Paul* * Heidegger Pál apostol olvasata *
Lectura lui Heidegger a Apostolului Pavel 75

CHURCH HISTORY – EGYHÁZTÖRTÉNELEM – ISTORIA BISERICII

- BÁTORINÉ MISÁK Marianna: *Gábor Fülep Öri's Oeuvre* * Öri Fülep Gábor életműve *
Opera lui Gábor Fülep Öri 100
- BÍRÓ Anna: *First Protestant Presence in Brazil's History* * Első protestánsok felbukkanásai
Brazília történetében * *Prima prezență protestantă din istoria Braziliei* 113
- KIS Dávid: *"The Presbytery of Debrecen Is Called to a Great Purpose..." – Controversial
Issues in the Presbytery of Debrecen in the First Half of the 1920s* * „A debreceni
presbitérium igen nagy célra van elhívva...” Vitás ügyek a debreceni
presbitériumban, az 1920-as évek első felében * „Prezbiteriul din Debrecen este
chemat la un scop măreț...” – *Aspecte controversate în Prezbiteriul din Debrecen în
prima jumătate a anilor 1920* 126
- KURTA József: *The Afterlife of Protestant Gregorian Chant in Contemporary Transylvanian
Church Music* * A protestáns gregoriánium utóélete az erdélyi kortárs egyházzenei
életben * *Viața ulterioară a cântecului gregorian protestant în muzica bisericească
transilvăneană contemporană* 146
- LÉVAI Attila: *The Last Fifty Years of the Reformed Christian Church in Slovakia – With a
Presentation of the Educational and Scientific Institutions of the Church* * A Szlovákiai
Református Keresztyén Egyház elmúlt ötven éve – az egyház oktatói-nevelői és
tudományos intézményeinek bemutatásával. * *Ultimii cincizeci de ani ai Bisericii
Creștine Reformate din Slovacia – cu o prezentare a instituțiilor educaționale și
științifice ale Bisericii* 156

RELIGIOUS PEDAGOGY – VALLÁSPEDAGÓGIA – PEDAGOGIE RELIGIOASA

- FEHÉR Ágota: *The Work of József S. Szabó (1862–1944) as a Teacher: An Example of
Education with the "Biblical Word of Love"* * S. Szabó József (1862-1944) pedagógusi
munkássága: a „szeretet igéjével” való nevelés példája * *Activitatea de profesor a
lui József S. Szabó (1862-1944): Un exemplu de educație cu „Cuvântul biblic al
iubirii”* 175

PASTORAL THEOLOGY – PASZTORÁLTEOLÓGIA – TEOLOGIE PASTORALĂ

FERENCZI Andrea, TAKÁCS Szabolcs, KÖVI Zsuzsanna, MÉSZÁROS Veronika: *“Where Your Treasure Is, There Will Your Heart Be.” An Exploration of the Construct of Materialism and the Hungarian Adaptation of the Material Values Scale* * „Ahol a kincsöd, ott lesz a szíved is.” A materializmus konstruktumának vizsgálata, valamint a *Materiális Értékek Skála* magyar adaptációja * „Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta.” *O explorare a construcției materialismului și a adaptării maghiare a Scalei valorilor materiale* 190

SITKU Tibor: *Development of Faith and Normativity – A Christian Perspective* * A hit fejlődése és a normativitás – keresztény perspektívából * *Dezvoltarea credinței și a normativității - o perspectivă creștină* 232

BOOK REVIEWS – KÖNYVISMERTETŐK – RECENZII DE CARTE

PÜSÖK Sarolta: Gaál Botond: *A KERESZTYÉN TANÍTÁS RENDSZERE. A református dogmatika történeti és elméleti alapvonalai.* Kiadja a Tszántúli Református Egyházkerület, Debrecen, 2022, ISBN 978–615–5909–08–5, 1055. old. 254

BAK Ágnes: Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században.* Szabó Csaba (ford.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő.* Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2004. 172 p., ISBN 963-558-016-9 259

KIS Jenő: Kókai-Nagy Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában. Próféták a páli gyülekezetekben.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2022, 192 oldal, ISBN: 9789635585281 266

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK 270

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS 275

NAGY József¹:

“I Will Come Like a Thief” (Rev 3:3, 16:15)²

Abstract.

This paper examines the motif of the thief in Revelation 3:3 and 16:15. These verses are analysed in the light of other New Testament occurrences and possible Old Testament parallels. With this in mind, the first part of the paper deals with the parable of the thief (Mt 24:43–44; Lk 12:39–40). Since there has been a growing interest in recent decades in the study of the relationship between Revelation and the Synoptic Gospels, we will briefly review the history of this research. In the light of this, the second half of the study takes up an exegetical problem in both Revelation 3:3 and 16:15. We argue that Revelation 3:3, like other instances of the motif in the New Testament, testifies to the return of Christ. In the case of Revelation 16:15, a careful examination of the thief motif makes it possible to maintain that the verse is an integral part of the unit. This is confirmed, among other things, by the fact that the thief motif and the Day of the Lord are found in the same context (Rev 16:14–15; cf. 1 Thess 5:2,4; 2 Pet 3:10).

¹ College Associate Professor at Pápa Reformed Theological Seminary, Hungary; e-mail: nagyjozsef.sbg@gmail.com.

² This paper is the expanded and translated version of my Hungarian-language paper that I presented at the conference: *The Ancient Christian World (X): The New Testament Eschatologies. International Patmos Conference* at the Debrecen Reformed Theological University on 25 October 2022.



Keywords: the Book of Revelation, Synoptics and Revelation, the parable of the thief, Parousia, the Day of the Lord

Introduction

The motif of the unexpected thief (thief motif)³ is found in the Gospels (Mt 24:43–44; Lk 12:39–40), in the Pauline and Petrine corpus (1 Thess 5:2.4; 2 Pt 3:10), and also in the Book of Revelation (Rev 3:3, 16:15). Although these verses mention the word ‘thief’ (κλέπτης) and refer to his unexpected coming, there are a number of differences. Some passages liken the appearance of the thief to the Day of the Lord (DOL; 1 Thess 5:2; 2 Pt 3:10), while the rest of the passages refer to the coming of the Son of Man (Mt 24:43–44; Lk 12:39–40; Rev 3:3, 16:15). Most of the accounts use the verb γρηγορέω after the thief motif to call for vigilance, although other solutions are not uncommon. Matthew 24:44 and Luke 12:40 use the word ἔτοιμος to stress the importance of being prepared, while 2 Peter 3:10 does not contain a similar exhortation. It is also a contrast that both ἦκω and ἔρχομαι can denote the coming of a thief.⁴ Finally, the versatility of the motif is shown by the fact that in the Synoptics there is a parable, while in the rest of the passages there is a simile. As the previous overview suggests, it would be beyond the scope of this study to discuss every single occurrence of the motif in the New Testament (NT) and beyond (e.g. Gos. Thom. 21; 103). This paper will primarily focus on a deeper understanding of Revelation 3:3 and 16:15.

Even with this limitation, it is useful to briefly look at the parables of Matthew and Luke. In the light of the Synoptic passages, the corresponding verses of Revelation take on a deeper meaning.⁵ This premise is confirmed by the increasing number of studies in recent decades that analyse the relationship between Revelation and Synoptics. This increasingly vibrant field of research requires an overview of the main directions. Only then will the thief motif in Revelation be discussed. As we shall see regarding Revelation 16:15, besides the NT locations of the thief motif, the possible Old Testament (OT) parallels may help the understanding of the relevant passages.

³ Since the NT refers to the unexpected thief in several genres, the “thief motif” is used as well.

⁴ 2 Pt 3:10; Rev 3:3 and Mt 24:43–44; Lk 12:39–40; 1 Thess 5:2; Rev 16:15.

⁵ ROLOFF, Jürgen (1993): *Revelation: A Continental Commentary*. Minneapolis, Fortress Press. 58.

This study may shed new light on the exegetical issues raised in Revelation 3:3 and 16:15 when examining them and other occurrences of the thief motif.

Overview of the Parable of the Thief

Mark, the earliest synoptic gospel, does not record the parable of the thief, but it is necessary to refer to Mark's eschatological discourse. In Mark 13:32–37, Jesus refers to the coming of the Son of Man. First of all, he reveals that the time of the Parousia is known solely to the Father (Mk 13:32). This sentence also clarifies why Jesus so firmly urges his disciples to be vigilant (Mk 13:33). Through a parable, Jesus also links the unknown time of the return and the call for vigilance. Thus, we read in Mark 13:34–36 that the slaves in the parable do not know the time of their master's return from a foreign land. Since the master may return at any time, it is vital that the servants be constantly alert. In the parable, Jesus uses the verb *γρηγορέω* to call his disciples to be vigilant.

In the case of Matthew, we also begin with the Mount of Olives speech. While Matthew 24:3–35 describes the signs that will mark the coming of the Son of Man, the sequel warns of the unknown time of the Parousia (Mt 24:36–25:13). The latter unit opens with the statement that the time of the coming is known only to the Father (Mt 24:36; cf. Mk 13:32). Jesus then goes on to say at length that the time is hidden from the disciples (Mt 24:42.44). The latter point is also demonstrated by the different words used in this passage. Jesus warns his disciples that they do not know (*οἶδα* Mt 24:36.42.43; 25:13), do not suspect (*δοκέω* Mt 24:44), and, again, do not know (*γινώσκω* Mt 24:39.43.50) the time. The wicked servant in the parable is ashamed because his master returns when he does not expect it (*προσδοκάω* Mt 24:50).

Matthew has additions in comparison with the Markan material. Each addition reflects the unexpectedness of the coming (Mt 24:37–39.40–41.43). The parable of the thief fits neatly into this sequence (Mt 24:43).⁶ In the parable of Mark 13:34–35, the

⁶ Luz says that Matthew 24:42, which reminds the unknown time of the Parousia, is also part of the parable. The verse anticipates the parable as well as the explanation that goes with it. LUZ, Ulrich (2005): *Matthew 21–28* (Hermeneia series). Minneapolis, Fortress Press. 216.

master of the house (*κύριος τῆς οἰκίας*) is identified with the Son of Man, while the servant is equated with the disciples. In Matthew and Luke, the master of the house (*οἰκοδεσπότης* Mt 24:43; Lk 12:39) appears as well. However, in these passages, the master of the house is applied to the disciples, not to Christ. In the parable of the thief, the thief and his unexpected arrival illustrates the coming of the Son of Man. The allegorical interpretation of the parable is given in the following verses: Mt 24:44; Lk 12:40. According to this interpretation, in the parable, the analogy between the image and the message is not indicated by the persons but by what happens: the event of the coming.⁷

In Luke, there are also some parables that focus on a negative character. In a parable, Luke presents the shrewdness of the dishonest manager as a model to follow (Lk 16:1–12), while the parable of Luke 18:1–8 draws a parallel between God and the false judge. Finally, the parable of the thief, which parallels the coming of the Son of Man with the sudden appearance of the thief, also confirms this (as already noted, this parable is also found in Matthew).⁸

According to Luke, Jesus told the disciples the parable of the thief on his way to Jerusalem. The words of Jesus in Luke 12 are addressed mainly to the disciples, but the narrator occasionally notes that some of Jesus's words are also addressed to the multitudes (Luke 12:13–21, 54–59). These comments explain why, after the parable of the thief, Peter asks if these words are addressed to the disciples or the crowd (Lk 12:41). Jesus replies with the parable of the wise and wicked servant (Lk 12:42–48). Jesus's words can be understood in two ways. According to Jeremias and Carroll, Luke 12:35–53 is addressed to the disciples,⁹ while Green's exegesis suggests that the passage is also addressed to the multitudes.¹⁰ The first option is more likely since the parable of the thief is preceded by the parable of the doorkeeper (Lk 12:35–38), which contains the same theme and is also addressed to the disciples (Lk 12:22).

⁷ KOZMA, Zsolt (2002): *Jézus Krisztus példázatai*. Cluj-Napoca, Iránytű Alapítvány. 472.

⁸ Several interpretations have tried to soften this explanation. Marcion identifies the parable of the thief with the demiurge (Tert. Adv. Marc. 4:29), and Tertullian identifies Satan with the thief (Tert. Adv. Marc. 4:29).

⁹ JEREMIAS, Joachim (1966): *Rediscovering the Parables*. New York, SCM Press. 37–39; CARROLL, John T. (2012): *Luke: A Commentary*. Louisville, Westminster John Knox Press. 272.

¹⁰ GREEN, Joel B. (1997): *The Gospel of Luke* (NICNT series). Grand Rapids, Eerdmans. 503.

The two synoptic accounts of the parable of the thief differ in some details. First, they are placed in different parts of the Gospels. Matthew 24 contains a number of warnings of disasters. The list includes wars (Mt 24:6), lightning (Mt 24:27), and the changing of the sun, moon, and stars (Mt 24:29), etc. Kozma argues that the reason why Luke does not insert the parable of the thief into the Olivet Discourse is that it does not illustrate a cosmic disaster.¹¹ Another feature of the Lukan context is that just before the parable of the thief we read of the heavenly treasure to which thieves have no access (Lk 12:33; cf. Mt 6:19–20).

The two Gospels differ not only in context but also in the way the parable is presented. While Matthew 24:43 tells us that the thief arrives at night, Luke 12:39 omits this part. Matthew 24:43 also adds the word (*φυλακή*) ‘watch’ to the reference to the coming by night. Luke, however, uses here the much less specific word ‘hour’ (*ώρα*). It is also a difference that in Matthew the master of the house ‘watches’ (*γρηγορέω*), whereas in Luke 12:39 this detail is omitted.¹² Despite these differences, it is noticeable that in Luke the verb ‘to watch’ (*γρηγορέω* Lk 12:37) and the word ‘watch’ (*φυλακή*) are used before the parable of the thief (Lk 12:38).

The presentation of the parable of the thief in Matthew and Luke shows many parallels in the key details. Although the parable is found in different sections of the Gospels, the separate contexts reveal a number of similarities. In both cases, Jesus addresses the parable to the disciples (Lk 12:22,35; Mt 24:1). Both parables are preceded by the call to watch (Mt 24:42; Lk 12:35–38).¹³ In addition to the preceding verses, the lines that follow the parables are also relevant. According to Jeremiah, both the parable

¹¹ KOZMA 2002, 471.

¹² This Lukan feature is repeated in the Gospel. Matthew 24:40–41 illustrates the unexpected coming of the DOL through the example of women working in the fields and the mill. While Luke 17:34–36 repeats the lines of Matthew, it adds that “on that night two will be in one bed, one will be taken up and the other left behind” (Lk 17:34). Luke 17:34–36 also expresses (and intensifies) the unexpectedness of the last day by referring to the day (Lk 17:35–36) and night (Lk 17:34) in connection with the time of the coming. This feature is also evident in the thief parable. Whereas Matthew 24:43 refers to the thief’s coming at night, Luke 12:39 does not.

¹³ WENHAM, David (1986): *The Rediscovery of Jesus’ Eschatological Discourse*. Sheffield, JSOT Press. 52, 54.

of the thief and its explanation are followed by the parable of the faithful servant, which helps the application (Mt 24:45–51; Lk 12:41–46).¹⁴

In addition, the key points of Matthew's and Luke's accounts are the same. In both cases, κλέπτης refers to the thief and οἰκοδεσπότης to the master of the house. As for the action, in both places, διορύσσω warns of the thief's possible entry. Furthermore, the parables in Matthew and Luke are explained in the same way. First, both accounts compare the unexpected appearance of the thief with the coming of the Son of Man. In both cases, Jesus draws the conclusion that readiness (ἔτοιμος) is necessary because it is not known when the Son of Man will come.¹⁵ This deserves special attention given that 1 Thessalonians 5:2 and 2 Peter 3:10 compare the sudden appearance of the thief with the "Day of the Lord".

The thief motif is also used as a parable in the Gospel of Thomas (Gos. Thom. 21; 103). In these places, the parable is followed by an explanation which differs from that of the Synoptics. According to Thomas, the thief is identified with the hostile world that wants to acquire secret knowledge. To prevent the world from taking possession of the knowledge, vigilance is necessary.

As the Gospel of Thomas shows, the thief motif is interpreted and applied in many ways. Some therefore suggest that the earliest version of the parable (Q) lacks the identification with the Son of Man.¹⁶ Wenham, noting that the context of Matthew and Luke shows many similarities, concludes that Matthew and Luke drew their material from a common source (Q).¹⁷ Remarkably, there exists also the view that the thief motif was not merely transmitted along the common Synoptic material. For Atkinson, 1 Thessalonians 5:2 was not based on the tradition of Jesus but on Joel 2:9 and its context.¹⁸ As will be seen in the following chapters, the influence of Joel on Revelation 16:15 deserves further consideration.

¹⁴ Jeremias includes the parable of the talents (Mt 25:14–30; Lk 19:12–27). JEREMIAS 1966, 54.

¹⁵ Cf. JEREMIAS 1966, 218.

¹⁶ AUNE, David (1998a): *Revelation 1–5* (WBC 52a). Dallas, Word Books Publisher. 222; JEREMIAS 1966, 54.

¹⁷ WENHAM 1986, 52, 54.

¹⁸ Atkinson's starting point is that 1 Thessalonians 5:2 compares the unexpected coming of the thief to the DOL. Atkinson does not, however, elaborate on how the verses of Joel are brought

Revelation and the Synoptic Gospels

Before evaluating the parallels of the thief motif in the Synoptics and Revelation, let us review how various scholars have interpreted Jesus's words in Revelation. The first step is to work out which verses of Revelation are relevant. Vos, who has published a doctoral thesis on the subject, identifies eight key parallels.¹⁹ 1. Blessed is the one who hears and keeps (Rev 1:3a; Lk 11:28). 2. The lamentation of the tribes at the Parousia (Rev 1:7; Mt 24:30). 3. The one who has ears hears (e.g. Rev 2:7; Mt 11:15). 4. The Son of Man coming like a thief (Rev 3:3, 16:5; Mt 24:42–43; Lk 12:39–40). 5. The one who confesses Christ is also confessed by Christ before the Father (Rev 3:5; Mt 10:32; Lk 12:8). 6. The door and table fellowship (Rev 3:20; Mk 13:29; Mt 24:33). 7. Those who sit enthroned at Christ's side (Rev 3:21; Lk 22:28–30; Mt 19:28). 8. The one who takes the sword will be killed by the sword (Rev 13:10; Mt 26:52).

However, Vos also indicates that the list can be extended.²⁰ The verses listed above also reflect Fiorenza's observation that Revelation draws most of its material from the eschatological-apocalyptic passages of the Synoptics. Within this context, the so-called "Synoptic Apocalypse" (Mt 24; Mk 13; Lk 21), the common material of Matthew and Luke, and the eschatological parables are worth mentioning.²¹ We can also note that the parallels that Vos mentions are mainly grouped in Revelation 1–3.

Researchers do not only look for parallels. They are also trying to find out how the transmission took place. In this respect, it is even more striking that there are many competing ideas. These ideas fall into two main groups. Some scholars believe that Revelation used the written sources, while others believe that it had access to the oral tradition.

to life in 2 Peter 3:10, and its context. ATKINSON, Jordan (2020): Paul's Overlooked Allusion to Joel 2:9 in 1 Thessalonians 5:2. In: *Themelios*. 45, 1. 74–83.

¹⁹ VOS, Louis Arthur (1965): *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*. Kampen, J. H. Kok. Cf. AUNE 1998a, cxxvi.

²⁰ This leads Vos to discover a total of 25 parallels, while Charles names 26 couplets. CHARLES, Robert H. (1920): *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Vol. 1. Edinburgh, T. & T. Clark. lxxxii–lxxxvi.

²¹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler (1985): *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Philadelphia, Fortress Press. 103.

To begin with the first alternative, 1. Charles claims that Revelation draws from Matthew and Luke.²² 2. Swete suggests that there are similarities between Matthew and Revelation.²³ 3. Boismard argues that the Johannine writings (John and Revelation) draw from the common literary tradition of the Synoptics, especially from Luke. 4. Vanni, more strongly than Boismard, argues that Revelation used Luke.²⁴ Concerning the oral tradition, 1. Penley suggests that there is a connection between the logions used by both Matthew and Luke and Revelation.²⁵ 2. Vos makes a similar claim, assuming that Revelation uses a more detailed tradition than the Synoptics. 3. Bauckham considers that there is an unspecified tradition that circulated in the early churches.²⁶

However, there are also much more moderate positions. 1. Aune, following Vos, argues that the logions of Jesus are somehow derived from the Synoptic Gospels. According to Aune, some of the logions were inserted during the second editing phase of Revelation. Some additional logions are considered to be later insertions by an author-editor.²⁷ 2. Beale claims that it is not possible to determine whether Revelation used a written or an oral synoptic tradition. Furthermore, he emphasizes that the differences in the Synoptic vocabulary do not lead to the conclusion that Revelation was entirely dependent on oral tradition. According to Beale, the variations must be seen in the light of the interpretive tendency of Revelation.²⁸ Since Revelation avoids using exact quotations, we can also identify with this position. Suffice it to say that Revelation also makes use of the OT by alluding to the relevant passage instead of quoting it. It is

²² CHARLES 1920, lxxxii–lxxxvi.

²³ SWETE, Henry Barclay (1911): *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*. London, Macmillan. clvi–clvii.

²⁴ VANNI, Ugo (1993): The Apocalypse and the Gospel of Luke. In: O'Collins, G. – Marconi, G. (eds.): *Luke and Acts*. New York, Paulist Press. 9–25.

²⁵ PENLEY, Paul T. (2010): *The Common Tradition behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse. An Oral Interpretive Tradition of Old Testament Prophetic Material*. London, T. & T. Clark. 16–17.

²⁶ BAUCKHAM, Richard (1977): Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse. In: *New Testament Studies*. 23, 2. 162–176.

²⁷ Rev 1:7, 13:10, 16:15; AUNE 1998a, cxxvi.

²⁸ BEALE, Gregory K. (2013): Review of The Common Tradition behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse: An Oral Interpretive Tradition of OT Prophetic Material. In: *The Catholic Biblical Quarterly*. 75, 1. 169–170.

therefore an arduous – sometimes impossible – task to identify allusions in a work and to trace them back to a single source.

In spite of these difficulties, we can join those who say that Revelation echoes the words of Jesus found in the Synoptic Gospels in order to strengthen its own credibility and to show, through the words of Christ, that the Risen One still has a purpose for the communities.²⁹

Comparison of Revelation 3:3, 16:15 and the Synoptic Parable

As discussed in the previous chapter, Vos counts the thief motif as one of the key parallels. This chapter examines the similarities and differences between the verses of Revelation and the synoptic parables. The comparison is extended to the context of the passages.

Starting with the context, *γρηγορέω* is used in the exhortation before the thief motif (Mt 24:42 and Lk 12:35–38). This usage is also present in Revelation, where *γρηγορέω* occurs before the thief motif. Apart from the introduction of the thief motif, another similarity is that *γρηγορέω* also recurs in the verses under analysis. Revelation 3:3 and 16:15, like Matthew 24:43, urge vigilance through *γρηγορέω*. These similarities are reinforced by the fact that Revelation 3:2.3 and 16:5 are the only places where *γρηγορέω* is used. This also applies to *κλέπτῃς*, which is only used in connection with the thief motif (Rev 3:3, 16:5). The synoptic background and setting of the motif is also confirmed in Revelation 3:3b (“you do not know at what hour I will come to you”). This line is in accord with how the Synoptics apply the parable (e.g. Mt 24:44; Lk 12:40)³⁰ and how Jesus addresses his disciples before this parable (Mt 24:36). In Revelation 3:3, *ἦκω* is used twice. The verb is employed first in reference to the coming of the thief and then to the coming of the Son of Man.³¹ This usage may also remind us of the Synoptic passages where *ἦκω* also refers to the coming of Christ. Finally, another

²⁹ AUNE 1998a, 264–5.

³⁰ WENHAM 1986, 52–56.

³¹ 2 Peter 3:10 also speaks of the coming of the DOL through the verb *ἦκω*.

phrase in Revelation 3:1–5 can be traced back to the Synoptic texts. Revelation 3:5 says that Christ will confess the overcomers before the Father (cf. Mt 10:32), and also the angels (Lk 12:8).³²

Matthew and Luke equate the appearance of the thief with the coming of the Son of Man (unlike 1 Thessalonians 5:2.4 and 2 Peter 3:10, which point to the DOL). Although the pattern in Revelation is more complex, the same can be said here. First, the relevant verses of Revelation speak in the first person singular. But the speaker in Revelation 3:3 does not identify himself. This is balanced to some extent by Revelation 3:1, which introduces the speaker, albeit cryptically (“thus says the one who holds the seven Spirits of God and the seven stars”). These cryptic lines make sense in the light of Revelation 1:13–16. Here the Son-of-Man-like figure is described as holding seven stars in his hand. The flow of the work suggests that it is Christ speaking as the Son of Man in Revelation 3:1–5. This conclusion also applies to Revelation 16:15.

It is noticeable that Revelation 3:3 and 16:15 show a greater affinity with Luke’s parable. Both Revelation 3:3 and Luke 12:39 use the word *ὄρα* in contrast to *φουλακίη* in Matthew 24:43. In Revelation 16:15, as in Luke 12:37, there is a beatitude. As some have pointed out, the influence of Luke 12:35–40 is evident not only in Revelation 3:3 and 16:15 but also in Revelation 3:20.³³

Finally, there is a study by Bauckham which deals with the thief motif in the NT. Bauckham points out that the parables of Matthew 24:43–44 and Luke 12:35–40 culminate in the exhortation to prepare. He suggests that in the course of transmission, the thief motif and the subsequent exhortation have been conflated. This is also the case in Revelation 3:3 and 16:15. The blending also changes the genre since Revelation does not contain a parable. Bauckham calls this phenomenon “deparabolization”. In deparabolization, the narrative form of the parable is partially or completely dissolved, as the parable is reduced to a metaphor or a simile. As a result, the emphasis shifts even

³² PAUL, Ian (2018): *Revelation. An Introduction and Commentary*. Downers Grove, InterVarsity Press. 103.

³³ E.g. GALLUSZ, László (2016): Synoptic Tradition in the Book of Revelation: The Influence of the Lukan Parables of the Watching Servant and the Thief (Luke 12:35–40). In: Shepherd, Thomas R. – Stefanović, Ranko (eds.): *Biblical Parables. Essays in Honor of Robert M. Johnston*. Berrien Springs, Andrews University. 140–154. 145–146.

more to the use of metaphor.³⁴ The process of deparabolization is also reflected in the fact that whereas in the Synoptics the parable (Mt 24:43; Lk 12:39) and the explanation are separated (Mt 24:44 and Lk 12:30), in Revelation the thief motif and the interpretation are united. In both cases, Revelation warns using Christ's words: "I will come like a thief" (Rev 3:3; Rev 16:15). Although there is a change of genre in the thief motif, the similarities between Revelation and the Synoptic Gospels are clear as seen above.

The Thief Motif in Revelation 3:3

After examining the main synoptic connotations of the thief motif, we turn to the verses of Revelation. It is clear that the Second Coming of Christ is a recurring theme in Revelation. It is regularly discussed in the seven letters to the churches (Rev 2:5.16.25, 3:3.11). The accounts make it clear that the Parousia will bring judgement to some (Rev 2:5, 16:3.3) and blessing to others (Rev 2:25, 3:11).³⁵

In each letter, Christ reviews the actual situation of the churches. In the case of the church of Sardis, the main voice is of concern and criticism. Revelation 3:1 sees the church's present situation in this way: "Your name is that you live, but you are dead" (Rev 3:1). In the following verses, the serious diagnosis is continued with exhortations and warnings. So, we read that Christ exhorts the church to be awake (*γίνου γρηγορῶν*) and to awaken those who are "dying" (Rev 3:2). These verses introduce the reference to the coming of Christ. After these verses, we read that if those who are sinking into spiritual death are not revived, they will be surprised by the sudden coming of Christ who appears like a thief (Rev 3:3). The words of Revelation 3:3 are understood as a warning, which intended to encourage the weary by hinting at a possible negative outcome.³⁶

As Roloff argues, the imagery is more striking than that in the synoptic parables because here watch and vigilance are linked to the "awakening" of the "dying" church.

³⁴ BAUCKHAM, Richard (1983): Synoptic Parousia Parables Again. In: *New Testament Studies*. 29, 1. 129–132.

³⁵ AUNE 1998a, 221.

³⁶ THOMAS, Robert L. (1996): The Comings of Christ in Revelation 2–3. In: *The Master's Seminary Journal*. 7, 2. 153–181. 164.

Moreover, the members of the church in Sardis are not only responsible for being awake but also for awakening their “sleepy” brothers and sisters.³⁷

Almost all commentators refer to two infamous incidents in the history of Sardis. Twice the city fell because the defenders miscalculated their position, relying on the advantageous location of the town. Everyone was convinced that it would be impossible to take the city that was built on a 400 meters high hill (Lucianus Merc. Cond. 13). The first to challenge this illusion was Cyrus, who triumphed in 549 BC by taking advantage of the defenders’ carelessness. According to Herodotus, Cyrus’s soldiers sneaked in through a breach at night and were stunned to find that not a single soldier was guarding Sardis (Herodotus 1.47–91). A few centuries later, it was Antiochus III who took advantage of the false sense of security to achieve victory (Thucydides, PW 1.115).³⁸

Interpreters take two positions on the warning of Revelation 3:3. The first view is that the verse does not refer to the Second Coming of Christ, but it rather warns that Christ is about to enter the stage of history to rebuke and judge those who have fallen asleep.³⁹ Others believe that the warning in Revelation 3:3 refers to the Parousia.⁴⁰ It is significant that the thief motif in Revelation 16:15 can be seen in this way.⁴¹ Moreover, the rest of the NT uses the thief motif in connection with the coming of the Son of Man and the DOL, i.e. in connection with the Parousia. As already noted, Revelation 3:3b contains two thoughts that echo the Synoptic passages on the Parousia. In the lens of the Synoptics, the exegetical emphasis of *καί* is assumed to bridge the two clauses of Revelation 3:3. Revelation 3:3b is thus translated as “I will come like a thief, that is, you will not know at what hour I will come to you.” In summary, both Revelation 3:3a and 3:3b focus on the Second Coming. Revelation 3:3 incorporates the same motifs found in the Synoptics, along with their emphasis, into his warning to the Sardinians.

³⁷ ROLOFF 1993, 58.

³⁸ Cf. GALLUSZ 2016, 140–154.

³⁹ E.g. BEALE, Gregory K. (1999): *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Eerdmans. 275; PAUL 2018, 101–102.

⁴⁰ BAUCKHAM 1977, 170–173.

⁴¹ Beale also acknowledges the legitimacy of this argument: BEALE 1999, 275.

The Thief Motif in Revelation 16:15

Revelation 16:12–16 describes the outpouring of the sixth bowl and its effects. From Revelation 16:13 on, the preparations for the Battle of Armageddon begin to develop. However, the flow of events is interrupted at Revelation 16:15. After this break, Revelation 16:16 picks up the line of Revelation 16:14 to continue the description.

Revelation 16:15 repeatedly departs from the context of Revelation 16:12–16. First, the first person singular of Revelation 16:15 breaks with the descriptive character of the context. The discontinuity is softened slightly as Revelation 16 makes room for three additional sayings. In two cases, the narrator reveals the identity of the speaker. This is how the voice of the angel (16:5) and the voice of the altar (Rev 16:7) are heard. The third passage does not introduce the speaker, but it leads up to the speech (Rev 16:17). The uniqueness of Revelation 16:15 is also shown by the absence of an introduction to the speech or the speaker. However, despite the brevity of the text, the outline of the work, and especially Revelation 3:3, indicate that the voice of the Son of Man is heard here. According to Lohmeyer, this is also unusual because no other passage in Revelation 4:1–21:5 quotes or alludes to the words of Christ.⁴² Finally, Revelation 16:15 is also a narrative break. Although Revelation 16:12–14:16 describes the preparations of the hostile army, in Revelation 16:15 Christ addresses His own to call them to endurance and perseverance.

We can see exactly how Revelation 16:15 differs from the narrower and wider contexts. However, it is not clear to scholars how the verse came to occupy its actual place. Charles and Lohmeyer argue that Revelation 16:15 should be placed immediately before Revelation 3:3, which is part of the epistle to the church of Sardis.⁴³ We share Takács's criticism that the work is unlikely to try to say (...that it is unlikely that the work is trying to state...) the same thing twice in a row (nor is this the case elsewhere in Revelation).⁴⁴ According to Aune, the peculiarities of Revelation 16:15 result from the many stages of redaction that led to its present form. He believes that the text here was added during the second phase of editing.⁴⁵ Aune argues that it was primarily the framework that was

⁴² LOHMEYER, Ernst (1926): *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen, Mohr Siebeck. 133.

⁴³ CHARLES 1920, 80; LOHMEYER 1926, 133.

⁴⁴ TAKÁCS, Gyula (2000): *A Jelenések könyve*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairos. 336.

⁴⁵ Rev 1:3–14, 2:1–3:22, 22:5–21.

composed during the second phase.⁴⁶ In his view, Revelation 16 did not originate during this editing phase, and so he offers an additional explanation. He suggests that Revelation 16:15 was influenced by Revelation 3:3 to reach its present position. This view, however, leads to another problem. Revelation 16:15 is a longer verse, of which the thief motif is only a small part. Although Aune also points out the link between Revelation 16:15b and 3:2–3, he is silent on Revelation 16:5c.⁴⁷ According to Rissi's suggestion, the inversion of Revelation 16:15 and 16:16 results in a more seamless text since the unit would culminate in Christ's words. However, this observation is weakened by the presence of sudden shifts elsewhere in Revelation (Rev 13:9–10, 14:12–13).⁴⁸ In summary, these various – and by no means exhaustive – readings also convince us that Revelation 16:15 is an integral part of Revelation 16:12–16.

Having considered the suggestions against the integrity of Revelation 16:15, we now turn to the reasons for arguing that the verse can be properly understood in its present context. The starting point is that the thief motif of Revelation 16:15 fits neatly into the eschatological tableau of Revelation 16:12–16. This claim is best confirmed by the similarity between the thief motif and the phrase *τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ* (Rev 16:14).⁴⁹

To see this better, a brief outline of the latter motif is necessary. The syntagm of Revelation 16:14 is a product of the OT concept of DOL. In this case, the Minor Prophets deserve special attention, especially Joel.⁵⁰ First, because in Joel 2:11 (LXX) the similar phrase *μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* is used, and in Zephaniah 1:14 (LXX) the phrase *ἡμέρα κυρίου ἡ μεγάλη* is employed.⁵¹

⁴⁶ AUNE, David (1998b): *Revelation 6–16* (WBC 52b). Dallas, Word Books Publisher. 896.

⁴⁷ The *γρηγορέω* in Revelation 3:2–3 is also found in Revelation 16:15b. Nine times in the work, *τηρέω* is also found in Revelation 3:3 and 16:15. Finally, *ἰμάτιον* is also found in Revelation 3:4.5 and 16:15.

⁴⁸ BEALE 1999, 836; TAKÁCS 2000, 336.

⁴⁹ In Revelation, *θεός* points to the Father.

⁵⁰ Cf. JAUHAINEN, Marko (2009): The Minor Prophets in Revelation. In: Menken, Maarten J. J. – Moyise, Steve (eds.): *Minor Prophets in the New Testament*. London, T & T Clark. 155–171.

⁵¹ BEALE 1999, 835. In Revelation 16:14, in contrast to the OT, *κύριος* is replaced by *θεός*. Revelation alludes to the relevant verses instead of giving the exact quotes.

Revelation 16:14 refers to the DOL by using a number of eschatological features. In fact, Revelation 16:12–16 is marked by elements associated with the DOL. Prominent among these is the recurring theme of the great gathering of armies (Rev 16:12–16). Notably, the DOL and the gathering of the nations against God are also tied together in the book of Joel (Joel 4:2.12.14). This textual clue may also help us understand why Revelation 16:12–16 links the DOL with the gathering of the nations.⁵²

The DOL and the thief motif in the book of Joel are also linked. Joel 2:1–11 compares the DOL to a plague of locusts. Joel 2:9 (LXX) describes the locusts as being like thieves (*ὡς κλέπται*) who climb the walls and enter through the windows, bringing misery. Certainly, despite the similar phraseology, the differences between Joel 2:9 and Revelation 16:14–15 are obvious. First, Joel 2:1–11 compares the DOL to a plague of locusts. According to Joel, it is impossible to protect oneself from this plague of locusts because the locusts will slip through the window like a thief. Revelation 16:14–15 describes how the ungodly powers are carefully preparing for the great battle, but in due time – with the suddenness of a thief – the figure like the Son of Man appears to fight against the evil powers (cf. Rev 19:11). By referring to the locusts as finding their way like the craftiness of the thief, Joel only adds to the agony of the DOL. Revelation 16:15 refers to the sudden coming of Christ in a way that exhorts the hearers. Despite the clear difference, the parallels with the book of Joel cannot be overlooked. Apart from the former one, Joel 2:1–11 can also be used as a reference because of its fundamental importance in Revelation 9:1–12.

The motif of the thief and the DOL are more closely related elsewhere in the NT. It has been noted that the NT twice compares the DOL with the coming of the thief (1 Thess 5:2; 2 Peter 3:10).⁵³ These verses do not refer to the Son of Man but to the DOL coming with the suddenness of the thief. Although Revelation 16:15 compares the coming of Christ – not the DOL – with the unexpected appearance of the thief, it is noteworthy that the immediate context refers to the DOL (Rev 16:14).

⁵² There is, however, some difference between the two phases. While in Joel 4 it is God who gathers the nations, Revelation 16:12–16 says that the kings of the earth will rise up themselves.

⁵³ Notably, *ρηγορέω* is also used in 1 Thessalonians 5:6.10.

On the basis of the above, two conclusions can certainly be drawn. First, Revelation 16:15 fits into the eschatological tableau of Revelation 16:12–16. Even though Revelation 16:15 differs from the context in a number of ways, this similarity is worth exploring among the differences. Second, the different emphasis of Revelation 16:15 is explained by the fact that Revelation 16:14 focuses on the DOL and God’s coming, whereas Revelation 16:15 focuses on the coming of Christ. This latter observation is supported in the light of Revelation 6:12–17, which also refers to the events of the last day, borrowing Joel’s imagery (e.g. Rev 6:12; Joel 3:4). While Joel 2:11 says that on the DOL no man can stand before God, Revelation 6:17 says that on the Day of Wrath no man can stand before God *and the Lamb*. It can therefore be seen that, along with Revelation 16:14–15, the latter verse also refers to the shared role of God and the Lamb.

Finally, there is a text-critical issue to consider. Some manuscripts of Revelation 16:15 speak of the thief-like coming of Christ in the third person singular (*ἔρχεται*; \aleph^* , pc, syph, Prim Be). Beale thinks that these variants may have been inspired by the passages in 1 Thessalonians 5:2 and 2 Peter 3:10, which speak of the coming of the DOL in the third person.⁵⁴ This reading suggests that some of the manuscripts were intended to emphasize even more the connection between the DOL and the coming of Christ. Of course, the development of textual variants may also be caused by the descriptive nature of the texts in the immediate context of Revelation 16:15. It is possible that the variants (also) sought to bring the wording of Revelation 16:15 into line with the neighbouring verses.

Revelation 3:3 and 16:15

After the previous overview, we will now turn our attention to the similarities and differences between Revelation 3:3 and 16:15. The main similarities are: 1. The phrase *ὡς κλέπτης*. 2. The verb *γρηγορέω* (these two similarities are significant because these words are found only here in Revelation). 3. The coming of the thief is matched by the sudden appearance of the Son of Man. 4. Both contexts refer to the robe (*ἱμάτιον* Rev 3:4, 5, and 16:15). 5. In addition to *ὡς κλέπτης*, there are other

⁵⁴ BEALE 1999, 838.

synoptic allusions in both verses. Thus, one reads that the time of the coming cannot be known (Rev 3:3; cf. Mt 24:36; Mk 13:32–33; Lk 12:40). Revelation 16:15 has similarities with the beatitude in Luke 12:37.

This verse warns that unless the church awakens from its slumber, Christ's coming will come with the suddenness of a thief. Revelation 16:15 is an encouragement that while the satanic powers are gaining strength, Christ is assuring his people of his coming. There is also a difference in wording. In Revelation 3:3, ἤκω, in Revelation 16:15, ἔρχομαι marks the coming of Christ. This difference also confirms that Revelation 16:15 cannot be interpreted as an appendix to Revelation 3:3 but that the verse has its own *raison d'être*.

Summary

This paper examines the motif of the thief in Revelation 3:3 and 16:15. The verses are analysed in the light of other NT occurrences and possible OT parallels. With this in mind, the first part of the paper deals with the parable of the thief. The parable is found in Matthew 24:43–44 and Luke 12:39–40. While the main points of the parable are the same (e.g. οἰκοδοσπότης and κλέπτης, exhortation following the parable), some details are different (e.g. context).

In the case of Revelation, a closer examination of the thief motif has several advantages. First, it helps to resolve an exegetical problem in Revelation 3:3. Since the other occurrences of the thief motif refer to the coming of Christ or the DOL (Rev 16:14–15; cf. 1 Thess 5:2.4; 2 Pet 3:10), it is reasonable to assume that Revelation 3:3 also refers to end-time events. It is not claimed that every exegetical difficulty in Revelation can be answered on the basis of a motif, but seeing the case of the thief motif, this perspective cannot be neglected in further research.

Considering Revelation 16:15, an even stronger point is made. As indicated above, there are several competing theories about the composition of Revelation. A closer examination of the thief motif in Revelation 16:15 strengthens the fact that the passage was an integral part of the narrative. This argument places the burden of proof on those who suggest that the verse was inserted later. The claims made here are worthy

of consideration by those who study the composition of Revelation. In further research, it is also worth considering whether it is possible to make a similar argument for other verses, as we have done in the case of Revelation 16:15.

References:

- ATKINSON, Jordan (2020): Paul's Overlooked Allusion to Joel 2:9 in 1 Thessalonians 5:2. In: *Themelios*. 45, 1. 74–83.
- AUNE, David (1998a): *Revelation 1–5* (WBC 52a). Dallas, Word Books Publisher.
- (1998b): *Revelation 6–16* (WBC 52b). Dallas, Word Books Publisher.
- BAUCKHAM, Richard (1977): Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse. In: *New Testament Studies*. 23, 2. 162–176.
- (1983): Synoptic Parousia Parables Again. In: *New Testament Studies*. 29, 1. 129–132.
- BEALE, Gregory K. (1999): *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Eerdmans.
- (2013): Review of The Common Tradition behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse: An Oral Interpretive Tradition of OT Prophetic Material. In: *The Catholic Biblical Quarterly*. 75, 1. 169–170.
- CARROLL, John T. (2012): *Luke: A Commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville.
- CHARLES, Robert H. (1920): *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Vol. 1. Edinburgh, T. & T. Clark.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler (1985): *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Philadelphia, Fortress Press.
- GALLUSZ, László (2016): Synoptic Tradition in the Book of Revelation: The Influence of the Lukan Parables of the Watching Servant and the Thief (Luke 12:35–40). In: Shepherd, Thomas R. – Stefanović, Ranko (eds.), *Biblical Parables. Essays in Honor of Robert M. Johnston*. Berrien Springs, Andrews University. 140–154.
- GREEN, Joel B. (1997): *The Gospel of Luke* (NICNT series). Grand Rapids, Eerdmans.
- JAUHAINEN, Marko (2009): The Minor Prophets in Revelation. In: Menken, Maarten J. J. – Moyise, Steve (eds.): *Minor Prophets in the New Testament*. London, T & T Clark. 155–171.
- JEREMIAS, Joachim (1966): *Rediscovering the Parables*. New York, SCM Press.
- KOZMA, Zsolt (2002): *Jézus Krisztus példázatai*. Cluj-Napoca, Iránytű Alapítvány.
- LOHMEYER, Ernst (1926): *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- LUZ, Ulrich (2005): *Matthew 21–28* (Hermeneia series). Minneapolis, Fortress Press.

- PAUL, Ian (2018): *Revelation. An Introduction and Commentary*. Downers Grove, InterVarsity Press.
- PENLEY, Paul T. (2010): *The Common Tradition behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse. An Oral Interpretive Tradition of Old Testament Prophetic Material*. London, T. & T. Clark.
- ROLOFF, Jürgen (1993): *Revelation: A Continental Commentary*. Minneapolis, Fortress Press.
- SWETE, Henry Barclay (1911): *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*. London, Macmillan.
- TAKÁCS, Gyula (2000): *A Jelenések könyve*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairos.
- THOMAS, Robert L. (1996): The Comings of Christ in Revelation 2–3. In: *The Master's Seminary Journal*. 7, 2. 153–181.
- VANNI, Ugo (1993): The Apocalypse and the Gospel of Luke. In: O'Collins, G. – Marconi, G. (eds.): *Luke and Acts*. New York, Paulist Press. 9–25.
- VOS, Louis Arthur (1965): *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*. Kampen, J. H. Kok.
- WENHAM, David (1986): *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*. Sheffield, JSOT Press.

*Fabienne STEINER*¹:

Schriftexegese als Voraussetzung für Emil Brunners Dialogik anhand des Beispiels Jes 6,1–13

Abstract. Dialogics Using the Example of Isa 6,1–13

In my article, I would like to discuss Emil Brunner's early thoughts and statements, which he says in his sermons in Obstalden. These sermons are still unknown and unpublished. It is mostly claimed that Brunner entered in a dialectical phase because of his colleague in the Reformed Church, Karl Barth. It is true that they later had intense discussions about theses and antitheses in this dialectical process. Brunner, however, comes up with new dialectical thoughts, for example, on dialogics of "I and You" earlier than in his discussion with Barth and writes a sermon with the same title. On the example of Isa 6,1–13, I will discuss a few statements of Brunner from Obstalden. Back then, he already emphasized the personal correspondence between dialogics of God (You) and man (I).

Keywords: Isaiah, image of God, I and You, dialogics, dialectic

¹ PhD Studentin, Fakultät für Reformierte Theologie und Musik der Universität Babeş-Bolyai, Pfarrerin in der Schweiz, E-mail: fabiennesteiner@sunrise.ch



1. Einleitung

Im vorliegenden Artikel soll anhand des von mir ausgewählten Texts Jes 6,1–13 Emil Brunners frühester Gottes- und Offenbarungsbegriff teilweise anhand der bisher noch unbekanntesten Obstalder Predigten beschrieben werden.² Walter Hollenweger³ hinterlässt bei der Auflösung seiner Privatbibliothek als Forschungsgegenstand eine Kiste mit zehn grauen Ordnern mit den wohl einzigen und integralen Fotokopien aller Predigten von Emil Brunner vom Jahr 1915 (1. Kriegsjahr) bis 1924.⁴ Diese hat der Theologe vor rund 100 Jahren teilweise in Baden und Zürich (Neumünster, Enge unter anderem, 1915), teilweise in Winterthur–Wülflingen (1915–1916), hauptsächlich aber in Obstallden (1916–1924) gehalten. Es handelt sich um die bisher noch unpublizierten Handschriften und originalen Notizen, die auch in Schachteln verpackt im Staatsarchiv

² „Obstallden, das mittlere Dorf des Kerenzerberges, besteht aus verschiedenen Weilern. Die um 1300 erbaute Kirche ist eine der wenigen im Kanton, die weitgehend im ursprünglichen Zustand erhalten geblieben sind. Die teilweise wiederhergestellten Fresken stammen aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Auf der Mürtchenalp betrieb man im 17. Jahrhundert Eisen-, aber vor allem Kupfer- und Silberabbau. Der Bergbau wurde in den Jahren 1848 – 64 und 1916 – 20 wieder aufgenommen, Teile der Anlagen sind noch heute zu finden. 1882 bauten die Obstalder das Primarschulhaus; 1961 das Sekundarschulhaus, das seit 1973 Realschule ist. Obstallden ist ab 2011 der zentrale Schulstandort des Kerenzerberges. Auf dem Friedhof von Obstallden ist Prinz Rachid Osman begraben. Auf seiner Grabplatte steht: ‚Mitglied der türkischen Kaiserfamilie und letzter Vertreter des osmanischen Grossreichs.‘” – URL, <https://www.glarus-nord.ch/portraet/ortschaften/obstallden.html/2087>, 20.04.23.

³ „Prof. Dr. Walter J. Hollenweger wurde 1927 in Antwerpen geboren. Der gelernte Bankangestellte wurde vorerst Prediger in der Schweizerischen Pfingstmission. Um seine theologischen Kenntnisse zu vertiefen, studierte er als Werkstudent Theologie in Zürich und Basel, arbeitete darauf als wissenschaftlicher Assistent und promovierte 1965 (bei Emil Brunner) im Fach Theologie. Von 1965 bis 1971 war er Exekutivsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Genf und wurde dann zum Professor für Mission und Interkulturelle Theologie in Birmingham berufen, wo er bis 1989 wirkte. Hollenweger ist Verfasser des Friedensmahls sowie zahlreicher szenischer und narrativer Exegesen. Er gilt insbesondere als Kenner der weltweiten Pfingstbewegung und hat rund 20 Bücher verfasst.” – URL, <https://www.wjhollenweger.ch/>, 14.03.23.

⁴ „Als reformierter Pfarrer in Obstallden wirkte von 1916 bis 1924 der spätere Theologieprofessor Emil Brunner.” – URL, https://de.wikipedia.org/wiki/Obstallden_GL, 20.04.23.

des Kantons Zürich (StA) lagern.⁵ Das Archiv fördert mit seiner Erlaubnis des Zuganges nicht nur historische, sondern insbesondere auch theologische Forschung in der Schweiz.⁶ Eine ausführliche Exegese unterstreicht neue dialogische Gedanken zu „Ich und Du“.

2. Übersetzung Jes 6,1–13⁷

בְּשֵׁנַת־מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ ¹	Im Jahr des Todes des Königs Uzijahu (geschah es),
וַאֲרָאָה אֶת־אֲדֹנָי	da sah ich den Herrn,
יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא רָם וְנֹשֵׂא ⁸	sitzend auf einem hohen und erhabenen ⁸ Thron,
וְשׂוּלָיו מְלֵאִים אֶת־הַהֵיכָל:	und seine Säume erfüllten das Heiligtum.
שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמֶּעַל לוֹ ²	Feuerschlangen traten ⁹ heran über ihn,
שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאֶחָד	die je sechs Flügel hatten,
בְּשֵׁתִים יְכַסֶּה פָּנָיו	mit zweien bedeckten ¹⁰ sie ihr Angesicht,
וּבְשֵׁתִים יְכַסֶּה רַגְלָיו	mit zweien bedeckten ¹¹ sie ihre Beine,
וּבְשֵׁתִים יְעוֹפֶף:	und mit zweien flogen ¹² sie.
וַקְרָא זֶה אֶל־זֶה וַאֲמַר ³	Und eine rief der anderen ¹³ und sagte:
קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת	„Heilig, heilig, heilig (ist) der Herr der
קְדוֹשׁ	Heerscharen,

⁵ Kontakt: Staatsarchiv des Kantons Zürich, Winterthurerstrasse 170, 8057 Zürich.

⁶ Die theologische Forschung kann als Hauptanliegen von Brunner bezeichnet werden. – Vgl. dazu seine Schrift BRUNNER, „Glaube und Forschung“ (1943). Er stellt darauf bezogen die Sinnfrage, „von deren Beantwortung schlechterdings unsere ganze Zukunft abhängt [...]: Woher erhalten wir eine Sinndeutung der menschlichen Existenz [...]?“ – BRUNNER, Glaube und Forschung, 3–20, v.a. 12.

⁷ Die Textgrundlage bildet der hebräische Masoretentext der BHS.

⁸ Ni. part. m. sg. m.

⁹ Eigentlich Partizip präs. m. pl.

¹⁰ Pi. impf. 3. sg. m.

¹¹ Pi. impf. 3. sg. m.

¹² Po. impf. 3. sg. m.

¹³ Eine(r) (ein Seraph/ eine Feuerschlinge) rief de(m/r) anderen (Seraph/ Feuerschlinge).

מְלֵא כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: וַיִּנְעוּ אֲמוֹת הַסְּפִיּוֹת ⁴ מִקּוֹל הַקּוֹרֵא וְהַבַּיִת יִמְלֵא עָשָׁן: וַיֹּאמֶר אֲוִי־לִי ⁵ כִּי־נִדְמִיתִי כִּי אִישׁ טָמֵא שְׂפָתַיִם אֲנִי וּבְתוֹךְ עַם־טָמֵא שְׂפָתַיִם אֲנִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת־הַמֶּלֶךְ יְהוָה צָבָאוֹת רָאוּ עֵינָי: וַיִּעַף אֵלַי אֶחָד מִן־הַשָּׂרָפִים ⁶ וּבְיָדוֹ רֹצֵפָה בְּמִלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּנֶּעַ עַל־פִּי וַיֹּאמֶר ⁷ הִנֵּה נֹגַע זֶה עַל־שְׂפָתֶיךָ	die Fülle der ganzen Erde ist seine Ehre”. Und die Zapfen der Schwellen ¹⁴ zitterten wegen der Stimme des Rufenden, und das Haus füllte sich ¹⁵ (mit) Rauch. Und ich sprach: „Wehe mir, denn ich komme um ¹⁶ , denn ich bin ein Mensch (mit) unreinen Lippen ¹⁷ und inmitten eines Volkes (mit) unreinen Lippen bin ich wohnhaft, weil ich den König, den Herrn der Heerscharen (mit) meinen Augen ¹⁸ gesehen habe!” Und zu mir flog eine von den Feuerschlangen, und in ihrer Hand (war) ein glühender Stein ¹⁹ . Mit einer Zange ²⁰ hatte sie (diesen) vom Altar herabgenommen. Und sie berührte ²¹ (damit) meinen Mund und sagte: „Siehe, dieser hat deine Lippen berührt,
---	---

¹⁴ Die beiden Substantive im Plural bilden durch die Constructus-Verbindung eine Einheit und Können als Schwellenpfosten wiedergegeben werden. In die liegenden Steinschwellen, die sich unter der Tür befinden, ist ein Rundloch eingetieft, in dem die Stange steckt, an welcher das monumentale Türblatt hängt. Wegen Materialschwund, zum Beispiel verursacht durch Trockenheit, können die Türstangen in den Schwellen locker sitzen und bei Erschütterungen oder Lärm erzittern.

¹⁵ Ni. impf. 3. sg. m.

¹⁶ Ni. perf. 1. sg. m., wörtlich: Zum Verstummen gebracht werden.

¹⁷ Dual.

¹⁸ Dual.

¹⁹ Glühend gewordener Stein (Kohle) vom Altar.

²⁰ Eine aus zwei Eisenstangen zusammengesetzte doppelte Zange.

²¹ Hi. waw – impf. 3. sg. m.

וְכַסָּתָהּ עֲוֹנוֹתָיִךְ
 וְחַטָּאתֶיךָ תִּכְפֹּר:
 8 וְאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל אֲדֹנָי אֵמֹר
 אֶת־מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֶךְ־לָנוּ

9 וְאֵמֹר הִנְנִי שְׁלָחְנִי:
 9 וַיֹּאמֶר לֵךְ וְאָמַרְתָּ לָעָם הַזֶּה

שְׁמַעוּ שְׁמוּעַ וְאַל־תִּבְיִנוּ
 וּרְאוּ רְאוּ וְאַל־תִּדְעוּ

10 הַשִּׁמּוֹן לִב־הָעָם הַזֶּה
 וְאֶזְנֵי הַכֶּבֶד
 וְעֵינָיו הַשֶּׁעַר
 פֶּן־יִרְאֶה בְּעֵינָיו
 וּבְאָזְנוֹ יִשְׁמַע
 וּלְבָבוֹ יִבִּין וְשֵׁב וּרְפֵא לֹ:

11 וְאֵמֹר עַד־מָתַי אֲדֹנָי
 וַיֹּאמֶר עַד אֲשֶׁר אִם־שָׂאוּ
 עָרִים מֵאִין יוֹשֵׁב
 וּבָתִּים מֵאִין אָדָם
 וְהָאֲדָמָה תִּשָּׂאָה שְׁמָמָה:

dein Übel hat abgedreht
 und deine Sünde ist bedeckt worden²².”

Und ich hörte die Stimme des Herrn sagen(d):
 „Wen werde ich schicken, und wer wird für uns
 gehen?“

Und ich sagte: „Siehe (hier bin) ich, sende mich!“

Und er sprach: „Gehe!²³ Und du wirst diesem
 Volk sagen:

«Hört²⁴ ein Hören und ihr werdet nicht begreifen!
 und seht²⁵ ein Sehen und ihr werdet nicht
 erkennen!»

Verfette²⁶ das Herz dieses Volkes,
 mache seine Ohren taub²⁷,

und seine Augen blind²⁸!

so dass es mit seinen Augen nichts sieht,

und mit seinen Ohren nichts hört,

und²⁹ sein Herz (nicht) erkennt und umkehrt
 und Heilung findet für sich.”

Und ich sagte: „Bis wann, Herr?“

Und er sprach: „Bis dann, wenn

die Städte verwüstet sind (und) ohne Einwohner,

und (wenn) die Häuser ohne Menschen (sind),

und (wenn) die Ackererde als Wüste verwüstet
 werden wird.”

²² Pu. impf. 3. sg. f., wörtlich: wird bedeckt werden.

²³ Q. imp. sg. m.

²⁴ Q. imp. pl. m./ Q. impf. 2. pl. m.

²⁵ Q. imp. pl. m./ Q. impf. 2. pl. m.

²⁶ Hi. imp. sg. m.

²⁷ Hi. imp. sg. m.

²⁸ Hi. imp. Sg. m.

²⁹ Mögliche Ergänzung: dass nicht.

וְרַחֵק יְהוָה אֶת־הָאָדָם ¹²	Und der HERR wird den Menschen entfernen ³⁰ ,
וְרַבָּה הָעֲזוּבָה	und die Verlassenheit inmitten des Landes
בְּקֶרֶב הָאָרֶץ:	wird zunehmen,
וְעוֹד בָּהּ עֵשְׂרִיָּה ¹³	und (wenn) noch ein Zehntel darin (sein wird),
וְשָׁבָה וְהִיְתָה לְבַעַר	wird es (schon) wieder zum Vertilgen ³¹ da sein,
כְּאַלְנָה וְכַאֲלוֹן	wie eine Terebinthe und eine Eiche,
אֲשֶׁר בְּשִׁלְכָתָּהּ ³² מִצָּבֶת בָּם	von denen beim (aufs Feuer) werfen ein Stumpf ³³
זֶרַע קֹדֶשׁ מִצָּבֶתָּהּ:	unter ihnen bleibt – heiliger Same ist ihr Stumpf. ³⁴

3. Exegetische Analyse

3.1. Textkritik

Textkritisch ist eine Variante in V13 zu prüfen: V13b fehlt in LXX und wirkt als nachträgliche Ergänzung und späterer Zusatz. Konkret wurde er wohl zur Erklärung des unverständlichen Wortes „Mazzebe“³⁵ aus V13a, das nicht allgemein als Stumpf bekannt war, später hinzugefügt. Im Zusammenhang mit Eiche und Terebinthe kann es sich in dieser Textstelle nur um den noch übriggebliebenen Baumstrunk handeln, der bei der Brandrodung im Zusammenhang mit einer Belagerung übrigbleibt. Dieser Zusatz V13b lässt sich als nachexilisch bestimmen, d.h. als eine spätere Glosse, die auch in der Handschrift, die der griechischen Übersetzung aus dem 3. Jh. zugrunde liegt, noch fehlt.³⁶ V1–13a können textkritisch (und literarkritisch) als Einheit bestimmt werden.

³⁰ Pi. waw – perf. 3. sg. m.

³¹ Im Wort steckt eventuell auch die Bedeutung Brandrodung.

³² Variante: מוּשְׁלָכָתָּהּ.

³³ Wörtlich: eine „מוּצָבֶתָּהּ“ (Obelisk).

³⁴ (Ellipse).

³⁵ In semitischer Sprache bedeutet „Mazzebe“ meist einen aufgestellten Gegenstand, ja eventuell einen Stein.

³⁶ Die textkritische Abweichung מִמִּצָּבֶתָּהּ / מִמִּצָּבֶתָּהּ: unterstreicht die Unsicherheit im Umgang mit dem Ausdruck.

3.2. Literarkritik

Obwohl der Text keine Überinterpretation erfahren soll, zumal die erzählte Zeit nicht mit der Zeit des Erzählers, und diese nicht mit der Zeit der Niederschrift übereinstimmen muss, können einzelne Textelemente parallel zur geschichtlichen Situation angesehen werden. In V11 ist wohl eine andere Verwüstung des Landes (Entvölkerung, Versteppung)³⁷ vorzusetzen als in V12 (Deportation, Verlassenheit des Landes, Abbrennen der Bäume und Dezimierung der Bevölkerung)³⁸. In V12 weist die Aussage, dass „der Herr den Menschen entfernen wird“ auf eine Deportation hin,³⁹ was für die syrische Bedrohung, wie wir sie in V11 antreffen, noch nicht gilt.⁴⁰ Aufgrund von diesen Beobachtungen stelle ich die Integrität von Jes 6,1–13a zunächst in Frage.⁴¹

*V1–11*⁴²

V1–11 akzeptiere ich weitgehend als literarkritische Einheit ähnlich wie Thomas Wagner V1–11 als primär und V12–13a.b als sekundär bestimmt.⁴³ Uwe Becker hält jedoch nur V1–4.5a* und V6–8 für ursprünglich.⁴⁴ Trotzdem nehme ich die literarkritische Einheit dieser Passage an.

*V12–13a*⁴⁵

Die Abgrenzung von V12–13a gegenüber dem restlichen Text muss literarkritisch geprüft werden. Daher stellt sich die Frage nach der Aufnahme dieser Passagen in die Niederschrift im Rahmen der Denkschrift, der wohl eine noch instabile, mündliche Überlieferung vorausgeht. Meines Erachtens trifft zu, dass eine gewisse Differenz in V1–

³⁷ Dieses Gericht droht 732 v. Chr. durch die syrisch–ephraimitische Koalition.

³⁸ Dieses Gericht droht 701 v. Chr. durch das assyrische Heer. Das assyrische Heer brennt Bäume ab und beabsichtigt, die Menschen aus dem Land wegzuführen.

³⁹ Eher auf jene Deportation von 722 (oder noch eher auf die vom Jahr 701 zu befürchtende) als auf diejenige von 587/6 v. Chr.

⁴⁰ Willem Beuken prüft als Varianten die Deportationen von 722, 701 und 586 v. Chr. – Vgl. BEUKEN, Jesaja, 164.

⁴¹ Anders Beuken, der die Einheitlichkeit der Verse 1–13a postuliert. – BEUKEN, Jesaja, 162.

⁴² An dieser Stelle ist wohl der syrisch–ephraimitische Krieg als geschichtlicher Hintergrund vorausgesetzt.

⁴³ WAGNER, Gottes Herrschaft, 119.

⁴⁴ KÖCKERT, Problem, 114.

⁴⁵ An dieser Stelle ist wohl die Sargon–Belagerung als geschichtlicher Hintergrund vorausgesetzt.

11 und V12–13a aufgrund eines geschichtlichen und sachlichen Abstandes zur mündlichen Überlieferung entstanden ist.⁴⁶ Trotz gewisser Auffälligkeiten lässt sich der Text schliesslich ohne V13b weitgehend als sprachlich und inhaltlich kohärent lesen.⁴⁷

3.3. *Formgeschichte*

Formal erweist sich der Textabschnitt eindeutig als prosaischer, erzählender Text. Auffällig ist die Erzählform mit Jesaja als Ich–Erzähler. Allerdings weisen die Dialoge ab V5 auch typische Merkmale der prophetischen Poesie wie Reime,⁴⁸ Parallelismus membrorum,⁴⁹ Metrik⁵⁰ und ebenfalls der Dramatik⁵¹ auf. Infolge dessen kommen verschiedene Gattungen in Frage. Willem Beuken bestimmt für Jes 6* die Gattung der „autobiographischen Erzählung“,⁵² wobei hier sicher auch die Gottes–begegnung, die Sendung als Inauguralhandlung sowie der Auftrag eine Rolle spielen.⁵³ Weil viele Motive ätiologisch und legendarisch sind, kann man Jes 6* meines Erachtens auch innerhalb der Personenlegende verorten, und damit eine Legende mit prophetischen und priesterlichen Zügen beschreiben. Odil Steck postuliert an dieser Stelle eine neue Gattung: Die „Vergabe eines ausserordentlichen Auftrages in der himmlischen Thronversammlung.“⁵⁴ Unter diese besondere Gattung fallen auch die Texte in Sach 1,7–9, Hi 1,6–12; 1. Kö 22. Des Weiteren spricht Odil Steck von einer unselbständigen Gattung, die nur mit Jes 7–8 zusammen interpretiert werden kann.⁵⁵ Diese lässt sich also nicht eindeutig bestimmen, was wohl mit der urtümlichen Form des Textes zusammenhängt. Um den Sitz im Leben zu bestimmen kann für den schriftlich

⁴⁶ Vgl. STECK, Wahrnehmungen, 149–170.

⁴⁷ Mit WAGNER, Herrschaft, 119. Die Kontroverse dreht sich um den sogenannten Sprachbeweis. Es geht dabei um die Frage, ob Texte aufgrund des blossen Vorkommens bestimmter Worte sicher zu datieren sind.

⁴⁸ In V5: Zweimal kommt die Aussage „unreine Lippen – ich“ vor.

⁴⁹ In V9b: Hören hören/ Sehen sehen; V10: Herz verfettet/ Ohren taub/ Augen blind.

⁵⁰ In V9b: Zweimal je drei Hebungen.

⁵¹ In V11: „Bis wann, Herr?“ – „Bis dann, wenn ...“.

⁵² BEUKEN, Jesaja, 163.

⁵³ Vgl. BEUKEN, Jesaja, 163 und 176.

⁵⁴ STECK, Wahrnehmungen, 153.

⁵⁵ STECK, Wahrnehmungen, 165.

verfassten Text von der Denkschrift Jes 6–8 ausgegangen werden, die wohl wegen der Aufzeichnungsnotizen eine schriftliche Form zuhänden von priesterlichen und prophetischen Schriftkundigen angenommen hat.⁵⁶ Erich Bosshard stellt die Frage: „Sind hier bereits Tradenten am Werk?“⁵⁷ und postuliert deshalb die Ablösung Jesajas durch ein Tradentenmilieu. Dieser Vorgang wird meist in die vorexilische Zeit datiert.⁵⁸ Eine Datierung in die exilische Zeit wird möglich, wenn man Texte wie die Heilsworte Jes 7,3–9; 8,1–4; 17,1–3; 28,1–4 als echt, aber gleichzeitig auch als blosse Reste der im Alten Orient angesiedelten assyrischen Gelegenheits- und Heilspropheten interpretiert, und diese mit religiösen Bedürfnissen der Exilszeit in Verbindung bringt. Wenn die schriftliche Textform Jes 6* bei Predigten im Tempelbezirk verlesen wird, oder wenn die schriftlichen Jesajatexte stumm die Jahrhunderte überdauern, so resultiert ein gänzlich anderer Sitz im Leben, als wenn eine lebendige schriftprophetische Traditionsbildung, zu der Jesaja selbst gehört, angenommen wird. Die vorexilische Unheilsprophetie hat jedoch auch ihre Berechtigung.⁵⁹

3.4. *Traditionsgeschichte*

Der Text setzt durch seine Motivik (Thron, Seraphen, Heerscharen usw.) „ein ganzes System von Symbolen und Vorstellungen zwingend bereits voraus“:⁶⁰ 1. Die Mazzebe. „Alttestamentliche Texte erwähnen für die Königszeit häufig die Existenz von Masseben. Archäologisch sind sie in Kultbauten in Arad [...] sowie [...] Lachisch nachgewiesen. Ab Mitte des 8. Jh.s gibt es nach unserem derzeitigen Wissensstand in Kultstätten keinen Nachweis mehr für Masseben.“⁶¹ 2. Die Zions-Tradition, d.h. die Tradition vom Heiligtum oder die Tradition von der Heiligkeit Gottes: Die Wurzel

⁵⁶ KRATZ, Das Neue, 1–22. Auf Seite 10 weist er einen genuinen Zusammenhang zwischen Unheilsbotschaft und Schriftlichkeit nach, die Grund und Form füreinander darstellen.

⁵⁷ BOSSHARD, Rezeptionen, 241.

⁵⁸ Er datiert die Assur-Redaktion in die Josiazeit um 622 v. Chr., die Assur/ Babel-Redaktion in die Zeit nach 562 v. Chr. und die Babel-Redaktion in die Zeit kurz vor 539 v. Chr. Für die Babel-Redaktion konstatiert er eine Annäherung an das dtrGW. – Vgl. BOSSHARD, Rezeptionen, 223–470.

⁵⁹ Vgl. die Mahnung des Propheten im Lachisch-Ostrakon, sich zu hüten.

⁶⁰ Mit BARTHEL, Prophetenwort, 96.

⁶¹ ZWICKEL, Tempelkult, 283.

שֶׁקֶד gehört zum Fundament der Zionstradition und der jesajanischen Verkündigung. 3. Die Vorstellung, Gott in einem Tempel wie einem König zu begegnen, der auf seinem Thron umgeben von himmlischen Heerscharen sitzt, ist in der biblischen und altorientalischen Textwelt weit verbreitet. Für Israel ist der Tempel spezifisch das Haus, das auf dem Berg Zion steht und in dem Gott wohnt. 4. Serafen sind menschen- oder schlangenförmige „Schutzwesen“ mit Flügeln.⁶² Speziell ist hier in unserem Text die Dreizahl: Drei Flügelpaare werden erwähnt und dreimal wird auch das Wort „heilig“ gesprochen!⁶³ Traditionsgeschichtlich relevant scheinen hier auch das Ritual der Mundreinigung im Sinn des Reinwerdens von Übel (אָיִן) und Sünden (חַטָּא).⁶⁴ Der Prophet wird vom Übel und von allem Bösen gereinigt.

3.5. *Redaktionsgeschichte*

Noch mehr als die Echtheit des abgegrenzten Grundtextes bleibt der Zeitpunkt der Einfügung ins Jesajabuch und damit die Niederschrift in der Forschung umstritten.⁶⁵ Anders als bei vielen anderen Texten haben hier spätere redaktionsgeschichtliche Phasen die Textgestalt wohl aber nicht mehr beeinflusst.⁶⁶ Der Vorgang der Niederschrift ist meines Erachtens früh, ca. Ende des 8. Jh. v. Chr., zu verorten.

3.6. *Historischer Ort*

Eine mündliche Textfassung, die es einst gegeben hat, ist hinter der schriftlichen Fassung, die wir heute haben, kaum mehr zu erkennen. Die Botschaft des Gotteszorns kann als „Spielart der altorientalischen Prophetie“ mit starken Verbindungen zur davidischen Dynastie erklärt werden.⁶⁷ Scheinbar ist die Vision vorexilisch und als

⁶² Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 100.

⁶³ Auch der Prophet hat drei Kinder mit bedeutungsvollen Namen etc.

⁶⁴ Vgl. BEUKEN, Jesaja, 166.

⁶⁵ Hingegen ist die spätere Herzensbekehrung V6b wohl sekundär; mit – WAGNER, Herrschaft, 260–261.

⁶⁶ „Ein Grundtext von Jes 6–8 – etwa Jes 6,1–11 [...] zeichnet sich durch Sachnähe zu den im Blick befindlichen Ereignissen aus, ohne dass Transparenz, Verweise o.ä. auf spätere Ereignisse (etwa auf 587/6 v. Chr.) zu beobachten wären.“ – BOSSHARD, Rezeptionen, 251.

⁶⁷ BECKER, Jesaja, 287.

Verfasser des Textes Jesaja ben-Amoṣ ca. 760–701 v. Chr. selber anzunehmen. Jesaja stammt aus einer gebildeten Familie mit Zugang zum Königshaus. Die Wortwahl des Textes und die aufgenommene Tradition, die im Text sichtbar wird, weisen darauf hin. Wer der historische Jesaja allerdings zu seiner Lebzeit war, ist in der Forschung umstritten.⁶⁸ Diskutiert wird „Jesaja als Kündler von Untergang und Heil“,⁶⁹ „Jesaja als Mahner zur Umkehr“,⁷⁰ „Jesaja als Kündler unabwendbaren Gerichts“⁷¹ oder „Jesaja als ursprünglicher Hof- und Heilsprophet“⁷². Die individuelle Gestalt des historischen Jesaja ist deutlich hinter den „echten“ Texten erkennbar, da sich „die jesajanischen Teile in der Regel sowohl durch die Präzision der Sprache, die Treffsicherheit der Metaphern und Bilder, und erst recht durch das theologische Gewicht ihrer Botschaft deutlich von sekundären Partien abhebt.“⁷³

4. Theologische Interpretation

4.1. Beschreibung des Gottesbegriffs

Emil Brunner formuliert in seiner langjährigen Obstdalener Predigtstätigkeit die Kernthese: „Gott [...] die verborgenste, heimlichste, unerschütterlichste Kraft, [...] Gott, der durch die Bibel zu uns spricht (gilt es zu) erkennen“,⁷⁴ und betont damit die personale Korrespondenz zwischen Gott (Du) und dem Menschen (Ich). Zu diesem Thema hält er eine Predigt mit dem Titel „Ich und Du.“⁷⁵ In seiner Dissertation ist von einem Welt schöpfer noch nicht die Rede, sondern nur von einem Gott–Weltverhältnis.⁷⁶

⁶⁸ Vgl. KÖCKERT, Problem, 107–111.

⁶⁹ Ebda, 107.

⁷⁰ Ebda, 109.

⁷¹ Ebda, 110.

⁷² Ebda, 111.

⁷³ BECKER, Jesaja, 93.

⁷⁴ Diese Aussage macht Brunner am 28.01.1917 in Obstdalen. – BRUNNER, Predigten, 18.

⁷⁵ Vgl. BRUNNER, Predigten, 1.8.1915.

⁷⁶ Vgl. BRUNNER, Symbolische, 65. Zum Thema Gott–Weltverhältnis – vgl. EPPLE, Weltverhältnis, 209–234.

Eine dahingehende Entwicklung lässt sich aber in seiner Predigtstätigkeit entdecken.⁷⁷ In früher Phase beschreibt er bereits einen relationalen, nicht mehr nur ontologischen (metaphysischen) Gottesbegriff.⁷⁸ Diesem Gott, dem alle Dinge möglich sind,⁷⁹ kann symbolisch mit der Atemluft verglichen werden.⁸⁰ Ein dynamischer, persönlicher Gott des vorköniglichen Israel ist auch der Auftraggeber der südisraelischen, jesajanischen Prophetie. Auf die Tradition des Tempels weisen in Jes 6,1–13 die Wörter „Thron, Halle, Torschwelle“, sowie der Altar und die Unterscheidung rein, unrein hin. Gottes Präsenz wird im Text als vom Tempel an aufwärts bis in den Himmel beschrieben. Ihn zu sehen führt zum Verderben, und seine Heiligkeit bewirkt beim Menschen das Gericht.⁸¹ Emil Brunner legt passend dazu aus: „Hier geschieht nun jener unbegreifliche

⁷⁷ Vgl. BRUNNER, Predigten, 23.7.1916, 13. „Das ist's liebe Freunde, wir haben vor lauter Gerede über Gottes Fügungen und Ratschlüsse, die in allem was geschah, nämlich ganz den lebendigen Gott vergessen. Den Gott, der nicht bloss früher einmal ein Uhrwerk aufgezogen hat und das jetzt abschnurren lässt und allem mit verschränkten Armen zusieht, sondern den Schöpfergott, der durch die Jahr(hunderte)millionen hindurch eine Welt geschaffen hat, (wo es ja) immer Neues (gibt). Diese Welt Gottes ist nicht wie eine armselige Kinderfarbensachtel, in der nun einmal bloss eine bestimmte Zahl von Farben drin ist, und womit man mit aller Mischkunst nicht alle Farbtöne herausbringt, sondern es kommen immer neue Farben hinein. Es gab die Zeit, da war kein Leben in der Welt, dann ist das Leben gekommen als ein grosses Werden. Es gab eine Zeit, da gab's keinen Menschen mit Verstand auf Erden, da war die Welt sozusagen blind, bis sie sehend wurde durch den Menschengestalt, und wieder gab es eine Zeit, da war keine Liebe in der Welt, auch sie kam als ein grosses Wunder. Auch Jesus und das was er gebracht hat, bedeutet einen solchen Durchbruch von etwas Neuem in die Welt hinein.“ – BRUNNER, Predigten, 22.10.1916, 10–11.

⁷⁸ Derjenige Welterschöpfergott, der Adam und Eva ins Paradies setzt, und ihnen das schönste Leben im Überfluss schenkt, ist auch derjenige, der beide aus dem Paradies vertreibt, und damit Mühseligkeiten verursacht. Trotzdem bleibt dieser ein Personengott, der den Menschen liebt, und ihm ein Leben lang nachgeht. – Vgl. BRUNNER, Predigten, 13.1.1918, 10

⁷⁹ Mk 10,27. – Vgl. BRUNNER, Predigten, 28.01.1917, 18.

⁸⁰ Gott als Person ist für uns wirklich so wichtig „wie die Luft, die wir atmen.“ – BRUNNER, Predigt im Neumünster, 18.4.1915, 6.

⁸¹ „Kam Moses, so war er zu hart, kam Elias, so war er zu einseitig, kam Jesaja, so war er zu kühn, kam Jeremia, so war er zu unpatriotisch, Johannes zu ernst, Jesus zu mild, das Volk wurde mit allen fertig und wird auch heute mit allem fertig, was von Gott her zu ihm kommt, (wer alles herausreissen will aus seinem Sumpf des Mammondienstes und der Nichtigkeiten zu einem wahren Leben) überall Flucht vor Gott, und alle sind geschäftig, gute Gründe dafür

Wechsel oder Tausch. Das menschliche Ich wird von seinem Thron heruntergeholt, und Gott selbst setzt sich auf den Thron im Menschen. Das herrschende Ich wird «entsetzt» durch den herrschenden Gottesgeist.⁸² Gottes Herrlichkeit erscheint jesajanisch mit dem himmlischen Hofstaat, mit den sich neben ihm befindenden Serafim,⁸³ die den traditionellen Heiligruf aussprechen in V3.

4.2. Beschreibung des Offenbarungsbegriffs

Bei unserem Text handelt es sich um eine Offenbarung Gottes (Du) an einen Menschen (Ich). Emil Brunner bestimmt die Begegnung zwischen Gott und dem Menschen als unverzichtbare Grundlage der Erkenntnis Gottes überhaupt,⁸⁴ und begründet damit vor Ferdinand Ebner und Martin Buber die Dialogik.⁸⁵ Was die Zürcher Bibel in Jes 8,16 mit Offenbarung übersetzt תְּעִידָהּ / תְּוֹרָהּ meint aber wohl noch eher eine Bezeugung oder eine Unterweisung. Sie möchte einen Sachverhalt bezeugen, über einen jetzigen oder noch in der Zukunft liegenden Zustand reden, und durch ihre Botschaft Anweisungen zu möglichen Veränderungen wie Busse und Bekehrung geben. Gott zeigt sich als Stimme in der Natur wie beispielsweise bei Mose, der Gottes Stimme am Sinai vernimmt,⁸⁶ oder als Vision, wie Jesaja ihn sieht. Der Mensch Jesaja wird „in seiner Existenz erschüttert“,⁸⁷ formuliert einen dazu passenden Weheruf in V5 und wird

geltend zu machen. Der eine kann nicht an (diese Dinge) Gott glauben: Ich bin zu gebildet, zu modern, zu wissenschaftlich, und merkt nicht, wie er gerade damit zeigt, wie dürftig und löchrig seine Bildung ist.“ – BRUNNER, Predigten, 19.11.1916, 8.

⁸² BRUNNER, Wahrheit, 73.

⁸³ An dieser Stelle wird der Serafim anstatt der Cherubim genannt.

⁸⁴ „Weil die Reichen, die Pfarrer, die Millionen Kirchenleute und Sektenleute nicht mehr den lebendigen Gott kannten, sondern sich ihren eigenen friedlichen Kirchengott zuweggezimmert hatten und anbeteten, weil sie nichts mehr wussten davon, dass Gott nicht ein Gott ist für das Jenseits, sondern für das Diesseits, dass er in dieser Welt gelten und seinen Willen durchsetzen will, (weil sie Gott nicht kannten) darum konnten sie so gottlos sein zu behaupten, dass auf Erden nichts als Gottes Wille geschehe.“ – BRUNNER, Predigten, 13–14.

⁸⁵ Ferdinand Ebner beschreibt das Thema Ich und Du erstmals am 14.8.1920. – HÖRMANN, Ferdinand Ebner, S. 38–40.

⁸⁶ Mit – BRUNNER, Predigten, 28.1.1917, 9–10.

⁸⁷ Mit – BARTHEL, Prophetenwort, 97.

durch die Vision als Prophet und Unheilsverkünder legitimiert.⁸⁸ Ähnlich wie dem israelitischen Priestertum muss er sich dann zuerst reinigen lassen. Die Mundreinigung durch den Glühstein ist es, die den Propheten in den Status kultischer (!) Reinheit versetzt, um ihn zum Dienst zu befähigen.⁸⁹ Die Prophetenworte, die anschliessend aus seinem Mund hervorgehen, erhalten eine spezielle Qualität: Auf die Worte Jesajas soll das Volk hören.⁹⁰ Mit der Verschriftlichung solcher Botschaften bekommt die alttestamentliche Gelegenheitsprophetie etwas Bleibendes, Dauerhaftes und Grundsätzliches. Alttestamentliche Schriften reden auch in heutiger Zeit, weil Offenbarung Gottes ständig als konkrete Glaubenserfahrung geschieht,⁹¹ die den Erfahrenden prägt.⁹² Gottes Offenbarung geschieht einerseits vorläufig in der Welt des Alten Testaments, andererseits endgültig durch seinen Sohn Jesus Christus im Neuen Testament.⁹³ Gott teilt sich dem Menschen durch Wort oder Schrift auf verständliche Art und Weise mit,⁹⁴ wodurch das Bewusstsein einer Gotteskindschaft, das heisst eine Beziehung vom Ich zum Du, entsteht.⁹⁵

⁸⁸ Jesaja selber wird allerdings dadurch nicht zur Heldenfigur. Indem ihm Gott seinen Willen offenbart, erhält er wohl eine prophetische Funktion, jedoch ohne eigene Vorteile. Ihm obliegt es, selbstlos das Heil Israels zu sichern oder wieder herzustellen, wo es durch schuldiges Vergehen gegen Gott eingeschränkt war. – Vgl. BECKER, Jesaja, 178.

⁸⁹ BECKER, Jesaja, 72. – Vgl. Ps 24,3–6 und 51,13–15.

⁹⁰ Mit – BARTHEL, Prophetenwort, 105.

⁹¹ Entscheidend bleibt die eigene Erfahrung, die ein Gläubiger mit der Person Gottes macht, und keine vertrocknete Lehre, die sich nur theoretisch bewährt. – Vgl. BRUNNER, Missionspredigt, 28.11.1915, 11.

⁹² BRUNNER, Missionspredigt, 28.11.1915, 5. Falls Bibel und Katechismus nur Reliquien aus der Vergangenheit sind, dürfen die Gläubigen heute keine Hoffnung mehr haben. – Vgl. Ebda, 8–9.

⁹³ BRUNNER, Predigten, 1.1.1924, 6. Wichtig erscheint die Erkenntnis des wahren Gottes neben anderen (gemeint unwesentlichen) Gottheiten, der sich in seinem Sohn Jesus Christus offenbart und geopfert hat. – Vgl. BRUNNER, Unser Glaube, 96

⁹⁴ „Es sind gar nicht unbedingt die grössten Weltereignisse, die uns Gott offenbaren, sondern gerade in den kleinen Dingen des Alltags ist Gott gegenwärtig und möchte uns begegnen.“ – BRUNNER, Predigten, 28.5.1916, 15.

⁹⁵ BRUNNER, Wahrheit, 73.

5. Zusammenfassendes Fazit

Wie eine Gottesbegegnung durch Offenbarung möglich wird, das zeigt Jes 6 exemplarisch. Dass Jesaja (Ich) einen Zugang zu Gott (Du) und zu seiner Wohnstätte hat, und als Mensch und Prophet ins Geschehen im Thronrat Gottes einbezogen wird, ist einzigartig. Seine Wirksamkeit, die durch schuldiges Vergehen gegen Gott eingeschränkt war,⁹⁶ wird auf göttliche Art und Weise entsündigt. Die Gerichtsprophetie, die zur Verkündigung des Jesaja gehört, steht sowohl mit dem Kreuz Jesu als auch mit heutigen religiösen Bedürfnissen im Einklang. Emil Brunner beschreibt diese Grundsätzlichkeit eines neuen theologischen Ansatzes erstmals und begründet damit 1915 bereits die Dialogik. Zu diesem Thema hält er eine Predigt mit dem Titel „Ich und Du“.⁹⁷ Später lässt sich seine Gedankenentwicklung dahingehend feststellen, dass er sagt: „Jedes Wort, das Gott durch einen seiner Gottesmänner in die Welt hineingeredet hat, ist wie ein neuer Stern, den Gott am Himmel aufleuchten lässt, der leuchtet jetzt nicht bloss dem Elia oder Jesaja oder Paulus oder Zwingli, der leuchtet jetzt einfach für alle, denn das ist das Wunderbare an den Worten Gottes: Sie sind immer für einen da, es gibt keine privaten Gottesworte, wie es überhaupt keine privaten Gottessachen, keine privaten Gottespläne gibt, Gott ist immer für alle“.⁹⁸ In seinen Predigten äussert er erstmals Gedanken, die hernach für die gesamte Epoche der dialektischen Theologie massgebend sind. Jes 6 kann deshalb als Grundtext der dialektischen Theologie Emil Brunners gelten. Sein theologischer Ansatz und seine Auslegung von Predigttexten in Obstdalen zeigen ihre fundamentalen Auswirkungen bis in die Gegenwart.

Literaturverzeichnis:

- BARTHEL, Jörg (1997): *Prophetenwort und Geschichte: Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- BECKER, Uwe (1997): *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- BEUCKEN, Willem (2003): *Jesaja 1–12*. Freiburg i.Br., Herder.

⁹⁶ Vgl. BECKER, Jesaja, 178.

⁹⁷ BRUNNER, Predigten, 1.8.1915.

⁹⁸ BRUNNER, Predigten, 30.12.1917, 12.

- BOSSHARD, Erich (1997): *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch: Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*. Freiburg, Herder.
- BRUNNER, Emil (1914): *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis: Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens*. Tübingen, Druck von K. Laupp.
- (1915a): *Missionspredigt*. Leimbach. unpubliziert.
- (1915b): *Predigt im Neumünster*. Zürich. unpubliziert.
- (1916–1924): *Predigten in Obstalden (1916–1924)*. Zürich Staatsarchiv [StA]. WI 55, 63–71.115. Obstalden. unpubliziert.
- (1938): *Wahrheit als Begegnung*. Berlin, Furche.
- (1943): Glaube und Forschung: Festrede des Rektors Emil Brunner, gehalten an der 110. Stiftungsfeier der Universität Zürich am 29. April 1943, In: *Jahresbericht der Universität Zürich*.
- (1983): *Unser Glaube*. Zürich, Theologischer Verlag.
- EPPLÉ, Dominique F. (2022): Arbeit als Weltverhältnis. Annäherungen an Finks Grundphänomen der Arbeit, In: Fink, Eugen – Nielsen, Cathrin (et al.) (hg.): *Annäherungen Approaches Rapprochements, Phainomena*. 31. 122–123. 209–234.
- HÖRMANN, Richard (hg.) (2001): *Ferdinand Ebner: Muhlauer Tagebuch 23.7.–28.8.1920*. Austria, Böhlau.
- KÖCKERT, Matthias (et al.) (2003): Das Problem des „historischen“ Jesaja, In: Fischer, Irmtraud (et al.) (hg.): *Prophetie in Israel: Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*. Münster, ATM 11. S. 105–116.
- KRATZ, Reinhard G. (2003): Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments, In: Fischer, Irmtraud (et al.) (hg.): *Prophetie in Israel: Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*. Münster, ATM 11. S. 1–22.
- STECK, Odil H. (1982): *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament: Gesammelte Studien*. München, Chr. Kaiser.
- WAGNER, Thomas (2006): *Gottes Herrschaft: Eine Analyse [sic!] der Denkschrift (Jes 6,1–9,6)*. Leiden (et al.), E. J. Brill.
- ZWICKEL, Wolfgang (1994): *Der Tempelkult in Kanaan und Israel: Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- *** https://de.wikipedia.org/wiki/Obstalden_GL (20.04.2023.).
- *** <https://www.glarus-nord.ch/portraet/ortschaften/obstalden.html/2087> (20.04.2023.).
- *** <https://www.wjhollenweger.ch/> (14.03.2023.).

LÉSZAI Lehel¹:

Kultúrák és lelkeségek törésvonalán

Abstract. At the Crossroads of Cultures and Spiritualities

In the Gospel of John, Chapter 4, we read of a peculiar encounter. A Samaritan woman meets a Jewish rabbi at a rather unusual time of the day at a well. It is a difficult task to have a clear picture of who the Samaritans were exactly, but we may assume three theories about them. The first approach is connected to the view of how the Samaritans perceive themselves. They see themselves as the true Israel and everyone else as heretics. Their own Torah inherited from Moses is the genuine one, and the others have just falsified it. The second approach belongs to the Judeans. They regard as valid what we can read in the Jewish Old Testament, in the Second Book of Kings, Chapter 17, verses 24–41. According to this view, the Samaritans' origin can be traced back to the Mesopotamian immigrants. Some Israelites mixed with pagans. After their return from the Babylonian captivity, the Jews refused to rebuild the Temple together with the Samaritans. This led to the building of a new temple by the Samaritans, and hence tensions arose between Jews and Samaritans. The third view can be called the scientific approach. According to this, there was no disruption in the 5th century BC between Samaritans and Jews. Assyrians settled the Samaritans. The Jews looked at them with suspicion because of their ethnic and mainly religious background. The actual drifting apart became obvious in the 2nd century BC and after their temple was destroyed. The Samaritans

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



worked on their own Pentateuch and had their own priesthood, and these facts became a fundamental difference between them. Since then, the Jews have regarded Samaritans as pagans and as their enemies.

In John 4, at the beginning, the woman sees in the man a traditional enemy, but her attitude slowly changes. She is not sure if her conversational partner is greater than Jacob, who was their highly esteemed predecessor. At a certain point of their discussion, the unnamed woman calls the rabbi “Sir” and regards him as a prophet. The woman has strong doubts about Jesus being the Christ to come and whom the Samaritans have been expecting. At the end of this conversation, the woman changes her attitude, speaks without hindrance about the young rabbi, and recognizes with her fellow villagers that this is the long-expected Saviour. The woman’s openness is remarkable, who is not stuck with her predefined ideas but is ready to listen carefully to the man whom at first she identified as her enemy. In this Gospel, we can read many stories. One of them is Nicodemus, who is not entirely sure about what Jesus asks of him. Jesus’s disciples are often perplexed and confused when their Master speaks to them. Here we can read of a woman who understands Jesus and recognizes Christ in him. She does not merely believe in Jesus but becomes a missionary among her fellow Samaritans. There is a huge difference between them at the beginning, but they slowly start to approach each other, and the woman is converted in the end. Her life is helped and influenced dramatically and existentially by the patience and understanding of Jesus.

Keywords: Samaritan, Jew, Jesus, well, Gerizim

János evangéliuma több személyes találkozásról szóló történetet is elmesél. A találkozás előtt, melyet vizsgálunk, János lejegyzí a papok és levíták, valamint Keresztelő János közötti találkozást (Jn 1,19–28). Azután Jézus találkozik Keresztelő Jánossal (1,29–34), majd János tanítványai találkoznak Jézussal (1,35–40), András a bátyjával, Péterrel (1,40–41), Péter Jézussal (1,42), Jézus Fülöppel (1,44), Fülöp Nátánaéllal (1,43–46) és Nátánaél Jézussal (1,46–51). A második fejezetben Jézus anyjával, a szolgálkkal és a kánai menyegzőn résztvevő emberekkel beszélget (2,1–12), majd szembeszáll a kereskedőkkel, pénzváltókkal és a zsidókkal a jeruzsálemi templomban

(2,13–25). A harmadik fejezetben az evangélista lejegyzí a Nikodémus és Jézus közötti párbeszédet (3,1–21), és a negyedik fejezetben, majd azt követően is számos találkozás történetével folytathatnánk a sort. A lényeg, hogy minden találkozás nyomot hagy mindkét fél életében – még ha nem is tudnak róla –, ami lehet pozitív vagy negatív.

János 4,1–42 Júdeában kezdődik Jézussal, ahol meghallja, hogy a farizeusok között azt beszélík, ő többet keresztel, és több tanítványt nyer meg, mint János. Hogy ne versengjen Jánossal, Galileába indul. Ezen az úton át kell haladnia Samárián. Fel kell tennünk a kérdést: mi Samária, és kik a samaritánusok? Ez érdekes téma, mivel két nemzet, két kultúra és két vallás találkozik a kútnál; nincsenek messze egymástól, mégis ellenségeskednek.

1. A samaritánusok

Sok kutató tekinti a samaritánusokat a judaizmus egyik ágának vagy szektájának. Identitásuk kérdése szorosan kapcsolódik eredetükhöz.² A samaritánusok Izrael északi törzseinek (különösen Efraim és Manassé) leszármazottjaiként tekintenek önmagukra, akiket az asszírok győztek le Kr. e. 722-ben. Ezzel szemben a zsidók Júda déli törzsének leszármazottjai. A samaritánus közösség egy több mint kétezer éves történelemmel rendelkező szubkultúra.³ Két klasszikus megközelítés szerint a samaritánusok vagy hamis izraeliták voltak, akik furcsa módon idegen istenek kultuszát ötvözték a jahvizmussal,⁴ vagy fél zsidók egy felhígult Tórával.

Először is a 2Kir 17,24–41 szerint a Samária 721-es deportálása után öt nemzetből behozott telepeseknek (Bábelből, Kútából, Avvából, Hamátból és Szefarvajimból) meg kellett tanulniuk Bételben némi helyi jahvizmust, de „mind a mai napig” (Ant. 9.290)

² PUMMER, Reinhard (2016): *The Samaritans. A Profile*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company. 15.

³ ANDERSON, Robert T., GILES, Terry (2002): *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*. Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers. 6.

⁴ HJELM, Ingrid (2004): *Jerusalem's Rise to Sovereignty. Zion and Garizim in Competition*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 404. Copenhagen International Seminar 14. London – New York, T&T Clark International. 32.

ragaszkodtak korábbi istentiszteleti szokásaikhoz. Lehetetlen lett volna elhurcolni az összes eredeti samáriait; néhányan közülük hátramaradtak, és következképpen keveredtek az újonnan érkező idegenekkel. Ami a déli királyság izraelitáit illeti, ez a viselkedés szégyen volt, mivel kizárólagos izraelita etnikai tisztaságuk elvesztését jelentette. A Médeába elhurcolt samaritánusok többsége soha nem tért vissza. Ennek során a maguk részéről keveredtek a médekkel, átvették idegen szokásaikat; ezért is emlegetik őket gyakran „az elveszett tíz törzsként”. Azok, akik hátramaradtak Samáriában, és keveredtek az új lakosokkal, szintén elvesztették jogukat, hogy tisztán izraelitának nevezhessük őket.⁵

Másodszor Josephus később beszámol arról (Ant. 11:302–45), hogy a perzsa időszak végén mindenkit, aki samáriai asszonnyal házasodott, kiutasítottak Júdeából, de Szanballat, Samária kormányzója befogadta őket. Utóbb a Tíruszt ostromló (332) Alexandrosz megadta a Garizím-templom építésének jogát, a zsidó nemzet hitehagyottjai pedig odaköltöztek. Étienne Nodet kizárja ezt a második lehetőséget, mert ellentmond a régészeti felfedezéseknek.⁶

A két klasszikus nézet megvizsgálása után egy harmadik megközelítés bontakozik ki, mely szerint az izraelita-samaritánusok és az asszír uralkodók által behurcolt idegenek két különböző csoportot alkottak. Az első csoport az északi izraelita eredet és hagyomány folytatása. A judaizmus és a samaritanizmus közötti fő különbség a szent központ kérdése: a judaizmusé a Templom-hegy, a samaritanusoké a Garizím-hegy; ezzel a földrajzi eredettel kezdődött a két csoport közötti különbség, melyből aztán két külön nemzet lett. A „samaritánus” kifejezés Samária régió nevéből származik. A történelem eseményei következtében 1919 márciusára a samaritanus közösség mindössze 141 főre csökkent.⁷ Vallástörténeti szempontból a samaritanusok nem elhanyagolhatók, mivel a zsidók mellett az ókori Palesztina fontos és nagy vallási közössége voltak. Máig

⁵ KOK, Jacobus (Kobus) (2017): *New Perspectives on Healing, Restoration and Reconciliation in John's Gospel*, In: *Biblical Interpretation Series*. 149. Leiden – Boston, Brill. 253.

⁶ NODET, Étienne (2014): *Editing the Bible: Alexandria or Babylon?* In: Thompson, Thomas L. – Wajdenbaum, Philippe (szerk.): *The Bible and Hellenism. Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature*. Copenhagen International Seminar. Durham, Acumen. 37–38.

⁷ TSEDAKA, Benyamim (2017): *Understanding the Israelite-Samaritans from Ancient to Modern*. Jerusalem, Carta Jerusalem. 5–7.

folyamatosan létező⁸ közösségről van szó, melynek 2019 elején 800 tagja volt. Soha nem veszítették el egyedi státuszukat és nem halványodott el önmagukról alkotott képük. Saját írásuk az ősi héber írásforma, saját nyelvüként beszélik az ősi héber dialektust, melyet a zsidók az időszámításunk szerinti első évezred elejéig beszéltek.

Robert T. Anderson és Terry Giles állítja, hogy a qumráni anyagok huszadik század végi és huszonegyedik század eleji történeti kutatása, régészeti ásatása és részletes szövegvizsgálata alapján újraértékelésre szorulnak a samaritánusok származásával kapcsolatos eddigi következtetések. Kiterjedt kutatásaik alapján megerősítik, hogy három versengő narratíva vonatkozik a samaritánus vallási közösség eredetére: a samaritánus közösség saját elbeszélése, az ősi júdeai közösség elbeszélése, mely az Ószövetségben található és melyet különleges módon értelmez Josephus az írásaiban, valamint a modern kritikai tudósok által fenntartott narratíva. Ezen elbeszéléseken belül is számos eltérés van.

1.1. A samaritánus megközelítés

A **samaritánus változat** szerint ők az eredeti és igazi izraeliták, míg a zsidók eltévelyedtek. Középkori krónikáikban a zsidókat „Izrael megtévedt fiainak”, „lázádoznak”, „eretnekeknek” vagy „a tévedés népének” nevezik.⁹ A samaritánusokat négy hitelv vezérli: a) egy az Isten, aki Izrael Istene; b) egy próféta van, Mózes, Amrám fia; c) egy szent könyv van, a Pentateuchosz; d) egy szent hely van, Garizím hegye. Ezekhez adódik még a Tahebben, József fiában való hit, aki „Mózeshez hasonló próféta”, és az utolsó időkben, a harag és ítélet napján fog megjelenni.¹⁰ A samaritánus közösség jeleníti meg a tiszta Izraelt, belőle szakadt ki a többi csoport. Ugyanígy az általuk megőrzött mózesi Tórát tekintik a hiteles szövegnek, míg a judaizmus többsége által kedvelt szöveg szerintük Sámuel mentora, Éli eretnek munkája, amelyet a központi jeruzsálemi hamis kultusz terjesztett, később pedig Ezsdrás bővítette tovább félrevezető munkássága során. Schur

⁸ HORST, Pieter W. van der (2006): Jews and Christians in Their Greco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity, In: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 196*. Tübingen, Mohr Siebeck. 134.

⁹ PUMMER (2016), 9.

¹⁰ TSEDAKA (2017), 14.

megerősíti, hogy a samaritánusok, akárcsak a zsidók, nemcsak egy vallás, hanem egy nép és egy nemzet voltak.¹¹ A két különböző Pentateuchosz kialakulása egy nagyobb kép szerves része.¹² A samaritánus bibliaértelmezésre belső konzervativizmus jellemző.¹³ Étienne Nodet elismeri, hogy a történelmet mindig a győztesek írják, ez esetben a júdeai zsidók.¹⁴ A samaritánusok önmagukra a zsidók által elhagyott izraeli hagyományok „megtartóiként”¹⁵ vagy „örzöiként” tekintenek.¹⁶ Nodet képviseli azt a történet-kritikai irányzatot, mely alátámasztja az ősi samaritánus eredet központi téziséét, melyet a hagyományos samaritánus közösség is támogat. Azt állítja, hogy a samaritánus közösség gyökerei a távoli múlt északon élő emberei között találhatóak, akiket nem számúztak a babiloniak, és akik az eredeti izraelitákat alkották.¹⁷ Azzal is érvel, hogy a sikemi samaritánusok a korai izraeliták örökösei, és nem egy hanyatló zsidó szekta, ahogy azt a régi júdeai hagyományok és sok modern tudós állítja. Garry N. Knoppers arra a következtetésre jut, hogy a samaritánus hagyományban az első alapvető törés az északi és déli törzsek között Izrael korai történetében következett be, nagyjából két és fél évszázaddal az országba való bejövételük után. A fő felbujtó az idős Éli pap volt, aki

¹¹ SCHUR, Nathan (1989): *History of the Samaritans*. Beitrage zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Band 18. Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, Verlag Peter Lang. 11.

¹² KNOPPERS, Garry N. (2013): *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford, Oxford University Press. 216.

¹³ MORGENSTERN, Matthew (2010): הברכה המשולשת בתורה The Hebrew, Aramaic and Arabic Versions of the Samaritan Pentateuch, In: Mor, Menachem – Reiterer, Friedrich V. (szerk.): *Samaritans: Past and Present. Current Studies. Studia Judaica*. 53, *Studia Samaritana*. 5. Berlin – New York, De Gruyter. 134.

¹⁴ NODET, Étienne (2010): *Samaritains, Juifs, Temples*. Cahiers de la Revue Biblique 74. Pende, J. Gabald et C^{ie} Éditeurs. 79.

¹⁵ Coggins megemlíti, hogy a samaritánusok öntudatosan a Tóra igazi megőrzői voltak. COGGINS, R. J. (1975): *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered. Growing Points in Theology*. Oxford, Basil Blackwell. 12.

¹⁶ SCHORCH, Stefan (2004): *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 339. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 14.

¹⁷ NODET, Étienne (1997): *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah*. Ford. Ed Crowley. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 248. Sheffield, Sheffield Academic Press. 200–201.

elhatározta, hogy elszakad a Garizím-hegyi központi szentély istentiszteletétől. Döntése, hogy új istentiszteleti rendszert alapít Silóban, nagy jelentőséggel bírt.¹⁸ A Garizím-hegyi templom nagy jelentőségűnek tűnik a zsidók szempontjából a sikemi samaritánusokat illetően.¹⁹ Nodet úgy gondolja, hogy a korai samaritánusok egy Sikem-központú Jahve-kultuszhoz kapcsolódtak, mely erősen kötődött a Jákóbbhoz és Áronhoz kapcsolódó hagyományokhoz, és amely átkerült a közeli Garizímbe legkésőbb a Kr. e. 4. sz. közepén. A babiloni fogságból visszatérőkkel való kölcsönhatás néhány közös szokást (például a heti sabbátot) és közös Pentateuchoszt eredményezett. Már Órigenész felismeri, hogy a samaritánusok tisztelik a Pentateuchoszt, de a prófétákat nem.²⁰ Egy meglehetősen hosszú teológiai vita alakult ki a Deuteronomium történeti eredetéről. Schorch felülvizsgálta a kérdést, és azt a következtetést vonta le, hogy a Deuteronomium az északi királyságból ered, amit a déliek átvettek.²¹ Elkerülhetetlenül feszültség keletkezett a két csoport között, amiért a jeruzsálemiek ragaszkodtak hozzá, hogy egyedül ők „egész Izrael” örökösei.

1.2. A júdeai megközelítés

A **júdeai megközelítés** ugyanezeket a kérdéseket általában a 2Kir 17,24–41 olvasásával kezdi, amely számot ad a samaritánusok eredetéről. Ez az olvasat a közösség nyomait a mezopotámiai kényszerbevándorlókig vezeti vissza, akik felvették a jahvizmus

¹⁸ KNOPPERS, Garry N. (2012): Samaritan Conceptions of Jewish Origin and Jewish Conceptions of Samaritan Origins: Any Common Ground? In: Frey, Jörg – Schattner-Rieser, Ursula – Schmid, Konrad (szerk.): *Die Samaritaner und die Bibel. The Samaritans and the Bible. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions. Studia Judaica. 70. Studia Samaritana. 7.* Berlin – Boston, De Gruyter. 81.

¹⁹ NODET, Étienne (2011): *Israelites, Samaritans, Temples, Jews*, In: Zsengellér József (szerk.): *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics. Studia Judaica. 66. Studia Samaritana. 6.* Berlin – Boston, De Gruyter. 121–122.

²⁰ ANDERSON, Robert T. – GILES, Terry (2005): *Tradition Kept. The Literature of the Samaritans.* Peabody (Massachusetts), Hendrickson Publishers. 6.

²¹ SCHORCH, Stefan (2011): *The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy*, In: Zsengellér József (szerk.): *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics. Studia Judaica. 66. Studia Samaritana. 6.* Berlin – Boston, De Gruyter. 35–36.

egy eretnek formáját. Ez a nézőpont a samaritánusokat azonosítja a történet tárgyaként a 29. versben. Anderson és Giles azt állítja, hogy közelebbről vizsgálva a „samaritánus nép” kapcsolata nem világos a samaritánus vallási csoporttal, nem összetévesztendők a samaritánusokkal. John Bowman ugyanezt a nézetet vallja.²² Josephusnak a 2Kir 17. fejezetéhez fűzött magyarázata (Ant. 9.288–291) befolyásolta a széles körben elterjedt felfogást, hogy a Királyok könyvének szerzője a samaritánusokra utal. Azt írta, hogy a Samária környékéről elhurcoltakat kuteánusoknak nevezték a héber nyelvben, görögül viszont samaritánusoknak. Miután feltételezte, hogy kapcsolat van a kuteánusok és samaritánusok között, leírta a zsidók és samaritánusok közötti konfliktust Dáriusz idejében (Ant. 11.84–119), majd a szakadás megerősödését Antiókhosz „Epifánész” uralkodásának idején (A.J. 12.257). Pummer állítja, hogy a rabbinikus források a samaritánusokat pejoratív módon kuthim (kuteánus) néven emlegetik²³ egy hely után, ahonnan az idegen telepesek származtak – Kúta Mezopotámiában volt (50 km-re északkeletre Babilontól, a mai Hila, mely 85 km-re fekszik Bagdadtól délre). A samaritánusok ezt a megnevezést önmagukra nézve megalázónak tekintik.²⁴ Valójában Ezsdrás–Nehémiás hazatérői utasítottak el minden kapcsolatot a helyi izraelitákkal (Ezsd 4,1–3),²⁵ a templom újjáépítésében való segítségüket is. Ez eredményezte az új templom építését a samaritánusok által. Josephus is említést tett egy samaritánus templom létezéséről a Garizím-hegyen. Nem foglalta bele őket a zsidó szektákat felsoroló listájába, ezzel jelezve, hogy különálló nemzetként (ethnoszként) tekintett a samaritánusokra (Ant. 10.184, 17.20, 18.85), mely teljesen párhuzamosan, függetlenül a zsidóktól létezett, saját politikai törekvésekkel.²⁶

²² BOWMAN, John (1975): *The Samaritan Problem. Studies in the Relationship of Samaritanism, Judaism, and Early Christianity*. Ford. Alfred M. Johnson, Jr. Pittsburgh Theological Monograph Series 4. Pittsburgh, Pennsylvania, The Pickwick Press. 4.

²³ PUMMER, (2016) 13.

²⁴ BEN-ZVI, Jizhak (1992): The Origin of the Samaritans and Their Tribal Divisions, In: Dexinger, Ferdinand – Pummer, Reihard (szerk.): *Die Samaritaner. Wege der Forschung*, Band 604. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 187.

²⁵ NODÉ (2014), 43.

²⁶ FELDMAN, Louis H. (1996): *Studies in Hellenistic Judaism*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums XXX. Leiden – New York – Köln, E. J. Brill. 117.

1.3. A tudományos történet

A samaritánus és júdeai történet bemutatása után *a tudományos történet* következik. Felismerve a Josephus által közölt beszámoló tendenciózus és következetlen természetét és a 2Kir 17-tel kapcsolatos problémákat, a modern samaritánus tudományosság azért küzd, hogy rekonstruálja az eredettörténetet, mely igazságosan számba veszi az összes bizonyítékot és azok hiányát is. A modern tudósok arra következtetnek, hogy nem volt szakadás a samaritánusok és zsidók között a Kr. e. 5. században. A samaritánusok eredetéről a következő rekonstrukció elég széles tudományos támogatást élvez. Sikem városát samáriai nemesek építették újjá egy görög főuruk elleni sikertelen lázadás után. Ennek az asszírok által áttelepített csoportnak (2Kir 17) hosszú története van a Jeruzsálemmel szembeni ellenségeskedésben, és gyanakodva tekintettek rájuk a júdeaiak vegyes etnikai és vallási eredetük miatt. Sikem újjáépítése közben a samaritánusok Garizímben emeltek egy szentélyt JHWH-nak, és ragaszkodtak ősi jahvista hagyományaikhoz. A samaritánusok által alapított garizími papság független volt a jeruzsálemi papságtól. Ahogy a kapcsolat romlott a Szeleukidák és Ptolemaioszok között a Kr. e. 2. században, szakadás történt a zsidók és a samaritánusok között. A feszültség a hasmóneus király, Ióannész Hürkanosz alatt tetőfokára hágott, aminek következménye volt a garizími templom Kr. e. 128-as, majd a sikemi templom 107-es lerombolása. A Kr. e. 2. században a samaritánusok megszerkesztették a Pentateuchosz egy változatát, azt állítva, hogy ez a legitim Pentateuchosz, elutasítva ezzel a prófétákat és az írásokat. A versengő szövegváltozatok véglegesítették a zsidók és samaritánusok közötti szakadást. A masszoréta szövegektől eltérően a samaritánus Pentateuchosz „eredeti” szövegei nem elérhetőek a késő középkor előtről (1149, 1219 és 1345).²⁷ A samaritánus irodalom vallásos irodalom.²⁸ A qumráni papiruszokban is olvashatunk a samaritánusokról, például egy ott talált, Józsefről szóló szöveg (4Q372 1) lejárato

²⁷ HJELM, Ingrid (2000): *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 303. Copenhagen International Seminar 7. Sheffield, Sheffield Academic Press. 83.

²⁸ BOWMAN, John (szerk.) (1977): *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*. Ford. John Bowman. Pittsburgh Original Texts and Translation Series 2. Pittsburgh, Pennsylvania, The Pickwick Press. i.

módon beszél a samaritánusokról.²⁹ Kartveit feltételezi, hogy az elkülönülés, szakadás vagy szétválás előfeltétele egy korábbi egység, ami azonban kétséges. A visszatérők azzal hozták létre a szakadást vagy szétválást, hogy nem voltak hajlandóak együttműködni az ország népével.³⁰ Az egyre alaposabb ásatások a Garizím-hegyen, a második templom korabeli kapcsolatok jobb megértése Samária és Júdea között és a qumráni anyagok vizsgálata mind új fényt vetnek a samaritánus nép eredetére. A legtöbb tudós egyetért abban, hogy nem volt szakadás a samaritánusok és zsidók között a Kr. e. 5. században. A két csoport közti szembenállás fokozatosan, egyenetlenül és hosszan alakult ki.³¹ Menachem Mor még későbbre tolja a szeparáció időpontját, amikor feltételezi, hogy a Bar Kochba lázadások (Kr. u. 132–135) utáni demográfiai változásokat követően a zsidók pogányoknak kezdték tekinteni a samaritánusokat.³²

Bob Becking helyesen állapítja meg: „A samaritánusok eredetét még mindig a múlt homálya fedi.” Hogy mikor, hol és hogyan alakult ki ez a (judaizmushoz közeli, Izraelben és Palesztinában még mindig élő) vallás, az még jó ideig tudományos vita tárgya marad. Az Újszövetség jól ismert szövegei (Lk 10,30–37; Jn 4) azt jelzik, hogy a Kr. u. 1. századra megtörtént az utak szétválása. Jézus idejére a judaizmus és a samaritánus vallás két különálló vallássá fejlődött.³³

²⁹ ZANGENBERG, Jürgen (1994): *SAMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 15. Tübingen und Basel, Francke Verlag. 333–334.

³⁰ KARTVEIT, Magnar (2009): *The Origin of the Samaritans*. Supplements to Vetus Testamentum, Vol. 128. Leiden – Boston, Brill. 370.

³¹ ANDERSON, Robert T. – GILES, Terry (2012): *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies*. SBL Number 72. Atlanta, Society of Biblical Literature. 7–22.

³² MOR, Menachem (1989): The Samaritans and the Bar-Kokhbah Revolt, In: Crown, Alan D. (szerk.): *The Samaritans*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 31.

³³ BECKING, Bob (2007): Do the Earliest Samaritan Inscriptions Already Indicate a Parting of the Ways? In: Lipschits, Oded – Knoppers, Gary N. – Albertz, Rainer (szerk.): *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* Indiana, Eisenbrauns, Winona Lake. 213.

2. Jézus és a samáriai asszony párbeszéde

János 4. fejezete egy négyszemközti találkozást mutat be nekünk Jézus és egy vallásos kereső között, ahogy az János evangéliumában gyakori.³⁴ Culpepper azt sugallja, hogy mikor János a pátriárkákra, kútra és egy nőre utal, egy ószövetségi eljegyzési típusú jelenetet idéz fel. Hasonló példákat találunk az 1Móz 24,1–66-ban (Ábrahám szolgája és Rebeka), az 1Móz 29,1–30-ban (Jákób és Ráhel) vagy a 2Móz 2,15–22-ben (Mózes és Cippóra).³⁵ A nő nem eladósorban lévő lány, hiszen öt férje volt, ennek ellenére a történet végén elfogadja Jézust Uraként (és vőlegényeként). A zsidók azt hitték, hogy a samaritánusok lányai a bölcsőtől kezdve menstruálnak, következésképpen minden samaritánus nőt eszközeikkel együtt tisztátalannak tekintettek. Ebből kifolyólag, ha Jézus ivott volna a korsóból, amit a samáriai asszony használt, tisztátalanná és beszennyezetté vált volna.³⁶

Jézus azzal kezdi a párbeszédet, hogy (felszólító módban) vizet kér az asszonytól. Ez emlékeztet minket a kereszten mondott szavaira (Jn 19,28), de itt Jézus a puszta víznél többre vágyik: beszélgetést akart kezdeményezni.³⁷ A nő válasza mutatja a találkozás szabálytalanságát. Van benne egy árnyalatnyi csúfondórosság is. Samaritánus szempontból a nő sértően kezdi válaszát (*pōs su Ioudaios*). Meghökken, mert nem érti, hogy egy zsidó (könnyen felismerhette a ruháiról) hogyan kérhet inni egy samáriaitól. Soha nem tapasztalt még hasonlót. János evangéliumában egyedül itt nevezik Jézust Ioudaiosnak. A Jn 4,9-ben olvasunk a zsidók és samaritánusok közötti ellenségeskedésről,³⁸ Jézus

³⁴ COHICK, Lynn (2017): The „Woman at the Well”: Was the Samaritan Woman Really an Adulteress? In: Glahn, Sandra L. (szerk.): *Vindicating the Vixens. Revisiting Sexualized, Vilified, and Marginalized Women of the Bible*. Grand Rapids, Michigan, Kregel Publications. 250.

³⁵ CULPEPPER, R. Alan (1983): *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Foundation and Facets: New Testament. Philadelphia, Fortress Press. 136.

³⁶ KOK (2017), 254.

³⁷ MOSER, Marion (2014): *Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 380. Tübingen, Mohr Siebeck. 55.

³⁸ MOLONEY, Francis J. (1998): *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series, Vol. 4. A Michael Glazier Book. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press. 117.

azonban még így is az élő vízről kezd beszélni.³⁹ Ez a beszélgetés nem véletlenül történt: a találkozás példázza az elvet, hogy az emberek, akik Jézustól kapják a megváltásról szóló tanítást, nem érdemeik alapján lettek kiválasztva.⁴⁰ Az „élő víz” általában forrásvizet jelentett. Izrael száraz földjén az ilyen víz nagy értéket képviselt a ciszternák mozdulatlan vizével szemben (1Móz 26,19; 3Móz 14,5; Jer 2,13).⁴¹ Jézus azt mondja, ha a nő kérné, adna neki élő vizet. Az asszony ezt forrásvízként értelmezi. Aztán megkérdezi Jézust, hogyan lehet élő vize, ha nincsen korszója. Jézus elmagyarázza, hogyha azt a vizet inná, amit ő ad neki, soha többé nem szomjazna meg, és a víz kúttá válna benne, örök életre vezetve őt.⁴² A nő, még mindig szó szerinti értelemben folytatva a beszélgetést, lelkesedik az ötletért, hogy többé nem lenne szomjas, és nem kellene naponta járnia a kútra vízért.⁴³ Ágoston írja erről a szakasról: „Inni kér, és arról beszél, hogyan lehet szomjat oltani. »Ha ismernéd« mondja »az Isten ajándékát.« Isten ajándéka a Szentlélek.⁴⁴ Az ezt követő beszélgetésben a kommentárok különbözőképpen értékelik a nő egyéniségét. Néhányan udvariasnak, de tudatlannak tekintik, mert még mindig feltételezi, hogy Jézus fizikai vízről beszél. A legtöbben azonban pimasznak és szemtelennek tartják, aki gúnyolódik és nevet Jézuson. Feltételezve, hogy Jézus is sértegeti őt, megvédi a kút státuszát, sőt szentségét Jákób pátriárkával való kapcsolata miatt. Jézus ismét nem közvetlenül válaszol Jákób megemlézésére, de találóan beszél neki a lélek szomjúságáról,

³⁹ ZUMSTEIN, Jean (2008): *Évangile Selon Jean. Introduction et traduction de Jean Zumstein*. Collection Sources. Presses Univesitaires de France, Fondation Martin Bodmer, Paris. 13.

⁴⁰ CALVIN, John (1994): *John*. The Crossway Classic Commentaries. Wheaton, Illinois – Nottingham, England, Crossway Books. 93.

⁴¹ MÁTYÁS Ernő (1950): *János evangélioma. Írásmagyarázat*. A Sárospataki Kollégium Kiadványai. Dolgozatok a bibliai theologiai tudományok köréből. 2. Sárospatak, Sylvester. 83.

⁴² CHIBICI-REVNEANU, Nicolev (2007): *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Der Verständnis der δοξα im Johannesevangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 231. Tübingen, Mohr Siebeck. 118.

⁴³ WAHLDE, Urban C. von (2010): *The Gospel and Letters of John. Volume 2. Commentary on the Gospel of John*. The Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company. 172–179.

⁴⁴ AUGUSTINE (2006): Tractates on the Gospel of John 15.12. NPNF 1 14:108–9. In: Elowsky, Joel C. (szerk.): *John 1–10*. Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament IVA. Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press. 148.

amit a Szentlélek olt, amikor hittel ajándékoz meg.⁴⁵ Mikor a nő élő vizet kér, Jézus válaszában azt kéri, hogy hívja oda a férjét. Ezen a ponton a samáriai asszony őszintén beszél, és elismeri, hogy nincs férje. Jézus az igazságnak ezt a pillanatát használja ki, hogy feltárja a nő egész életét, történetét és tragédiáját. Őt férje volt, és most együtt él egy másik férfival, aki nem a férje. Ez a párbeszéd egyik fordulópontja. A nő első válasza Jézushoz udvariatlan, nem használ tiszteletre méltó címet sem (4,9). Ezután viszont „uramnak” szólítja (4,11.15.19), a 19. versben pedig önként mondja prófétának. Mindazonáltal ezt az észrevételt arra használja, hogy próbára tegye Jézus választ a zsidók és samaritánusok istentiszteleti gyakorlata közötti különbségről szóló megosztó kérdésben. A két kultusközpont (a Garizím-hegy és Jeruzsálem) nemzedékek óta kölcsönös ellenségeskedés forrása volt. Jézus ismét átfordítja a megosztó témát a beszélgetés új szintre emelésével. Az igaz istentiszteletet nem földrajzi vagy kultikus központ kérdése határozza meg, hanem „lélek és igazság”.⁴⁶

A beszélgetés folytatása felfedi, hogy a samaritánusok és a nő tudnak a Messiás eljöveteléről, akit Krisztusnak neveznek. Feltehetjük, hogy Tahebre, József fiára gondolnak. Jézus kinyilatkoztatja neki, hogy ő a rég várt Messiás. A nő egyedi találkozásban részesül. Amikor Pilátus próbálja megtudni, hogy kivel van dolga, nem kap választ Jézustól, itt a kútnál azonban egy kitaszított és megvetett asszony a legegyszerűbb választ kapja Krisztustól. Eközben a tanítványok visszatérnek ételt hozva (a samaritánus falusiaktól, szóval jelentősebb konfliktusok nélkül be tudták szerezni). Önmagában már az megzavarja őket, hogy Jézus egy nővel beszél, és nem csak az a tény, hogy ez a nő samáriai. A nő vizet meríteni jött, de ezen egzisztenciális találkozás után teljesen elfeledkezett útja eredeti céljáról. Rohan vissza falubelije közé, hogy megossa élményét és kétségeit. Biblikusok állítják, hogy a samaritánus kultúrában elfogadták a nők tanúvallomását jogi ügyekben⁴⁷ (ellentétben a zsidó kultúrával). Amíg ő Sikárban van, a tanítványok beszélnek Jézussal. A magyarázat után, hogy az Atyának engedelmessé válni valóban táplálékot jelent számára, beszél nekik az aratásról, és arról, hogy a földek érettek

⁴⁵ FARMER, Craig S. (szerk.) (2014): *John 1–12*. Reformation Commentary on Scripture. New Testament IV. Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press. 120.

⁴⁶ CULPEPPER, R. Alan (1998): *The Gospel and Letters of John*. Interpreting Biblical Texts. Nashville, Abingdon Press. 142.

⁴⁷ BOLYKI (2001), 128.

az aratásra. Ebben a kontextusban világos, hogy Jézus a samaritánusokra gondol,⁴⁸ akiknek learatása most kezdődik, és majd az ApCsel 8,1–25-ben folytatódik.

A nő a kútnál fontos szerepet játszik a falubeliek életében, és abban, hogy hittek Jézusban. A samáriai asszony a női tanítvány modellje, és valószínűleg a samáriai hívők képe is.⁴⁹ Saját falubelije számára válik misszionáriussá. Az asszony a kútnál Jézus követévé válva mutatja az utat a tanítványoknak a samaritánusok evangelizációjában.⁵⁰ Sikár lakosai lényegbevágó változást tapasztalnak, és meghívják a világ Megváltóját, hogy maradjon velük. Jézus elfogadja ezt a szokatlan meghívást, és velük marad két napig.

Jézus megmenti ezt az asszonyt. Felszabadítja, hogy elszakadjon múltjától és szokásaitól, ezáltal egy új társadalmi-vallási életstílus lehetőségét teremti meg számára.⁵¹ Ez a találkozás Isten üdvösségszerző küldetését mutatja, jól tükrözve Isten tervét. Ahogy egy nő játszott szerepet az Istentől való eltávolodás első lépésében, ugyanúgy a kútnál lévő asszony tette meg az első visszavezető lépést Istenhez, amikor Jézust Messiásként fogadta és közvetítette a samáriaiak felé.⁵²

Következtetések

Egy samaritánus asszony, a samáriaiak késői leszármazottja tengeti életét, és bujkál a déli hőségben, mikor váratlanul találkozik egy fiatal zsidó tanítóval. Az áthághatatlan szakadék lassan áthidalódik, miközben a zsidó férfi megszólítja a samáriai asszonyt. Mindaz, ami évszázadokon keresztül falként emelkedett és húzódott a két késői leszármazott között, lassan omladozni kezd egy banálisnak tűnő beszélgetés során. Kezdetben az asszony a kútnál ellenségként, zsidóként látta Jézust. Később azt kérdezte,

⁴⁸ TASKER, R. V. G. (1992): *The Gospel According to St. John. An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester (England) Inter-Varsity Press – Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans Publishing Company. 78.

⁴⁹ CULPEPPER, R. Alan (1983): *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Foundation and Facets: New Testament. Philadelphia, Fortress Press. 137.

⁵⁰ MALICK, David E. (2018): *Narrative Art & Women in the Gospels and Acts. Selected Studies in the New Testament Narratives*. Eugene, Oregon, Wipf & Stock Publishers. 25.

⁵¹ KOK (2017), 263.

⁵² MALICK (2018), 33.

beszélgetőpartnere nagyobb-e az ősiüknél, Jákóbnál. Végül „Úrnak” nevezi, és prófétaként ismeri el, de még mindig kétségei vannak, hogy vajon ő-e a Krisztus (az általa használt *mēti* kérdő partikulát olyan kérdéseknél használták, melyeknél nemleges válaszra számítottak). Ennek ellenére tanúságot tesz róla, és feltételezzük, hogy végül samaritánus testvéreivel együtt Megváltóként ismeri őt el. Találkozása Jézussal különböző szakaszokon és fázisokon megy át. Míg Nikodémus és Jézus tanítványai gyakran félreértik, vagy egyáltalán nem értik Jézust, ez a nő egyre közelebb és közelebb kerül Jézushoz, mígnem igazi hívővé és misszionáriussá válik. Két nagyon különböző személy találkozik a kútnál, különböző nemzetet, vallást, nemet, kulturális hátteret képviselve, habár közös őskön osztoznak és dicsőítik Istent. Jézus gyengéd közeledése és nyitottsága lehetővé tesz nem csak egy hosszas és mély beszélgetést közöttük, hanem egy egzisztenciális találkozást, amely meghatározóan megváltoztatja az asszony életét és őszinte hívővé teszi, valamint Krisztus megbízottjává a samaritánusokhoz való küldetésben.

Felhasznált irodalom:

- ANDERSON, Robert T. – Terry, GILES, (2002): *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*. Peabody (Massachusetts), Hendrickson Publishers.
(2005): *Tradition Kept. The Literature of the Samaritans*. Peabody (Massachusetts), Hendrickson Publishers.
(2012): *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies*. SBL Number 72. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- ASHTON, John (2017): *Understanding the Fourth Gospel*. Second edition. Oxford, Oxford University Press.
- AUGUSTINE (2006): Tractates on the Gospel of John 15.12. NPNF 1 14:108–9. In: Elowsky, Joel C. (szerk.): *John 1–10*. Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament IVA. Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press.
- BECKING, Bob (2007): Do the Earliest Samaritan Inscriptions Already Indicate a Parting of the Ways? In: Lipschits, Oded – Knoppers, Gary N. – Albertz, Rainer (szerk.) *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.
- BENNEMA, Cornelis (2014): *Encountering Jesus. Character Studies in the Gospel of John*. Second edition. Fortress Press, Minneapolis.

- BEN-ZVI, Jizhak (1992): The Origin of the Samaritans and Their Tribal Divisions, In: Dexinger, Ferdinand – Pummer, Reihard (szerk.): *Die Samaritaner. Wege der Forschung*. Band 604. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BOLYKI János (2001): „Igaz tanúvallomás”. *Kommentár János evangéliumához*. Kommentárok a Szentíráshoz. Budapest, Osiris Kiadó.
- BOTHA, J. Eugene (1991): *Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1–12*. Supplements to Novum Testamentum, Vol. LXV. Leiden – New York – Kopenhága – Köln, E. J. Brill.
- BOWMAN, John (1975): *The Samaritan Problem. Studies in the Relationship of Samaritanism, Judaism, and Early Christianity*. Ford. Alfred M. Johnson, Jr. Pittsburgh Theological Monograph Series 4. Pittsburgh (Pennsylvania), The Pickwick Press.
- (szerk.) (1977): *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*. Ford. John Bowman. Pittsburgh Original Texts and Translation Series 2. Pittsburgh (Pennsylvania), The Pickwick Press.
- CALVIN, John (1994): *John*. The Crossway Classic Commentaries. Wheaton (Illinois) – Nottingham (England), Crossway Books.
- CHIBICI-REVNEANU, Nicole (2007): *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Der Verständnis der δόξα im Johannesevangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe. Tübingen, Mohr Siebeck. 231.
- COGGINS, R. J. (1975): *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*. Growing Points in Theology. Oxford, Basil Blackwell.
- COHICK, Lynn (2017): The “Woman at the Well”: Was the Samaritan Woman Really an Adulteress? In: Glahn, Sandra L. (szerk.): *Vindicating the Vixens. Revisiting Sexualized, Vilified, and Marginalized Women of the Bible*. Grand Rapids (Michigan), Kregel Publications.
- CULPEPPER, R. Alan (1983): *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design. Foundation and Facets: New Testament*. Philadelphia, Fortress Press.
- (1998): *The Gospel and Letters of John*. Interpreting Biblical Texts. Nashville, Abingdon Press.
- FARMER, Craig S. (szerk.) (2014): *John 1–12*. Reformation Commentary on Scripture. New Testament IV. Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press.
- FELDMAN, Louis H. (1996): *Studies in Hellenistic Judaism. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums XXX*. Leiden – New York – Köln, E. J. Brill.
- HJELM, Ingrid (2000): *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303. Copenhagen International Seminar 7. Sheffield Academic Press, Sheffield.

- (2004): *Jerusalem's Rise to Sovereignty. Zion and Garizim in Competition*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 404. Copenhagen International Seminar 14. London – New York, T&T Clark International.
- HORST, Pieter W. van der (2006): *Jews and Christians in Their Greco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 196. Tübingen, Mohr Siebeck.
- KARTVEIT, Magnar (2009): *The Origin of the Samaritans*. Supplements to Vetus Testamentum Vol. 128. Leiden – Boston, Brill.
- KNOPPERS, Garry N. (2012): Samaritan Conceptions of Jewish Origin and Jewish Conceptions of Samaritan Origins: Any Common Ground? In: Frey, Jörg – Schattner-Rieser, Ursula – Schmid, Konrad (szerk.): *Die Samaritaner und die Bibel. The Samaritans and the Bible. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions. Studia Judaica Band 70. Studia Samaritana Band 7*. Berlin – Boston, De Gruyter.
- (2013): *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford, Oxford University Press.
- KOK, Jacobus (Kobus) (2017): *New Perspectives on Healing, Restoration and Reconciliation in John's Gospel*. Biblical Interpretation Series, Vol. 149. Leiden – Boston, Brill.
- MALICK, David E. (2018): *Narrative Art & Women in the Gospels and Acts. Selected Studies in the New Testament Narratives*. Eugene (Oregon), Wipf & Stock Publishers.
- MÁTYÁS Ernő (1950): *János evangélioma. Írásmagyarázat*. A Sárospataki Kollégium Kiadványai. Dolgozatok a bibliai teológiai tudományok köréből. 2. Sárospatak, Sylvester.
- MOLONEY, Francis J. (1998): *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series, Vol. 4. A Michael Glazier Book. Collegeville (Minnesota), The Liturgical Press.
- MOR, Menachem (1989): The Samaritans and the Bar-Kokhbah Revolt, In: Crown, Alan D. (szerk.): *The Samaritans*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MORGENSTERN, Matthew (2010): *הברכה המשולשת בתורה* The Hebrew, Aramaic and Arabic Versions of the Samaritan Pentateuch, In: Mor, Menachem – Reiterer, Friedrich V. (szerk.): *Samaritans: Past and Present. Current Studies. Studia Judaica Band 53, Studia Samaritana Band 5*. Berlin – New York, De Gruyter.
- MOSER, Marion (2014): *Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe. Tübingen, Mohr Siebeck. 380.

- NODET, Étienne (1997): *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah*. Ford. Ed Crowley. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 248. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- (2010): *Samaritains, Juifs, Temples*. Cahiers de la Revue Biblique 74. J. Pende, Gabald et Cie Éditeurs.
- (2011): Israelites, Samaritans, Temples, Jews, In: Zsengellér József (szerk.): *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics. Studia Judaica* Band 66. *Studia Samaritana* Band 6. Berlin – Boston, De Gruyter.
- (2014): Editing the Bible: Alexandria or Babylon? In: Thompson, Thomas L. – Wajdenbaum, Philippe (szerk.): *The Bible and Hellenism. Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature*. Copenhagen International Seminar. Durham, Acumen.
- PUMMER, Reinhard (2016): *The Samaritans. A Profile*. Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (U.K.), William B. Eerdmans Publishing Company.
- (2004): *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Band 339. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- SCHORCH, Stefan (2011): The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy, In: Zsengellér József (szerk.): *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics. Studia Judaica*, Band 66. *Studia Samaritana*, Band 6. Berlin – Boston, De Gruyter.
- SCHUR, Nathan (1989): *History of the Samaritans*. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Band 18. Frankfurt am Main – Bern – New York – Párizs, Peter Lang.
- TASKER, R. V. G. (1992): *The Gospel According to St. John. An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester (England), Inter-Varsity Press – Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans Publishing Company.
- TSEDAKA, Benyamim (2017): *Understanding the Israelite-Samaritans from Ancient to Modern*. Jerusalem, Carta Jerusalem.
- WAHLDE, Urban C. von (2010): *The Gospel and Letters of John. Volume 2. Commentary on the Gospel of John*. The Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (U.K.), William B. Eerdmans Publishing Company.
- ZANGENBERG, Jürgen (1994): *SAMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter* 15. Tübingen – Basel, Francke Verlag.
- ZUMSTEIN, Jean (2008): *Évangile Selon Jean*. Introduction et traduction de Jean Zumstein. Collection Sources. Paris, Presses Univésitaires de France, Fondation Martin Bodmer.

LEGÉNDY Kristóf:

Theological Reflections on Hans-Georg Gadamer's Aesthetics

Abstract.

In my thesis, my ambition is to put Gadamer's philosophical hermeneutics at the service of theological thinking; however, not for the sake of a theological argumentation as an end in itself since Gadamer's aesthetic conception seems to be extremely suitable for correcting the atheistic idea. Gadamer's aesthetic hermeneutics provides a specific and flexible philosophical framework within which we can move freely, not only for the sake of art but also for the sake of Christian philosophy. My objective, naturally, is to criticize the validity of the atheist idea. I know that our finite and limited concepts are not always sufficient to get to the root of the subject's particular belief (in this case, atheism), especially since I discuss the reality of aesthetic experience and theological experience, which are by their very nature inexhaustible and infinite intrasubjective aspects as opposed to the quantum structure of concepts. Although the experience of God and the experience of art always avoid theoretical confinement, language enjoys priority in critical thinking and thus has a principled right to be a tool of rational description. Language will not only be the medium but also the goal of my

¹ Lecturer of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail address: legendy.kristof@gmail.com.



reasoning, which I will define in the triangle of picture–image–language. This will likely point out the inherent flaws and weaknesses of atheist ideas. To quote Gadamer: “Indeed, language often seems ill suited to express what we feel. In the face of the overwhelming presence of works of art, the task of expressing in words what they say to us seems like an infinite and hopeless undertaking.”²

Keywords: hermeneutics, aesthetics, Gadamer, apologetics, atheism

*Kant's fundamental definition of aesthetic pleasure as disinterested pleasure has not only the negative implication that the pleasurable object cannot be employed as something useful or desired as something good but also the positive one that the “really existing” can add nothing to the aesthetic content of pleasure, to the “sheer sight” of a thing, because aesthetic being is, precisely, self-presentation.*³

Introduction

One acquires a lot of inner experiences and does not doubt their reality. I call that personally experienced reality an inner experience that has no objectively given existence but that reveals itself to the individual. No human being has ever experienced through their sense organs, for example, the objective existence of patriotism, given to everyone in a “material” way, yet we accept that patriotism is real. We also know that patriotism and similar inner experiences *do not exist somewhere else*, outside of man.⁴ Unlike God, because according to Christianity, God is not Onyx real because of the subject's judgement, and therefore is not only an inner experience but a reality independent of the individual's consciousness. How can there be an objective reality, independent of the mind, which manifests itself only in relation to man? The answer is

² GADAMER, Hans-Georg (2004): *Truth and Method*. London, Continuum Publishing Group. 402. Main sections used for my thesis: 130–157, 340–468.

³ GADAMER 2004, 281.

⁴ I make this statement based on general human experience, not as a proposal to solve the problem of universality.

simple: the subject of man is also revealed only to the subject of another man as an individual substance, i.e. as an individual essence. Similarly, God is real to the subject, but like the subject of the other person, the reality of God is not only present in the knower. The big difference is that in the case of the other person, there is a bodily experience, a physicality that carries a subject, which is sensorially perceptible and directly accessible to other people too. But in the case of God, there is no objective, collectively given external, sensory experience.

The main reason for atheism is not the lack of the concept of God and not even the often cumbersome explanation, sometimes seemingly confusing derivation or multiple interpretations of this concept. The validity of atheism is based on the absence of the image of God; at least, the lack of an objectively perceivable image for the collective. Behind our ideas about God (which, not coincidentally, are mostly characterized by an offensive anthropomorphism), the lack of a true image of God is a constant background experience. We know that all ideas about God come from imagination and are not based on an external event that can be verified by experience. The root of atheism is the fact that we do not get to know God as we get to know other people or objects. We experience things in the world and other subjects through our senses, and although we know that our perception of them is far from perfect, we do not usually doubt their existence⁵ since sensory experience can be rationally verified. We remember our experiences, relate to them, are affected by them or suffer from them, no matter whether they are connected to mundane everyday objects or prominent figures in our lives. However, the image of God does not come from sensory experience, so it is through inner experience that we form the image we think is right. This approach is not only characteristic of Feuerbach's atheism⁶ (perhaps his one is the most striking) but is the experience behind all atheistic ideas: The image of God is not outside of us but originates from within us. Briefly put, God is thus created in us as a fantasy being who is not really different from other fantasy beings.

⁵ Philosophically, one may not doubt the existing, only reality. Existence can be proved, reality can be believed.

⁶ FEUERBACH, Ludwig (1881), *The Essence of Christianity*. London, Trübner & Co., Ludgate Hill. 41: "The absolute to man is his own nature."; 49: "Consciousness of God is self-consciousness, knowledge of God is self-knowledge."

Of course, the atheist interpretation of the above reasoning is wrong. The fallacy obviously stems from rejecting the reality of God's experience, calling it a subjective delusion. Certainly, the conclusion of atheism is understandable but wrong. What is the reason behind it? In my opinion, it is a misconception of the picture of God and the image of God, i.e. the confusion of these two.

Picture

God is literally unimaginable, though in a human, fragmented, incomplete way, conceivable, of course. For example, goodness, love, forgiveness, etc. can all be more or less linked to some external form. This connection is obviously subjective and thus lacks exactly the same kind of objective quality as the images of objects existing around us. If I show my brother a photo of our mother, he will recognize her instantly by her features. But humanity has no objective picture of the attributes of God.⁷ Or do they? To answer this question, we first need to clarify the concept of picture.⁸

The existence of the picture is in the showing. What else could be the purpose of a picture (whether objective or subjective) than a relationship in which some (hidden) essence is revealed to the viewer. The word "picture" is used to designate an autonomous substance that in itself carries content, essence and does not direct us beyond what is shown. It is the role of the *image* to direct us to what is shown. The objective of the *image* is to resemble the model: the measure of its adequacy is the recognition of the model in the *image*. It is intended to cease to exist for its own sake and to serve entirely to deliver the represented. Such *images* include, for example, ID photos or the many snapshots we take with our phones (there are exceptions, of course). These *images* are meant to guide us beyond what is shown, so the *image* is fulfilled in the elimination of itself.⁹ Gadamer also assumes a model in the case of the picture, but unlike the *image*, the picture does not guide us beyond the model.

⁷ In the Judeo-Christian tradition, of course, there are general attributes of God, e.g. he is mostly portrayed as a man, but we are free to disregard this for now.

⁸ The passage from Gadamer on which my argument is based: GADAMER 2004, 130–138.

⁹ "A copy effaces itself in the sense that it functions as a means and, like all means, loses its function when it achieves its end" (GADAMER 2004, 133–134).

The purpose of the picture is not to eliminate because it is not a means to an end, since the showing and the shown form a unity in the picture. Just think of a painting: for example, Da Vinci's *Mona Lisa* or Vincent van Gogh's *Starry Night* do not guide us any further, they do not navigate us to the specific model or the night sky. Because the picture is a higher reality, it claims an autonomous existence, states an autonomous content, and is the autonomous essence of reality. The *image* is a sign that dissolves itself in the reality of what it shows. (However, according to Gadamer, it is more than a sign because in some mysterious way it is linked to what is shown.) As for the picture, on the other hand, the intention is the original and autonomous unity of the non-differentiation between showing and the shown, which cannot be separated. The non-differentiation between form and content is an essential feature of all our visual experiences. The *image* is a one-sided relation, while the picture is not one-sided but a mutual relation, a statement. This way, the *holiness* of the picture, its higher reality becomes clear.

In the picture, there is an inseparable and autonomous unity between the showing and the shown. Thus, every picture is the result of a subjective judgment, an evaluation.¹⁰ This is easy to see in painting. Each painted picture stands before us as an autonomous reality, regardless of whether or not the content it represents resembles the world we experience. The painted picture is a statement, even if it is intended to declare its own irrelevance. Among modern and post-modern works of art, it is easy to find such aspirations. Let us mention, for example, Malevich's *Black Square* and his other squares; or *unpainted* blank canvases exhibited all over the world, etc.

The modern – or postmodern – paradigm of art, which may be in doubt: of material, form, author, originality, expressivity, appropriation, the technique of etching or *sophisticated destruction*, action art, the conceptualist multiplicity of signs–words–scribbles or the scent–light–nothing that substitutes the object – all this utterly powerless experimentation does not change the point that there is no work or theory which would not require the same basis: the subjective judgment of real content.¹¹

¹⁰ Value is an aspect: either an intersubjective aspect or an aspect by which the subject enters into a relation with the object.

¹¹ According to Hegel, the essence of all art is that it “presents man with himself” (Hegel qtd in GADAMER 2004, 43).

In a similar way, photography strives to make the created picture not merely an image but an autonomous revelation of a higher judgment.¹² A photograph that is not more than an image is not usually exhibited either – although the very circumstance of the exhibition, i.e. the isolated display, may predetermine the object's autonomous aesthetic value. Considering several modern artworks, the viewer might be confused, because if they saw the work not in an exhibition space but in another place, for example, Andy Warhol's *Campbell's Soup Cans* in a supermarket, they might see it as a decoration because the picture would not demand the aesthetic attention it demands when exhibited in a gallery.

So, the picture is the result of subjective judgment. The picture of God, in which the showing and the shown, the finite subject and the experienced infinite are in an inseparable and autonomous unity, is given to each individual, but as a totally subjective experience. Thus, we can formulate a picture of God, but each picture shows only a particular point, a momentary impression of God. To quote Gadamer: "The content of the picture itself is ontologically defined as an emanation of the original."¹³ Since the picture is correctly interpreted as an emanation of the model in which the showing and the shown are linked, the picture of God always shows only a certain experience of God: We can see a *frozen* state of our experience of God.¹⁴ Since this picture is the *product* of man's spiritual reality, the picture of God has no objectivity. Therefore, it does not follow from our picture of God that it is actually consistent with the reality of God – even though God as absolute reality may comprise infinite correlation. (Especially the worship of the picture as God, the worship of idols does not follow from it). If we think about it: it does not follow from the painted picture or the photograph taken by the photographer that their content is consistent with their subject. We can only be sure that the common human experience of God's reality evokes more or less similar associations in people.¹⁵

¹² The situation is similar with cinematography since in the general sense a film is a series of pictures that stands before us as an autonomous judgment of reality.

¹³ GADAMER 2004, 135.

¹⁴ A lifelong series of pictures of God can be a *film* that already presents God as a happening, but only for man's personal reality.

¹⁵ The works of icon art are intended to be images, but in fact they are picture types developed to the general satisfaction of the period, which are also largely consistent with the personal

Thus, we can catch the distortion of atheism, when the creation of the divine *picture* is confused with the invention of gods; Gadamer says: "... one does not confuse creating an 'image' of the divine with inventing gods and refuses Feuerbach's reversal of the *imago dei* thesis of Genesis".¹⁶

We can see that objectivity based on empirical forms is not an essential condition for the existence of a picture. Perhaps it is rather the *image* that cannot be created without an external formal similarity; so, to put it right: We do not possess the *image* of God, we do not have a collective experience of His distinctive formal qualities. In Christianity, however, there is, and that image is man himself.¹⁷ According to atheists, this is surely not an argument and much less an objective experience. However, if we look at our picture of man, it is immediately apparent that the value of the individual does not lie within the collectively given external formal experience. Behind all the prejudices and centuries of bad human practice, there lies the mistaken idea that one can be judged by their appearance. In fact, the experience of external forms becomes irrelevant in judging the individual: their real value is what they represent, what they stand for. Given the general experience about man, it is clear that Christianity refers to the real value when it claims that man is the image of God. Man is the image of the reality he embodies and of the reality he demonstrates by his actions. And to deny the reality of this *something* would be as insane as denying the reality of, say, patriotism, loneliness, or any other inner experience. The ideas represented are presented to everyone with the consciousness of reality, even to atheists, because for them the truth – taken as factual – that there is no God is real consciousness.

Before we turn to the theological interpretation of the *image*, let us pause for a moment on the *sui generis* case of the picture, which is nothing other than the mirror image. Mirror image is a mere appearance; it has no autonomous reality and cannot even be an image/copy (theoretically) separated from the model. Mirror image is a momentary illusory state, a mere reflection of the model. If we accept that the value of man is given by the reality he represents, then the mirror image is the mass man himself,

reality of the artist and the content present in the religious community. So, it shall be understood that they trigger similar associations.

¹⁶ GADAMER 2004, 137.

¹⁷ "So God created mankind in his own image, in the image of God he created them; male and female he created them" (Genesis 1:27).

the perfectly copied state yet without independent judgments, which functions satisfactorily in the presence of the model, but which may not claim an autonomous spiritual reality. (Of course, the mass man does not exist by way of definition; the term is rather suitable to describe a trend or a given state of affairs.)

Image

Man in the post-Enlightenment era submits all authority and experience to reason. But how is it possible to submit the aforementioned inner experience to reason? – or to the criteria of positive science? Natural science strives to objectify experience by eliminating the element of historicity (personal experience). Experiments shall be verifiable and repeatable so that the historicity of experience is dissolved in its objectivity. However, the self as a transcendent subject is already inherent in all acquired experience, and thus a purely objective scientific description lacking any historicity will only be given again and again to the reality of the transcendent self.¹⁸ What does this imply? In my opinion, behind the attempt to objectively describe our experience, there will always be the subjectivity of the transcendently given self, which ultimately gives value to the experience. Science's explicit pursuit is to describe experience as perfectly as possible: that is, it tries to exclude the reality of the describing subject from the description.¹⁹ As Gadamer puts it, the scientificity of modern science lies in systematically “eliminating the subjective elements of the cognitive process”.²⁰ One could say that scientific description seeks to be value-free – it sees that as ensuring its objectivity. Inner *experience*, on the other hand, is pure historicity; it has no existential objectivity. Even if the notion of patriotism can be objectified (either verbally or pictorially), it is unable to represent the very historical experience that the subject went through. Inner experience is real experience, which in extreme cases can override rationality.

¹⁸ Edmund Husserl faced the same problem when he was looking for the root of experience: HUSSERL, Edmund (1950–2004): *Husserliana*. VI. i. h.

¹⁹ Sure, scientific description is necessarily repeatedly intertwined with the subjectivity of the transcendently given self in experience.

²⁰ GADAMER 2004, 450.

Obviously, self-knowledge is an inner experience. It is about who one knows themselves to be, and it is about answering the very difficult question of *who I am*. Self-knowledge is also difficult because one comes to know oneself as an active being: not a static being but a dynamic, ever-changing one, for whom things that do not exist at the moment are also possible. One's knowing of oneself is focused on the reality that guides their actions. Clearly, this knowledge is not what (natural) sciences strive for.²¹ This kind of knowledge is a connection: to persons or objects, but ultimately to the reality which becomes a value for the subject. The value relation (whether benefit or altruism is attached to it) does not tolerate the very objectivity that scientific description seeks. The value-relation is only real for the subject – of course, it may be described in a scientific way, but the concepts (closed signs) do not carry the actual meaning. Only the subject carries the actual meaning. Thus, it makes sense – necessarily for the atheist ideology too – that man is an *image*, as value is not objectively given (although it can be more or less objectified; e.g. value becomes price), but it is a subjective judgment. It is the role of the *image* to direct us to what is shown: man is an *image* since he is directed towards the reality shown, and this gives value to him. For man, every value is so real that Feuerbach categorically stated that the object of religion is man himself since if we are to gain a deeper self-knowledge from it, it is obviously only possible if man himself is objectified in religion.²²

Either we accept that man is an *image*, or we must necessarily deny that man's value is mediated by the reality he represents (by his conscience and his actions). If Feuerbach is right that man is the object of religion, and if it is true that God is nothing but man's consciousness, then man is not an image because there is no real but only an illusory distinction between him and the represented values. Thus, we must necessarily come to the conclusion that man is not a being to be valued; indeed, all values are illusions themselves. And this predicts a grave and dark picture: our society, our contracts, the legitimacy of our institutions, our humane (as distinct from natural) way of life are all

²¹ Even Aristotle distinguishes the moral knowledge of *phronēsis* 'reason', 'insight' from the theoretical knowledge of *episteme* 'knowledge' (GADAMER 2004, 311).

²² FEUERBACH 1881, 13: "What was at first religion becomes at a later period idolatry; man is seen to have adored his own nature. Man has given objectivity to himself, but has not recognised the object as his own nature."

built on the foundation that the value given in subjective experience is real for the self – and not a product of fantasy.²³ If values are not real, then there is no real difference between the murderer and the innocent, the liar and the truthful and the dishonest and the decent. If man is not an image, then his existence, his values, even his whole world becomes absurd: he is constantly evaluating but without values, struggling but without purpose, and striving for consensus without reason (for example, Dr Rieux, from Camus's famous novel). The trend of absurdism in the 20th century may be appreciated as an artistic experiment, but there is no reason to consider such a self-destructive conviction and an illusion devoid of value and meaning a better idea than Christianity.

When one gives value to something, one is in fact giving value to oneself, or in other words, projecting oneself as value. But to appreciate anything, it is not the things – a chair, a lunch, or the science of theology – that have a need but first of all man himself. Through his relation to external things, man evaluates himself, gives meaning to himself and to his own existence. Existence can only be valued by reality – and this is the theological basis of human dignity. Existence being endowed with sense, that is, with meaning, which directs us towards the shown that is really different from it, fully exhausts the concept of image.

Language

Having introduced the concepts of picture and image separately, I hope that I was able to illustrate why the basic atheist position (God is an imaginary being) is wrong. The fact that the picture of God is not derived from sensory experience does not exclude the reality of God at all – not merely because God is by definition a disembodied reality (i.e. a pure spiritual being) but because the picture is the result of subjective judgment, so objective existence cannot be its measure. Moreover, the existence of the image makes the existence of a pure spiritual reality much more likely – otherwise we cannot conceive

²³ To claim that values can have meaning even if they are not actually different from human beings would bring the evaluation of the experienced world on a par with the products of imagination; thus, for example, the merits of Harry Potter would be no different from the actions of an actual student.

of man as an attitude or a relation to the represented reality. And if man is not an image, it is difficult to find value in him beyond purely bodily forms, bodily functions, or even the bonds created by fantasy.²⁴ Naturally, all of this does not prove the reality of God in a philosophical sense – rather, it makes the legitimacy of belief in God more likely and confirmed. A further critique of atheism can be derived from the linguistic application of the notions of picture and image. For the following reasoning, I will use Gadamer’s writings on the hermeneutics of language.²⁵

The common understanding is that in the word we possess the thing itself. This idea is general not in the sense that people explicitly think of it this way but in the sense that “he who lives in a language has the feeling that the words he uses utterly correspond to the things he thinks about”.²⁶

According to Gadamer, the effort of interpretation, that is hermeneutical experience, allows the thinking reason to escape the prison of language – however, meanwhile it realizes that this experience itself is a linguistic one.

Because all the subject’s experience of being is of linguistic nature – not in the sense that language carries the experience itself but that experiencing the world (and oneself) is revealed to consciousness through language. The hermeneutical effort in which Gadamer interprets language points to the truth that “the sign acquires meaning as a sign only in relation to the subject who takes it as a sign”.²⁷ A certain degree of variation in the meaning of words is part of the essence of language, i.e. there is no

²⁴ The proper functioning of bodily functions is surely an essential condition for the manifestation of the spirit. To quote Wolfgang Kuhn: “even a great pianist cannot play a Mozart sonata flawlessly if, for example, every second key on the piano is missing. In the same way, a conscious mind cannot express its calibre if its instrument – the brain – is not intact, if its essential tools, the centres, are rendered dysfunctional by some disease.” KUHN, Wolfgang (2007): *Állat és angyal között*. Budapest. Kairosz. 112. (Translated by the author.).

²⁵ GADAMER 2004, 383–468.

²⁶ The quote goes on: “It seems impossible that other words in other languages could name the things equally well. The suitable word always seems to be one’s own and unique, just as the thing referred to is always unique. The agony of translation consists ultimately in the fact that the original words seem to be inseparable from the things they refer to, so that to make a text intelligible one often has to give an interpretive paraphrase of it rather than translate it” (GADAMER 2004, 403).

²⁷ GADAMER 2004, 413.

purely terminological language. A *term* is a word whose meaning is clearly delimited, i.e. a strictly defined concept. These, often artificially created words in the service of scientific description perform the above-mentioned function of negating the subjective value relation of the individual. Consequently, language – like image – is not merely a set of signs, although it is intended to direct us to what is *shown*.²⁸ Though the word is not a pure sign, in some mysterious way it still belongs to its imaged existence – and not only in the case of onomatopoeic words. Words that make up language: *events* that *occur* in the inner, subjective experience of the individual. In other words, language is the instrument of subjectivity, the *film* of consciousness, i.e.: its happening in being. But consciousness is always more than words: “No human word can express our mind completely.”²⁹ Thus, it becomes clear that the word is occurrence and meaning, i.e. a fragmentary expression of the spirit’s experience.

The *inner word*, borrowed from St. Thomas Aquinas, can be used to describe the process of thinking in which the thinker puts before himself what he thinks, similarly to the case of inner experience. The *inner word* does not refer to a specific language because the *inner word* is an outpouring (emanation and incarnation) which originates from the intellect and is the realization of cognition itself: it is essentially a spiritual content that is given form and sound in spoken language.³⁰ So, it is understandable that

²⁸ It is impossible even to imagine a word or a picture that could show the relationship between existent and non-existent. Thus, the necessity of the shown, of the image stands before us as an argument for God in itself, for our word of God could not have come into being if it had not been for the real inner experience which we designate in this word. St Anselm’s (1033–1109) proof of God was also based on the logic that the concept of God has an objective denotation – unless God is only conceived of as the ultimate. However, if we want to name the ontologically existent ultimate, we cannot conceive of God as a mere name.

²⁹ GADAMER 2004, 424.

³⁰ How different human speech is from animal communication is well summed up in the following quote from French zoologist Pierre-Paul Grassé. “The vocal expressions of non-human primates (i.e. apes and lesser apes) have no symbolic meaning and are scarcely relating to each other. Animals do not combine the vocal signals into sentences of precise value; they use them to express their mood, the presence of an intruder, the discovery of a food source, or something similar. Animals do not speak; their brain is not equipped to do so. The definition of ‘pseudolanguage’ is perfectly valid for the semantics of the vocalizations of apes.” GRASSÉ, Pierre-Paul (1972): *Entwicklung zum Menschen*. Stuttgart. 316. (Translated by the author.).

the word is more than a sign: it is also a subjective connection. Even Feuerbach happened to accept this when he wanted to prove that the so-called divine word is nothing but a human word. “But does not the word of man also contain the being of man, his imparted self – at least when it is a true word?”³¹ This implies that what the word represents is not its form but its content that can be put into any form. It is also clear that the spirit retains its relevance in all embodiment: content does not become material in the word, God in man does not materialize, and man’s spiritual (artistic) aspiration in the picture does not lose its own immaterial quality. In every word and picture, i.e. in every single manifestation of the spirit, the infinity of self-consciousness can become apparent since its words and pictures never perfectly contain the thing given. “Thus thought constantly proceeds to new conceptions and is fundamentally incapable of being wholly realized in any. This incapacity for completeness has a positive side: it reveals the true infinity of the mind, which constantly surpasses itself in a new mental process and in doing so also finds the freedom for constantly new projects.”³²

Conclusions

The linguistic interpretation of *picture* and *image* points out that in every thought, in every experience that reveals itself to the subject, there is a real priority of intellectual content. In the process of formulating or showing, this content occurs by some medium – it is transmitted either towards others or towards oneself. This dualistic approach (essentially since Plato) seems to be valid and appropriate until today to describe the duality of the material world and the spirit, as well as of existence and reality. In fact, atheism denies this duality by relegating God to the realm of fantasy and defining man as a purely material being. Consequently, atheism assumes a narrow and insufficient monistic universe in which we must deny the reality of any entity other than the physical world. In general, therefore, we must say that even the properties of the substance cannot be of spiritual nature. This statement does not seem contradictory at

³¹ FEUERBACH 1881, 79.

³² GADAMER 2004, 424–425.

first sight, but a closer look reveals that properties of the substance cannot derive from physical nature. Because if they were derived from it, then either the property would need another property to be perceptible, or the substance would not need any property at all since it would be perceptible and understandable in itself. It is the properties of physical objects – e.g. smooth or hard, heavy or light, yellow or blue, etc. – that make the material world comprehensible to us, i.e. it is the properties that we understand and not the substance itself. Similarly, we understand the content of words and not the physical medium. Substance as substrate: the result of assumption, i.e. the substrate of properties about which we know nothing – we only have more or less knowledge about its properties. It is therefore necessary that the properties have a different kind of existence than the substance itself, that is, they should be really different from the substance, transcending it as a principle of existence.

With regard to the picture, we have seen that the reality of the picture is not found in material objectivity but in spiritual judgment. It is also clear in the case of the image that the shown, the model is the higher reality represented by the image. The content and formal diversity of the words prove beyond doubt that the thinking mind does not merely accumulate indexes of empty signs, but it formulates subjectively experienced content that is the result of inner experience, the intellectual endeavour of the inner word. So, we shall assume that the *invention* of God is the result of real human experience, that is, it can in no way be a subjective fantasy, an illusory image or a meaningless concept. It follows from the quality of the picture that we are creating the image of God, not God Godself. Words, inner events by which we describe God: they are not meaningless signs because they express real inner content, i.e. value. Belief in God is achieved and understood through belief in the self-worth of man. In fact, atheism and materialism, by excluding the existence of God and by proving the existential nature of pictures and concepts, encourage the Christian churches, theologians, and believers to create a more accurate and adequate image of God than has been the case so far.

References:

FEUERBACH, Ludwig (1881): *The Essence of Christianity*. London, Trübner & Co., Ludgate Hill.

GADAMER, Hans-Georg (2004): *Truth and Method*. London, Continuum Publishing Group.

GRASSÉ, Pierre-Paul (1972): *Entwicklung zum Menschen*. Stuttgart.

KUHN, Wolfgang (2007): *Állat és angyal között*. Budapest. Kairosz.

TÓDOR Csaba¹

Heidegger Pál apostol olvasata²

Abstract. Heidegger's Reading of Apostle Paul

From 1915 to 1923, Heidegger taught in Freiburg. This was a delicate biographical and important philosophical phase for Heidegger, in which it became increasingly urgent to distance himself definitively from Husserl's phenomenology. His attempt had developed into a theoretical orientation focused exclusively on the process of eidetic categorization of experience. The subject of his lectures in the academic year 1920/1921 was religion. In these lectures, he (also) dealt with the letters of Paul, which – until then – had been studied mostly by theologians. For this reason, Heidegger's reading of Paul must be understood as a counterpoint against the background of the theology of the early twentieth century. Thus, Heidegger's approach to Paul's letters is primarily phenomenological. At the centre of his interest, there is the (re)discovery and analysis of the concept of eschatology. When Heidegger's interpretation of eschatology is confronted with the history of eschatology, the true novelty of his approach emerges.

Keywords: eschatology, phenomenology, letters of Paul, eidetic experience, theology

¹ Adjunktus, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár; e-mail: todorc_saba@gmail.com.

² Ez a tanulmány a következő alapján készült: DELAHAYE, Ezra (2013) Reenacting Paul. On the Theological Background of Heidegger's Philosophical Reading of the Letters of Paul, In: *International Journal of Philosophy and Theology*. 74. 1. 2–17.



Az eszkatológia történetének három korszakát különböztethetjük meg. Nagyvonalakban ez úgy néz ki, hogy az első korszak az őskeresztények messiás-érkezésének közeli voltát jelenti. A második korszak az i.sz. II. századtól a 20. század elejéig tart. Ebben az Arisztotelészi- Ptolemaioszi gnosztikus gondolkodás keveredését találjuk. Egy többnyire dualista metafizikáról van szó, amelyben Isten abszolút, a teremtés bűnös, amiből ki kell emelkedni. A végső beteljesedést jelentő kiemelkedés a mennyországban érhető el, amit a halál hoz el, ami egy történelem utáni beteljesedést jelent. A harmadik szakasz a 19. század végén, a 20. század elején kezdődik. Johannes Weiss és Albert Schweitzer gondolkodásában isten országa egy új világtrend létrejöttét célozza meg. Egy szakítás történik a régi teológiával. Ennek előzménye viszont a 19. század első időszakára tehető, valahol Schleiermacher és Ritschl gondolkodásában keresendő. Itt isten országa, mint az emberben levő istentudat jelenik meg. Egy etikai imperatívusról van szó, amelyben az egyén, mint Isten gyermeke jelenik meg. Az egyén teljes szabadságát megcselekedve a közösségben teljesedik ki, az emberi történelemben, az etikai imperatívuszt beteljesítő aktív emberi hozzájárulással.³ Ez a gondolat vezet át tehát a már említett harmadik szakaszba, amelyet Ritschl, a Weiss-tanítvány, és Schweitzer fogalmaztak meg az ún. *konzisztens eszkatológia* fogalmában, melynek értelmében Jézus mint saját korának értője és megélője a zsidó apokaliptika szellemében áldozza fel magát a vég közeli eljövételének, Isten országa közeli megvalósulásának hitében.⁴ Az angolszász világból Charles Harold Doddnak a jelen idejű eszkatológiai felfogása bizonyult egyfajta tartósabb alternatívának a konzisztens eszkatológia körül kialakult vitára.⁵ Az eszkaton jövő idejű beteljesedése helyett az idő beteljesedése itt van, isten országa jelenidejűsége egyértelmű és nyilvánvaló mint a történelem betetőződése.⁶

Az eszkatológia jövő és jelen idejű síkjainak egyesítésére válaszként jön Kümmel immanens eszkatológiai teológiája, amely szerint Jézus személyében már meg tapasztalható

³ SCHLEIERMACHER, Friedrich (2003): *Der Christliche Glaube*. Princeton Theological Seminary Library (<https://archive.org/details/derchristlichegl12schl>; utolsó letöltési dátum: 2023. január 14.). 164.

⁴ WEISS, Johannes (1901): *Die Idee des Reiches Gottes*. Walter De Gruyter. 82–89.

⁵ DODD, Charles H. (1935): *The Parables of the Kingdom*. 144. Azt írja, hogy „the eschaton, the divinely ordained climax of history is here” („az eszkaton, a történelem Isten által elrendelt csúcspontja elérkezett” – a szerző saját fordítása).

⁶ I. m. 29.

az eszkatológiai közelség, de annak teljes megvalósulása a közeljövőben fog megtörténni – még a Jézus nemzedéke számára megtapasztalható lesz.⁷

Bultmann az eszkatológiának egzisztenciális magyarázatával kiemeli a fogalmat az időszerűségből. Szerinte Jézus tanítása isten országáról egy krízishelyzetet teremt, amiben az egyénnek döntenie kell a lehetséges létből a valós létbe jutás között.⁸ Heidegger a fent vázolt teológiai háttérrel jól ismerte, amikor Pál apostol szövegeinek értelmezésébe kezdett.

Itt érkeztünk el tanulmányunk céljából az egyik fontos megállapításhoz. F. W. von Hermann szerint a freiburgi kurzusok azért érdekesek, mert megőrizték Heidegger eredeti kísérletét arra nézve, hogy az „élettapasztalattal való kézzel-lábbal való találkozást” értelmezze.⁹ A tapasztalat egyrészt a tapasztalási tevékenységet jelöli, másrészt azt, amit e tevékenység révén tapasztalunk. A tapasztalatot kettős értelemben használja. Egyrészt van a tapasztaló szubjektum (én), másrészt a megtapasztalt dolog (tárgy), és ezek nincsenek elszakítva egymástól. A faktikus élettapasztalatban ez az el nem választottság a lényeges. A „megtapasztalás” tehát nem „megismerést/felismerést” jelent, hanem szembesülést a megtapasztaltak formáinak önértékesítésével. Passzív és aktív értelme egyaránt van.¹⁰ A fenti megállapításokkal Heidegger el akart határolódní Husserlnek a tapasztalatok eidetikus kategorizálásától. E helyett egy fenomenológiai ontológiát akart, amelyben a tényszerű élet eredeti tudományaként képes az emberi létet a maga konkrét természeti attitűdjében megragadni úgy, ahogy a lehetséges lét és a valós létbe jutás között a szubjektum megvalósul. A fiatal Heidegger mindenekelőtt ezért helyezi filozófiai kérdésfeltevésének kezdetét az értelmezett életbe, az ún. „das Leben verstehen”-be, abban a meggyőződésben, hogy a filozófiának nem szabad az embert egy devitalizált gnosztikus szubjektivitásra redukálnia.¹¹ Arról van szó tehát, hogy az életet a szellem életként értelmezi a transzcendencia felé irányuló immanens feszültségében és történetiségének egzisztenciális konkrétságában.¹²

⁷ KÜMMEL, Werner Georg (1957): *Promise and Fulfilment*. London, SCM. 54.

⁸ BULTMANN, Rudolf (1958): *Jesus Christ and Mythology*. New York, Charles Scribner's Sons. 46, 52.

⁹ MAZZARELLA (2020), 110, 112.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin (2004): *A vallásos élet fenomenológiája*. 43, 7.

¹¹ MAZZARELLA (2020), 113.

¹² I. m. 109.

Unterwegs zur Sprache című művében Heidegger nyíltan vallja, hogy a teológiai eredet nélkül soha nem jutott volna el a gondolkodás útjára.¹³ Éppen az első freiburgi kurzusok során elemzett témák azok, amelyek e szavak mély igazságáról árulkodnak. Pál apostol eszkatológiai leveleinek tartalma, a *Καίριος*, a *παρουσία* és a halál azt sugallja a fiatal filozófusnak, hogy éppen ezek azok az események, amelyek az emberi életet kibékítik mulandó állapotával, saját végességének szükségszerűségével, a volt, a mostani és az eljövendő idővel. Ez az élet tényszerű tapasztalata, amelyben az egzisztenciális és kronologikus időbeliség állandó érzékelése arra készíti az embert, hogy megteremtse magának azt a kairológiai téridőt, amelyben megragadhatja, eldöntheti, megragaphatja és élvezheti megszámlálhatatlan létét.

Heidegger Arisztotelészről való korai gondolkodásának alaphangját azonban már két évvel korábban megszabta egy Freiburgban tartott előadássorozat, amelynek címe *Arisztotelész fenomenológiai értelmezései* volt.¹⁴ Heidegger ennek az előadaskéziratnak a címeként egy mottót fűzött hozzá, ami úgy hangzik, hogy az értelmezés szándékának jellemzése.¹⁵ A mottó több rövid idézetből áll, amelyek Kierkegaardtól és Luthertől származnak, olyan művekből, amelyek elítélik a jelenvaló Isten valóságában dicsekvő teológiát és az őt megismerni vélő spekulatív metafizika arroganciáját.

Heidegger korai előadásait vizsgálva, amelyeket Arisztotelész metafizikai fogalmairól tart, e fogalmak olyan értelmezése rajzolódik ki, amely Arisztotelésztől a jelenig vezető utat igyekszik felvázolni. Heidegger ezt nemcsak azért próbálja elérni, hogy sajátos módon értelmezi Arisztotelész filozófiai terminusait, és ezzel próbálja történelmivé tenni a létet, hanem azzal is, hogy Arisztotelész individualista metafizikáját egy tágabb, politizált, szituációs kontextusba próbálja ágyazni. Azzal, hogy ragaszkodik ahhoz, hogy a társadalomban másokkal való közös beszédnek elsődleges ontológiai jelentősége van,

¹³ HEIDEGGER, Martin (1973) [1959]: In cammino verso il linguaggio (Eredeti címe: *Unterwegs zur Sprache*). Ford. A. Caracciolo. Milánó, Mursia. 90. [magyarul: Heidegger, Martin (1991): *Útban a nyelvhez*. Budapest, Helikon (szerk. Zirkuli Péter – Márton László)].

¹⁴ KALARY, Thomas (2012): Heidegger's Aristotle Interpretation of 1922 and Its Significance for His Fundamental Ontology, In: *Heidegger Studies*. 28. National Socialism Issue in Hermeneutic Phenomenological Perspective – Reflections on Pindar, Aristotle and Meister Eckhart. 169–189.

¹⁵ VAN BUREN, John (1994): *Reading Heidegger from the Start*. Albany, State University of New York Press. 167.

Heidegger mintha ezt a társadalmi egybeolvadást a világban való létünk irányadó módjaként mutatná be. És bár kétségtelen, hogy a másokkal való beszéd mindennapi tevékenység, sőt a társadalmi és politikai élet középpontjában áll, nem ez a „létnek” az az irányadó értelme, amelyet Arisztotelész filozófiai műveiben meghatároz. Arisztotelésznek ugyanis az a célja, hogy meghatározza mi a lét, és nem az, hogy a létezők mit cselekszenek. *A vallásos élet fenomenológiája* című korábbi előadásában Heidegger Pál apostol leveleit vizsgálja, és kétségtelenül hatással volt rá Pálnak az a törekvése, hogy minden embernek közös gondolkodásmódja legyen, hogy mindannyian ugyanazt mondják, és tökéletesen egybeforranak ugyanabban az értelemben és ítéletben.¹⁶ Azzal, hogy Heidegger megpróbált ontológiai igazolást adni egy ilyen egységes látásmódnak, és megmagyarázni a „másokkal együtt beszélő világban való létet” mint az ember ősi létmódját, egy vallásos diszpozíció ontológiai alapját próbálta megteremteni.

Heidegger paruszia- és kairoszértelmezése Pál apostol leveleinek kontextusában

A következőkben rátérek Heideggernek Pál apostol olvasatára és értelmezésére olyan fogalmakon keresztül, mint *paruszia* és *kairosz*.

Paruszia

Heidegger Pál leveleinek elemzésében, különösen az eszkatológiai levelekben látja azt a lehetőséget, hogy az emberi élet egzisztenciális dinamikájának legeredetibb jellemzőit megértse, illetve értelmezze. Gondolkodásának korai szakaszában egyébként azt is mondja, hogy a filozófia igazi küldetése az élet sokféle formáját a lehető legsemlegesebb elméleti szempontból megfigyelni, megérteni irányait, objektíven felvázolni belső tartalmát. Heidegger a páli levelek szelektív olvasása során e szövegek gondos fenomenológiai hermeneutikáját tűzi ki célul, hogy olyan alapvető filozófiai

¹⁶ „...de legyetek teljesen egyek ugyanazon értelemben és ugyanazon véleményben” (1Kor 1,10; Károli fordítása).

témákat tárjon fel, mint az idő új fogalma, a halál szélsőséges lehetőségéhez való emberi viszonyulás, a világban való lét értelme. A cél tehát az, hogy Pál teológiájában és leveleiben nyomon kövessük az időben és az időtől kezdve megélt és eldöntött élet minden vonatkozását.

A thesszalonikaiakhoz írt két levélben Pál bízik abban, hogy a gyülekezet tagjai képesek az úton előrehaladni, egymást építeni, az evangéliumot hirdetni.¹⁷ Először merül fel a *παρουσία* eszkatológiai kérdése. Pál a parúzia időpontjára vonatkozó válaszában az ébredésre és a józanságra szólítja fel a gyülekezetet. Azok túllelkesedése ellen beszél, akik a parúzia időpontján rágódnak és spekulálnak. Ezek a zendülők csak a parúzia objektív meghatározásával foglalkoznak, hogy hol, mikor, és miként jön el. Ebben viszont nekik nincs hiteles személyes meggyőződésük. Megrekedtek az evilágban. Pál második missziós útja során érkezett Thesszalonikába, amely során először járt Görögországban, amint arról az Apostolok Cselekedeteinek első fejezetei beszámolnak.

A találkozón a hátralévő idő teljes felvállalására buzdítja a testvéreket mint lehetőséget az elköteleződésre és a személyes fejlődésre. Ezért a többiekért a testvérek imádkoznak, és egymást buzdítják az Úr Jézusban, miként megtanulták, hogyan kell élni Istennek tetsző életet, és eszerint tovább fejlődni, ahogy az az 1Thessz 4. fejezetében olvasható.¹⁸ Az eszkatológiai várakozás tehát a végső jövő és a jelen idő közötti hiteles kapcsolat konkrét gyakorlása, amely egy sajátos egzisztenciális módban van meghatározva: „De ti, testvéreim, nem vagytok sötétségben, hogy az a nap úgy jöjjön el rátok, mint egy tolvaj. Igen, mindannyian a fény gyermekei és a nap gyermekei vagytok. Mi nem az éjszakából és nem a sötétségből származunk. Ezért ne aludjunk, mint mások, hanem maradjunk ébren és tiszta fejjel, felöltve a hit és a szeretet mellvértjét és az üdvösség reménységének sisakját.”¹⁹

A parúzia pillanatának eljövetele tehát hirtelen megállítja a világ idejét, törést hoz létre az időrendi hétköznapiságban. Pontosan ebből a cezúrából születik meg egy igazi időtér, amely a világ új dimenziójának kizárólagos jellemzőit veszi fel.

¹⁷ Vö. MALHERBE, Abraham J. (2000): *The Letters to the Thessalonians*. Yale University Press. 74, 113. Lásd továbbá: MANINI, André F. (2012): *Levelek a Thesszalonikaiakhoz. Bevezetés, fordítás és kommentár*. Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo. 16.

¹⁸ 1Thessz 4,1.

¹⁹ 1Thessz 5,4–8.

A Pál és a hívők által Krisztus közelgő eljövetelére utaló *παρουσία* görög szó eredeti jelentésében a parúziának nevezett ünnepi látogatásokra utal, pontosan olyanokra, mint Krisztus végső eljövetele, amelyeket a királyok, császárok és méltóságok tettek az akkori hellenista városokban; ahol a szertartáshoz tartozott a polgárok örömteli kivonulása.²⁰

Rá kell azonban mutatni, hogy e rendkívüli eseménynek megfelelően nem lesznek katasztrófális külső változások a természeti világban, sem semmiféle apokaliptikus kozmikus változás. A páli perspektívában a *παρουσία* egy valóságos személy várására vonatkozik, amely mindenekelőtt egy belső változást, egy etikai és lelki hajlamot feltételez.

A thesszalonikaiakhoz írt páli levelek eszkatológiai magyarázatában a *παρουσία* nemcsak az az esemény, amely véget vet az időnek, hanem mindenekelőtt az, amely leleplezi a vég idejét, vagyis a *Καιρός* sűrített időbeliségét. A *kairosz tó vöv*-ja az a pillanat, amikor a lét dönt a dekadens, lehúzó, megsemmisítő tendencia és a közelgő vég éber várakozása között. A hívő rend nélkül, fix pontok nélkül éli meg az időt, és elmerül a *tó vöv*-ben, a mostban, a pillanatban, a megvalósult mostban. Ebben a sajátos téridőben az emberi lét önmagába fordul, megérti önmagát, és dönt önmagáról és napjairól. A *παρουσία*-orientált *Καιρός* a keresztény időbeliség igazi neve, az idő új értelme, amely nem tulajdonítható egy meghatározhatatlan vagy még eljövendő esemény egyszerű várakozásának: *Καιρός* már az élet teljessége, már az idő teljes értelme, már az igazán megélt élet. Derrida megjegyzi, hogy az eljövétel e sajátos formája, a „messiási jövő” iránti feszültség olyan várakozást feltételez, amelyben semmit sem tudunk arról, hogy ki vagy mi fog eljönni, sem arról, hogy ez az eljövétel valóban meg fog-e történni. Egy olyan jövő, amely nemcsak hogy nem ismert, de nem is megismerhető. Ez a jövő nem a tudásról szól, vagy nem tudásból következik, ami már a múltban megtörtént, vagy megtapasztalt, hanem egy eljövendő eseménytől tart a jelenbe mint megtörténhető vagy eljövendő.²¹ A thesszalonikaiakhoz írt első levél ötödik szakaszában is ott van a döntő fontosságú „egzisztenciális diktátum”, amelyet Pál az alvás és az ébredés képein keresztül szemléltet:

²⁰ MANINI (2012), 132.

²¹ J. Derrida – archív betegség, egy freudi benyomás: SURACE, Valentina (2020): *Inquietus sum* Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto, In. *Bollettino Filosofico*. 35. 234–247. 240.

Az időpontokról és alkalmakról pedig nem szükséges írnom nektek, testvéreim, mert ti magatok is jól tudjátok, hogy az Úr napja úgy jön el, mint éjjel a tolvaj. Amikor azt mondják: Békesség és biztonság, akkor tör rájuk hirtelen a végső romlás, mint a fájdalom a várandós asszonyra; és nem fognak megmenekülni. Ti azonban, testvéreim, nem vagytok sötétségben, hogy az a nap tolvajként lephetne meg titeket. Hiszen valamennyien a világosság és a nappal fiai vagytok, nem vagyunk az éjszakáé, sem a sötétségé. Akkor ne is aludjunk, mint a többiek, hanem legyünk éberek és józanok. Mert akik alusznak, éjjel alusznak, és akik megrészegednek, éjjel részegednek meg. Mi azonban, akik a nappal fiai vagyunk, legyünk józanok, vegyük magunkra a hit és a szeretet páncélját, és mint sisakot, az üdvösség reménységét.²²

Pál tehát két alternatív létezési lehetőséget mutat be. Egyrészt az alvást mint a halál és a tudatosság hiányának (sötétség) szinonimáját, amiért a *παρουσία* elkerülhetetlen – bár kiszámíthatatlan – eljövételével szemben az ébredést ajánlja mint a hiteles tanítvány készenlétének és világos tudatosságának jelét – vagyis egyrészt az alvást ajánlja, másrészt az ébredést, a kettő közötti nyilvánvaló különbség hangsúlyozásával. Az alvó embereket, akik a romlásban élnek, a világ dolgaihoz kötődve, amelyekkel törődnek, meglepetés éri, felébreszti álmukból egy szörnyű fenyegetés közeledte. A *Lét és időben* Heidegger a *Dasein* egzisztenciális analitikájában ugyanezt a dichotómikus struktúrát az autentikus és nem autentikus élet szempontjából fogalmazza meg.

Mind Pál apostol, mind Heidegger értelmezésében van egy nem autentikus, egzisztenciális út, amelyet a közelgő vég előtti megfoghatatlan megdermedésbe, a kétségbeesett szorongásba és az ingadozó megoldatlanságba való visszavonulás jellemez.²³ Aki ebben a sötét lealacsonyodásban él, az a világi onticitáshoz ragaszkodik, és elvesz benne, nyugalmat és biztonságot keres a jelenvaló létben, a mért és mérhető időben és a halál elrejtésének fékezhetetlen kísértésében él.²⁴ Másrészt egy hiteles egzisztenciális út bontakozik ki, amely ahhoz a döntéshez kapcsolódik, hogy vállaljuk saját végességünket, hogy mélyrehatóan megváltoztassuk önmagunk, a környező világ és az idő perspektíváját.

²² 1Thessz 5,1–8.

²³ HEIDEGGER, Martin (2003): *Ființă și Timp*. Bukarest, Humanitas. 58, 192–193.

²⁴ I. m. 283.

Ez utóbbi perspektíva Pál számára az éber várakozás, egyfajta bizalmi felforgató hatása annak, ami jön. Heidegger számára viszont az előttünk álló bizalom, a *vorlaufende entschlossenheit* az, ami elsősorban a jövőt feltételezi az idő alapvető dimenziójaként, és lehetővé teszi a *Dasein* számára, hogy úgy cselekedjen, hogy önmagát a befejezetlen, a váratlan, a lehetséges efemer részeként ismeri fel.²⁵

Így a *Dasein* mint „lét” soha nem rendelkezik önmagával a jelen valóságban, hanem csak úgy értendő, mint ami a közelgő jövőben jön el önmagához.

Ez a jövő, akárcsak Pál eszkatológiája, nem egyszerűen jövőnek, egy még meg nem valósult, majd később megvalósuló konvencionális időbeli dimenzióként értendő, hanem egy olyan mozgás, amelyen keresztül a *Dasein*, akárcsak a keresztény hívő, eljut a maga legmegfelelőbb dimenziójába, vagyis a létbe – az eljövendő időbe, a közelgő halálba, az eszkatológiai beteljesedésbe. A nyitottság arra, ami lehetséges, alkotja a *Dasein* egzisztenciális dinamikáját, mint az a lény, aki szabadon befogadhatja/elfoglalhatja, vagy nem foglalhatja el magát, és nem lehet többé a halál szélsőséges lehetősége.

Ami az eredeti keresztény tapasztalatban a parúzia várása, az a *Lét és idő* szerinti létezésben a halálra való lét, amely a jövő dimenziójába helyeződik. A *Dasein* csak a halál semmije által jut el önmagához, hiszen a halál megszabadítja őt a világtól, vagyis a bomlott mindennapoktól, és egy teljesen más dimenzióval ajándékozza meg.²⁶ Ahogyan nem lehet hit a feltámadt Krisztusban a halálra váró, megfeszített Krisztusba vetett hit nélkül, úgy Heideggerben sem lehet hiteles létezés a halál semmissé tevő lehetősége iránti nyitottság, a halál várásának döntő előzménye nélkül. Az őskeresztény eszkatológiai várakozás egy egzisztenciális várakozás, amely a filozófiai reflexiót képviseli. Heidegger számára az élet a halál felé nyúlik; a keresztények számára az élet a halál felé nyúlik szintén, amely viszont az élet felé tart.

Az igazi keresztény hívő és a *Dasein* autentikus heideggeri egzisztencialitása a *Lét és idő*ben osztozik abban, hogy amíg van élet, addig mindig ott van a halál bizonyossága is, hogy a világban való létezés azt jelenti, hogy fényszilánkként léteünk ennek az eredeti entitásnak a komplexitásában.²⁷ Mindkét elemzett perspektívában tehát az emberi

²⁵ I. m. 400.

²⁶ DE VITIIS, P. (2008): Heidegger e la philosophia crucis, In: *Archivio di filosofia*. 76. 1–2. 360.

²⁷ CÉLINE, L. F. (2011) [1932]: *Viaggio al termine della notte* (Eredeti címe: *Voyage au bout de la nuit*). Ford. E. Ferrero. Milano, Corbaccio. 163.

tervezési dimenzió soha nem hagyhatja figyelmen kívül azt, ami a kettő között van, azt a nagyon hosszú árnyékot, amelyet a halál örökké az életre vet. Pál éppen ezért arra buzdítja a keresztényeket, hogy az életet az élet urával való találkozás előjátékként éljék, a halálban. Heidegger pedig azt mondja, hogy az életet a haldokló esemény uralmával való folyamatos szembesülésként éljék.²⁸

A továbbiakban vessünk egy pillantást a kairosz fogalmának értelmezésére.

Kairosz

A kairoszt mint az idő *lopakodását* kell először megértenünk, amely a thesszalonikai levél alapján, mint tolvajt az éjszakában, minden embert válaszra, sorsával kapcsolatos szélsőséges döntésre hív. A jelen autentikus hiposztázisaként a pillanat, a villámcsapás, amely meglep, nem más, mint kairosz, a görög „lehetőség” szó, amelyben Heidegger az autentikus jelent látja.²⁹ Ilyen értelemben lesz a *Καιρός* lopakodás.

A banális német *augenblick* ’pillanat’ szót úgy is lehet fordítani, hogy „a pillantás, amely megragadja a lehetőséget”, de Heidegger itt *augenblick*ként írja, hogy hangsúlyozza, hogy az átmenetről van szó a nem autentikus jelenből, amely az aggodalom egyformaságának felel meg, és amelybe a mindennapi életben beleesünk, az autentikus jelenbe, amelyet egy kiváltságos lehetőség pillanatnyi megragadásaként értelmezünk, amit bármely helyzet megnyílása magában foglal.³⁰

A görög kifejezés mindarra utal, ami döntő a topikus, etimologikus és a temporális perspektíva fényében. Az elsőben a *Καιρός* egyszerű „célpont”-ként értelmezendő: Euripidésznel és Homérosznál³¹ (aki nem a *Καιρός*, hanem a *Καιριός* melléknevet ismeri) a testnek azt a meghatározott, halálra sújtott részét jelöli, amely rendkívül sebezhető a külső támadással szemben.³² A második nézőpont a kifejezésnek az indoeurópai gyökből való származtatását hangsúlyozza, amelyből a görög *κεράννυμι*, azaz ’felkavarni’ ige származik. Egy olyan gesztus, amely nem csupán azt jelenti, hogy valamit önmagáért

²⁸ HEIDEGGER (2003), 312–313.

²⁹ I. m. 434.

³⁰ I. m. 435.

³¹ HOMÉROSZ (é. n.): *Iliász*. VIII. ll. 83–86, VIII. ll. 326–330.

³² SHEW, M. (2013): The Kairos of Philosophy, In: *Journal of Speculative Philosophy*. 27. 1. 51.

forgatunk, hanem azt, hogy elérjük a harmóniát, a végső keveréket, amely a szintézis és az egyensúly megfelelő pontja a korábban különálló és különálló anyagok között.³³ Ez a két perspektíva szemantikailag látszólag nem kapcsolódik egymáshoz, mégis mindkettő kölcsönösen szemléltető: a *Kairosz* egyszerre az a cél/jobb pont, amelyen át lehet hatolni, pozitív jelentésű kifejezés, amely egy olyan rést jelent, amelyen át lehet haladni a győzelem érdekében; továbbá az, ami önmagában bizonytalan és megfoghatatlan, valami, ami egy meghozandó döntésre emlékeztet.³⁴ Az utóbbi perspektívában, amelyet a páli szövegekben leggyakrabban használnak, az egyén már meglévő belső tudása, jelene a *kairos* mint időszöveg (az idő és a pillanat összekapcsolása), ám nem a mérhető időt jelenti, hanem az elidegenedett, tér-időbe dobott egyén belső jelenét, a valamivé válás tudását, ami még nem jelent meg ugyan a tér-időben, de ami felé az egyén e belső tudása révén tart. A páli szövegekből nyilvánvaló, hogy sem maga az apostol, sem a hívők új közösségei nem élték még át Krisztus földi eljövételét, halálát és feltámadását, és még nem élik meg visszatérésének pillanatát sem. Mindannyian a már nem és a még nem között élnek, az idő közben, megtapasztalva egy olyan állapot minden nyugtalanságát, amely valójában *dynamis*, egy olyan *stasis* nyugtalanságát, amely mozgás.³⁵ Ez az időköz éppen a *Kairosz*, az idő hirtelen ellenmozgása, amely az embert kiragadja az időbeliség háromfázisú, óránkénti struktúrájából, hogy bevezethesse az eredeti struktúrába, amelyben a világ ideje olyan idő, amelyben a világ közepén vagyunk.

Heidegger a teológia kontextusában

Heidegger az eszkatológiát az ősi, keresztény tapasztalat tulajdonképpeni magjaként fedezte fel. De mennyiben és milyen módon volt ez Heidegger felfedezése? Másképpen fogalmazva: hogyan viszonyul ez a felismerés az eszkatológia hagyományos értelmezéseihez?

³³ KRISTEVA, J. (2009): *This Incredible Need to Believe*. New York, Columbia University Press. 53.

³⁴ PLATO (1926): *Laws (Books 1–6)*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press. 709b.

³⁵ MORA, F. (2020): La vita fattiva nel esperienza del protocristianesimo, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 221.

Heidegger Pált eszkatológiai gondolkodóként olvassa; olyan vallásos emberként, akinek az idők végén való étellel kell foglalkoznia. Az eszkatológia szó szerint az eszkatológia logoszát jelenti, a végső dolgokról (eschata) szóló tanítást (logosz). Teológiai diszciplínaként tehát az idők végével, a világgal és a történelemmel foglalkozik, ahogyan azt a keresztény hagyomány (is) elképzei. A történelem végén a Messiás újra eljön, és elhozza a megváltást. Ezt az üdvösséget remélik a keresztények. Mivel az eszkatológia témája a végső dolgok, ezért jellemzően a teológiai kézikönyvek záró része.³⁶

Heidegger kifejezetten az eszkatológia történetéhez kapcsolja előadásait. Az eszkatológia tanának hosszú és különös történeti fejlődése van, amelynek körvonalait fel kell vázolnunk ahhoz, hogy megértsük Heidegger eszkatológiáról szóló mondanivalóját. Az eszkatológiai gondolkodásnak nagyjából három történelmi szakasza van.

Az első szakaszra a világ végének közvetlen várakozása jellemző. Az őskeresztény közösségek Krisztusnak, az ő Messiásuknak visszatérését még a saját életükön belül várták. Arra számítottak, hogy az ismert világ bármelyik nap véget érhet, és a Krisztus uralma alatt álló új világ várhatóan elkezdődik.³⁷ Ez nagy szerepet játszik az újszövetségi és a korai keresztény szövegekben is. Pál számára például valódi problémát jelentett, hogy az első keresztény közösségekben az emberek hittek abban, hogy a világnak vége lesz, és ennek megfelelően cselekedtek, vagyis eladták a holmijukat, és ültek, várva a világ végét.

Az eszkatológiai gondolkodás második, meglehetősen hosszú szakasza a második században kezdődik a gnoszticizmus hatására, és csak a huszadik század elején ér véget.³⁸

Az arisztotelészi-ptolemaioszi kozmológia hatása alatt álló gnoszticizmus azt tanította, hogy létezik egy eredendő kozmológiai rend, amelyben Isten az abszolút legmagasabb, a mennyország a rendeltetészerűen jó világ, és az anyagi világ csak a teremtés mellékterméke. A teremtett világot börtönnek tekintették, amelyből meg kell szabadulni.³⁹

³⁶ PLANTINGA, Richard J. (szerk.) (2010): *An Introduction to Christian Theology*. Cambridge, Cambridge University Press. 386.

³⁷ HORST, Balz (1997): Early Christian Faith as “Hope against Hope”, In: Horst, Balz: *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 31–48. 31.

³⁸ PLANTINGA (2010), 395.

³⁹ DALEY, Brian E. (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge, Cambridge University Press. 26.

Ebben a gnosztikus perspektívában az eszkatológia hangsúlya eltolódott. A világ végének közvetlen várása helyett az eszkatológia egyre inkább elméleti jellegűvé vált. Az eszkatológia teljesen a mennyre, mint a kereszteny igehirdetés végső megvalósulására összpontosított. Ebben az eszkatológiában az üdvösség csak a mennyben érhető el, a földön soha. Ennek a nézőpontnak az lett a következménye, hogy az eszkatológia a teológiában utólagos gondolatává vált. Bár az eszkatológia azt tanította, hogy mi fog történni a halál és a történelem után, az élet szempontjából már nem volt jelentősége. Ez a transzcendentális eszkatológia maradt az uralkodó eszkatológiai értelmezési séma a nyugati kereszteny teológia történetében egészen a huszadik század elejéig.⁴⁰

A huszadik század elején megkezdődött az átmenet a harmadik szakaszba. A történeti Jézus keresésének hatására Johannes Weiss és Albert Schweitzer eltértek az eszkatológiai konszenzustól.⁴¹ Azt állították, hogy Jézus Isten országának hirdetése, amely az exegéták szerint Jézus üzenetének középpontjában állt, a világrend megszűnését és egy új világrend létrejöttét célozta. Weiss és Schweitzer visszanyerte Jézus alapvetően eszkatológiai üzenetét.⁴²

Ez az újrafelfedezés azonban tisztán történelmi felfedezés volt. Bár Jézusnak lehetett eszkatológiai üzenete, ez a teológia számára nem volt értékes. Schweitzer szerint Jézus elavult világnézete nem illeszthető be a modern teológiába. Ezzel a korai eszkatológiai fordulat véget ért.⁴³ Bár az eszkatológiát „hivatalosan” újra felfedezték a kereszteny üzenet középpontjaként, ennek semmilyen következménye nem volt az eszkatológia státuszára nézve. Ez Heidegger Pálról szóló előadásainak teológiai kontextusa.

Az igazi harmadik szakasz – a tényleges eszkatológia felé fordulás – csak mintegy 20 évvel később kezdődött el. Olyan teológusok hatására, mint Karl Barth, Rudolf Bultmann és Jürgen Moltmann az eszkatológia újrafelfedezése teológiai következményekhez

⁴⁰ PLANTINGA (2010), 395–396.

⁴¹ WEISS, Johannes (2005) [1971]: *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, In: Schweitzer, Albert: *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Ford. W. Montgomery. Mineola (New York), Dover Publications. 97.

⁴⁵ LINK, Christian (1997): *Points of Departure for a Christian Eschatology*, In: Reventlow, Henning Graf (szerk.): *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 98–110. 98.

⁴³ I. m. 99.

jutott.⁴⁴ Ebben a fordulatban az eszkatológia mint a keresztény élet szempontjából lényeges dolog tért vissza. Ezt az új eszkatológiát Barth fejezi ki legjobban: „Az a kereszténység, amely nem egyszerre és teljesen eszkatológia, annak semmi köze sincs Krisztushoz!”⁴⁵

Heidegger kifejezetten foglalkozik az eszkatológia történetével és az abban elfoglalt helyével. Ezt írja: „Jelen tanulmány a kereszténység középpontját veszi sorra: az eszkatológiai problémát. Már az első század végén az eszkatologikumot a kereszténységben eltakarták. A későbbi időkben minden eredeti keresztény fogalmat félreismertek. A mai filozófiában is görög szemlélet mögé rejtik a keresztény fogalomképződményeket.”⁴⁶

Heidegger tisztában van az eszkatológia helyzetével, és elutasítja a kortárs teológia eszkatológiai megközelítését. A kereszténység eszkatológiai magját a görög filozófiai-kozmológiai gondolkodással takarták el. Ez emlékeztet Heidegger későbbi vádjára, miszerint a metafizika eltakarta a létet. Az eszkatológiát elméleti fogalmak és dogmák mögé rejtették. Ez az eszkatológiát egy eszmére redukálja, arra a gondolatra, hogy a világnak hamarosan vége lesz.⁴⁷

Mint láttuk, a korai keresztények valóban így gondolkodtak az eszkatológiáról. Heidegger számára azonban az exegetikai megközelítés nem elegendő. Az eszkatológia sohasem csak egy eszme. A korai keresztény tapasztalatban az eszkatológia nem eszme volt, hanem ténylegesen megélt. A közeledő világvége nem valami eszme volt, hanem a keresztény élet vezérlő elve. Meghatározta, hogyan éltek az életet. Heidegger tehát vissza akarja helyezni az eszkatológiát az őt megillető helyre, a kereszténység középpontjába.

⁴⁴ BARTH, K. (1926): *Der Römerbrief*. München, Kaiser Verlag, xvi–xvii. A téma részletes kifejtéséhez lásd: BURNETT, RICHARD E (2001): *Karl Barth's Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*. Tübingen, Mohr Siebeck; BUSCH, E. (1975): *Karl Barths Lebenslauf*. München, Kaiser Verlag, 125–126. MOLTMANN, JÜRGEN (1967): *A reménység teológiája: A keresztény eszkatológia alapjairól és következményeiről*; BULTMANN, Rudolf (1962): *Az örökkévalóság jelenléte: Történelem és eszkatológia*. Érdekes megjegyezni, hogy Bultmann nemcsak sokat levelezett Heideggerrel, hanem az eszkatológiáról szóló „új” beszámolóját alaposan befolyásolta Heidegger korai munkássága, különösen a „fakticitás” fogalma.

⁴⁵ BARTH, Karl (1968): *A Rómaiakhoz írt levél*, 298. A kortárs eszkatológia részletes és aktuális bemutatását ld: O'CALLAGHAN, Paul (2011): *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*. Washington D.C., The Catholic University of American Press.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin (2004): *The Phenomenology of Religious Life*. Ford. Matthias Fritsch – Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington, Indiana University Press, 73.

⁴⁷ HEIDEGGER (2004), 78, 79.

Ennek érdekében Heidegger Pálnak a parúziáról (*παρο υσια*), a Messiás közelgő második eljövételéről szóló igehirdetését nem dogmatikai értekezésként, hanem keresztény kommunikációként olvassa.⁴⁸ Heidegger a páli eszkatológiáról szóló beszámolójában antropológiai fordulatot tesz olyan értelemben, ahogy a hagyományos eszkatológia kozmológiai elemeit elhagyja ahelyett, hogy az eszkatológiának az ember életére vonatkozó jelentésére összpontosítsa.⁴⁹

Heidegger jól ismerte korának teológiáját. A Pálról szóló kurzusának kötelező irodalmában Heidegger felsorolta a „teológiai standardokat”, amelyek közül a legjelentősebb Adolf Deissmann Pálról szóló könyve volt. Ez teszi még érdekesebbé Heidegger kettős szakítását a teológiai hagyománnyal. A kérdés most az, hogy miért szakított Heidegger ilyen kifejezetten a teológiai hagyománnyal Pál-olvasatának kiindulópontjaiban?

Heidegger olvasatának újdonsága

Amint megjegyeztük, Heidegger Pál olvasata a cselekvő értelem elsőbbségén alapul. Fontos azonban megjegyezni, hogy ez nem jelenti azt, hogy Heidegger figyelmen kívül hagyja a tartalom-érzéklet.⁵⁰ A tartalmi-érzéki olvasat Pál leveleinek olyan olvasata, amelyben a tartalomnak van elsőbbsége. Heidegger felfogásában ez a hagyományos exegetikai és dogmatikai Pál-olvasatokra jellemző. Heidegger nem fogadja el a tartalomérzéki olvasatot Pál igazi olvasási módjaként, de fontos szerepet lát benne.⁵¹

Pál leveleinek fenomenológiai olvasatának magába kell foglalnia az ún. *content-sense*, a *relational-sense* és az *enactment-sense* olvasatokat, vagyis tartalmi-, kapcsolati- és cselekvési értelmezésekről van itt szó.⁵² Ily módon a fenomenológiának e levelek

⁴⁸ I. m. 71.

⁴⁹ BREJDAK, Jaromir (2010): *Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology*, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 207–218. 213.

⁵⁰ BLANTON, Ward (2007): *Displacing Christian Origins*. The University of Chicago Press. 107.

⁵¹ Heidegger (2004), 71.

⁵² Greisch, Jean (2010): *Heidegger's Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena*, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 135–148. 140.

exegetikai felismeréseinek számbavételével kell kezdenie. Ezeket a felismeréseket kell kiindulópontként felhasználni Pál fenomenológiai olvasatában, melyek nélkül nem lehet Pál és hallgatóságának tényszerű élettapasztalatát teljes mértékben megragadni.⁵³

Azonban csak akkor lehet ezeket a belátásokat termékenyen felhasználni, ha értelmezzük őket. A tartalmi-értelmezési belátások rombolásának jó példája a thesszalonikaiakhoz írt második levél hitelességének kérdése. Az Újszövetségben 14 olyan levél szerepel, amelyeket különböző korokban, különböző kutatási irányzatok Pálnak tulajdonítottak. Az exegetikai meglátások azonban bebizonyították, hogy nem mindegyik páli levelet írta a történeti Pál.⁵⁴

Nos, a thesszalonikaiakhoz írt második levél hitelességét a történeti-kritikai módszer kezdete óta heves viták övezik, amely módszer ma is uralkodó a bibliai exegézisben. Heidegger tisztában volt ezzel, és kifejezetten megemlíti ezt a hitelességi problémát.⁵⁵ Heidegger ismeri a thesszalonikaiakhoz írt levelek eredetiségéről szóló vitákat, tudja, hogy a második levél nem hiteles, mert a thesszalonikaiakhoz írt első levél egyes részeit újra felhasználta, és hangvételében is különbözik az első levéltől, ezért exegetikai szempontból az első és a második levélnek nem lehetett ugyanaz a szerzője. Heidegger ezt az állítást elutasítja, és azt mondja, hogy a megértés hiánya tagadhatja meg Páltól a thesszalonikaiakhoz írt második levelet.⁵⁶ Heidegger számára az első és a második levél közötti különbség az „enaktivitással”/cselekvési értelmezéssel magyarázható. Heidegger szerint a második levél azért más, mert válasz az első levélre. A hangnembeli különbség tehát a bizonyíték arra, hogy Pál mindkét levelet megírta. Csak annak megfelelő megértésével, hogy miről van szó ezekben a levelekben, lehet elfogadni, hogy csakis Pál írhatta őket.

⁵³ Heidegger (2004), 54.

⁵⁴ Pál levelei közül hét páli levélként elfogadott, négy valószínűleg nem páli, az utolsó három levélről pedig a tudósok mezőnye egyenlően oszlik meg. A hét páli levél a következő: a rómaiakhoz írt levél, a korintusiakhoz írt első levél, a korintusiakhoz írt második levél, a galáciaiakhoz írt levél, a filippiekhez írt levél, a thesszalonikaiakhoz írt első levél és a Filemonhoz írt levél. A négy nem páli levél a Timóteushoz írt első és második levél, a Tituszhoz írt levél és a hébererekhez írt levél. Végül a vitatott levelek az efézusiakhoz írt levél, a kolosszeiekhez írt levél és a thesszalonikaiakhoz írt második levél.

⁵⁵ HEIDEGGER (2004), 75.

⁵⁶ I. m. 75–76.

Ezzel Heidegger lerombolja a thesszalonikaiakhoz írt első levél hitelességéről szóló hagyományos megközelítést. Heidegger bekapcsolódik az exegetikai vitába, de nem exegetikai módon teszi ezt. Inkább úgy tárja fel a szóban forgó kérdést, hogy a problémát cselekménytörténeti módon vizsgálja. Ahelyett, hogy azt az exegetikai kérdést tenné fel, hogyan keletkezett a szöveg, és hogy összhangban van-e Pál szerzőségével, Heidegger azt a kérdést teszi fel, hogy az első és a második levél milyen helyet foglal el Pál és a thesszalonikai közösség életében. Ily módon kérdőjelezi meg a hagyományos megközelítést, de mégis helyet ad cselekvő értelmezés számonkérésének.

Most már csak az a kérdés marad tehát, hogy mit kínál az *enactment-sense* megközelítés Pál olvasásában? Messze meghaladná e tanulmány kereteit, ha részletesen és kimerítően bemutatnánk, hogy Heidegger megközelítése hogyan nyit meg olyan vizsgálati utakat, amelyeket Pál leveleinek tárgytörténeti olvasata lezár. Egy példán keresztül azonban megállapítható Heidegger olvasatának újszerűsége.

Ha Heidegger parúzia (*παρουσία*) kifejezésének értelmezését szembeesítjük a parúzia huszadik század elején aktuális exegetikai értelmezésével, nyilvánvalóvá válik az *enactment-sense* történeti olvasat újszerűsége.

A huszadik század eleji bibliai exegézist az eszkatológia újrafelfedezése jellemzi. Olyan teológusok, mint Weiss és Schweitzer, újra felfedezték az eszkatológiát mint az Újszövetség üzenetének középpontját. Mint már említettük, ezt a felfedezést értelmetlenül elutasították. Ez az elutasítás azonban dogmatikai és modern előfeltevéseiken alapult. Ebben az időszakban a történeti-kritikai exegézis módszere erőteljesen jelen volt a történeti Jézus-kutatásban. Ez azt jelentette, hogy az exegéták a történelmi Jézust és az ő üzenetét keresték. Úgyszólván a mítosz mögötti embert próbálták felfedezni. E keresés során felfedezték, hogy Jézus üzenetének középpontjában Isten országának közelgő eljövetele állt, az az ország, amely minden földi dolgot felülír, és Istent a világ legfőbb uralkodójává teszi. Jézus üzenete tehát az volt, hogy ez az eszkatológiai királyság küszöbön áll.⁵⁷

Az exegéták szerint az Újszövetség eszkatológiai üzenete ezzel nem ért véget. Jézus azt mondta a követőinek, hogy a Királyság még az ő életükben eljön, az ő visszatérésével. Most Jézus tanítványai – üzenetét elhithetve – úgy cselekedtek, mintha Jézus még az ő életükben visszatérne, és a parúzia történelmi eseményként következne be. Ez azonban

⁵⁷ O'CALLAGHAN (2011), 47.

nem történt meg, és még mindig nem történt meg. Schweitzer és Weiss szerint ez tehát csak azt jelentheti, hogy Jézus tévedett, és hogy az eszkatológiai üzenet jelen van Jézus tanításában, de ugyanakkor teljesen értelmetlen.⁵⁸

Az exegetikai megközelítés tárgy történeti módon értelmezi a parúziát. Ebben az olvasatban a parúziát névértéken veszik. Ez nem azt jelenti, hogy tényként értelmezik mint jövőre vonatkozó előrejelzést. A történeti-kritikai exegézis módszere maga mögött hagyta a Bibliának ezt a történeti olvasatát. Jézusnak a parúziára vonatkozó előrejelzését nem úgy értelmezi mint számunkra szóló jóslatot. Úgy értelmezik azonban mint Jézus hallgatósága számára a jövőbeni események előrejelzését. Schweitzer és Weiss az Újszövetséget tárgy történeti beszámolóként olvassák. A történeti-kritikai módszer célja, hogy az Újszövetségben belül a történelmi igazságokat kiszűrje az események fiktívabb ábrázolásából. Tehát a parúziát önmagában nem egy jövőbeli eseményként értelmezik az exegéták, de úgy gondolják, hogy Jézus és a korai keresztények számára ez a jelentése volt.

Ebben a felfogásban tehát a parúziába vetett hit a Messiás, Jézus Krisztus második eljövételébe vetett keresztény hit az idők végén következik be. Ez a parúzia jelentése a keresztény dogmatikai használatban. Heidegger azonban megjegyzi, hogy a parúzia jelentése a használatával együtt megváltozott. Görög szóként nem többet és nem kevesebbet jelent, mint érkezést vagy jelenléte. Ez a jelentés a késő judaista messianizmusban úgy változott, hogy az Isten Messiásának megérkezését jelölte. Végül a keresztények számára – akik hiszik, hogy a Messiás már eljött – átalakul második eljövételre, a Messiás visszatérésére az idők végén. Heidegger számára a szónak ez a keresztény használata nem eltulajdonítás, hanem új értelmezési lehetőséget nyit. A szó keresztény használatában a fogalom szerkezete megváltozik.⁵⁹

Heidegger szerint az őskereszténység a parúziához viszonyítva él. A thesszalonikaiak vallásos tapasztalatuk révén Isten felé fordultak. Ez az Isten felé fordulás nem elméleti odafordulás, hanem a tényszerű életben és a tényszerű élethez való odafordulás. Ez a megfordulás a parúziára várva határozódik meg.⁶⁰ A gyülekezetnek ez azt jelenti, amivé váltak,

⁵⁸ I. m. 48–49.

⁵⁹ HEIDEGGER (2004), 71.

⁶⁰ I. m. 67.

amikor keresztényekké lettek – a faktikus életnek az eszkatologikus életbe való átváltozása. Ilyen értelemben mondja Heidegger, hogy életet a parúzia várása határozza meg.⁶¹

A parúzia várása tehát központi jelentőségű. Ez a keresztény faktikus élet megélésének módja. A Messiás visszatérésének ez a várakozása megváltoztatta a gyülekezet életét, és ennek tudatában vannak. A parúzia nemcsak központi, hanem tudatosan és aktívan központi. A keresztény élettapasztalatot tehát az határozza meg, hogy a keresztények hogyan viszonyulnak a parúziához. Ez két fontos kérdést vet fel: mi a parúzia, és hogyan alakítja át a keresztény életet? A parúzia nem pusztán egy jövőbeli esemény. Heidegger ezt a parúzia „mikor”-jával magyarázza. A parúzia „mikor”-ját nem lehet úgy megragadni, mint bármely más jövőbeli esemény „mikor”-ját.⁶² Ezt leginkább a vonatra várás és a parúzia várása közötti különbséggel lehet magyarázni. Amikor a vonatra várunk, megjósolható a vonat érkezésének pillanata. Lehet későn vagy korán; soha nem lehet biztosan tudni, hogy pontosan mikor érkezik a vonat, de a vonat egy bizonyos időpontban érkezik. Ez biztos. A parúzia esetében ez nem így van. Lehetetlen megmondani, hogy a parúzia mikor fog bekövetkezni. Mindig úgy jön, mint tolvaj az éjszakában.⁶³

A parúzia tehát kívül áll az idő „hétköznapi”, metafizikai felfogásán. A parúzia nem az időn belüli esemény, hanem saját időbeli rendje van. Egy körülhatárolatlan idő, amit nem lehet valamiféle objektív időfogalomban meghatározni. Mivel semmiképpen sem objektív, ezért megragadható.⁶⁴ A parúzia ideje kétféleképpen különbözik az „objektív” időtől. Először is a parúziában a múlt és a jövő egyaránt jelen van. A parúzia nem a Messiás érkezése, hanem egy olyan Messiás második érkezése, aki már korábban is itt volt. A parúzia magában foglalja az első eljövetelet. A parúziában a jövő és a múlt összefonódik.⁶⁵ Nicholson szerint a Messiás első eljövetele a parúziából nyeri értelmét.⁶⁶ Itt látja az időbeliség gondolatának előképét, amelyet Heidegger a *Lét és időben* fejt ki. A parúzia a Messiás első eljöveteleének beteljesedése; a keresztény élet csak a parúzián keresztül kap értelmet.

⁶¹ NICHOLSON, Graeme (2010): The End of Time: Temporality in Paul's Letters to the Thessalonians, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 219–231, 224–225.

⁶² HEIDEGGER (2004), 72.

⁶³ I. m. 72–73.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ NICHOLSON (2010), 222.

⁶⁶ I. m. 223.

Másodszor ennek – a parúzia által meghatározott – időbeliségnek az értelme az élet ideje. A parúzia „mikor”-ját csak a tényszerű élettapasztalat megélése által lehet meghatározni.⁶⁷ A parúziát tehát csak abból lehet megérteni, ahogyan a keresztény életet a parúzia felé éljük, de maga a keresztény élet is csak a parúzia fogalmából világítható meg. Ez azt jelenti, hogy a keresztény élet és a parúzia teljes mértékben összefüggnek egymással. Csak egymáshoz viszonyítva érthetők meg. A parúzia átalakítja mind az életet, mind az időt, és ezekből az átalakulásokból válhat nyilvánvalóvá Isten várása.

Az első átalakulás, amelyet a parúzia véghezvisz, a tényszerű keresztény élet átalakulása. A parúzia várása határozza meg az őskeresztények létét. A parúzia sajátos jellege miatt azonban a várakozás nem normális várakozás, hanem csak a keresztény reménység által várható.⁶⁸

A keresztény remény olyan jelenség, amelyet a parúziára adott lehetséges reakciókon keresztül lehet a legjobban megérteni. A thesszalónikaiakhoz írt második levélben Pál a keresztények két csoportját írja le, a szozomenoi (*σφροζόμενοι*) és az apollumenoi (*ἀπολλύμενοι*), vagyis az üdvözülők és a pusztulók csoportját.⁶⁹ A két csoport valamelyikéhez való tartozás az igehirdetésre adott reakciótól függ.⁷⁰

Heidegger ezt a következőképpen magyarázza. A thesszalónikaiakhoz írt első levélben Pál a parúziáról ír, és a gyülekezet tudására apellál. Mindenki tudja, hogy mikor lesz a parúzia. A gyülekezet tehát komolyan vette Pált, és kétféleképpen reagált a parúziára. Vagy Isten felé fordulva, makacs várakozással folytatták életüket, vagy abbahagyták a munkát, eladták a holmijukat, és álldogálva, beszélgetve várták, hogy bármelyik nap eljöhessen a vég. Az utóbbiak az apollumenoi, míg az előbbiek a szozomenoi.⁷¹ „Az apollumenoi tehát pontosan abban az értelemben értették a keresztény reménységet, hogy úgy várták a parúziát, mintha a vonatot várnák. A parúziára való helyes reakció, amely az üdvözüléshez vezet, abban áll, hogy a parúzia jövőbeli eseménye felé egy sajátos életmódot folytatnak. Egy olyan életmód, amelyben a parúzia »mikorja« többé nem számít.”⁷²

⁶⁷ HEIDEGGER (2004), 75.

⁶⁸ I. m. 71.

⁶⁹ I. m. 80.

⁷⁰ I. m. 79.

⁷¹ Uo.

⁷² I. m. 74.

Hogyan kell tehát reagálni a parúziára? Mivel jár az életnek ez a parúzia általi átalakulása? Hogyan élnek a szozomenoi? Ezt csak a sokat kommentált 1Kor 7,29–31-es szakaszon keresztül érthetjük meg.⁷³

Heidegger szerint a parúziára való helyes reakciót Pál ebben a szakaszban magyarázza meg.⁷⁴ „De ezt mondom, testvéreim, rövid az idő, hogy mostantól kezdve még azok is, akiknek feleségük van, úgy legyenek, mintha nem lenne, akik sírnak, mintha nem sírnának, akik örülnek, mintha nem örülnének, akik vásárolnak, mintha nem birtokolnának, és akik úgy használják ezt a világot, mintha nem élnének vissza vele. Mert e világ formája elmúlik” (1Kor 7:29–31).

Ez a szakasz megvilágítja a keresztény életet. Úgy kell élni, „mintha nem” (*hos mé; ὡς μὴ*).⁷⁵ Heidegger számára ez a szerkezet a faktikus élet átalakulásának lényege. A *hos mé*-t nem szabad úgy fordítani, *mintha nem*. Ez a fordítás „objektív kapcsolatot fejez ki, és azt a nézetet sugallja, hogy a kereszténynek meg kell szüntetnie ezeket a kapcsolatokat a környező világgal”.⁷⁶ Heidegger szerint Pál nem így értette, hanem a *hos mé*-t inkább a cselekményen keresztül kell érteni. Ez alatt azt érti Heidegger, hogy a parúzia miatt a keresztény élet átalakul, de nem egyenes úton. Inkább a világi fakticitás marad a régi.⁷⁷ A környező világ, a közösségi világ és az én-világ mind-mind megmarad a régiben.⁷⁸ A keresztény élet józan és a faktikus élet viszonyaiba felvett marad. Az átalakulás tehát nem a tartalomban, hanem az *enactment*-érzékben rejlik. Bár minden viszony ugyanaz marad, más perspektívába kerül. Minden relációnak át kell mennie ennek az átalakulásnak a szűrőjén.⁷⁹ Heidegger szerint ez a szűrő – a viszonyok átalakulásának módja – csak az időbeliség átalakulásán keresztül érthető meg.⁸⁰ Agamben Heideggerhez írt kommentárja szerint a megmaradó idő egyenlő az átalakuló idővel, miként a megélt idő átalakulása határozza meg a keresztény élet fakticitását.⁸¹

⁷³ I. m. 86.

⁷⁴ I. m. 84.

⁷⁵ I. m. 85–86.

⁷⁶ I. m. 84.

⁷⁷ I. m. 83.

⁷⁸ I. m. 84.

⁷⁹ I. m. 86.

⁸⁰ I. m. 85.

⁸¹ Agamben, Giorgio (2005): *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Ford. Patricia Dailey. Stanford (California), Stanford University Press. 33–34.

Most Heidegger második tézise kerül előtérbe. Az első tézis értelmében a keresztyén vallásosság a faktikusságban nyilvánul meg. A faktikusság a létbe dobott létező aktualitását, belső lényegét jelenti, ami a létezésben megnyilvánul, feltárul. A második tézis szerint a keresztyén vallásosság a parúziába van beleágyazva, beledobva, azt nyilvánítja ki. Az időbeliség átalakulása áll a keresztyén életnek a parúzia általi átalakulásának középpontjában. Ily módon az élő idő maga tárult fel Heidegger egész Pál-olvasatának középpontjaként. Maradt még egy utolsó kérdés, amelyre választ kell adni, ami a következő: hogyan alakul át az idő? Erre a kérdésre adott válaszában Heidegger kijelenti, hogy a várakozás nem egy jövőbeli tartalom jelentéseit várja, hanem Istent. Az időbeliség értelme az Istenhez való viszonyban tárja fel önmagát, mivel nem fizikailag mérhető időbeliségről van szó. Az örökkévalóság megélése az időbeliségbe (parúziába) való belevetetés tudatosulásával kezdődik.⁸² Az idő tehát a beiktatott idővé alakul át. Ez a beiktatott idő határozza meg a keresztyén ténszerűséget. Ez azt jelenti, hogy ezen az időn keresztül a keresztyén élet ténszerűen megélhető. Ez a célja mind az élet, mind az idő átalakításának. Heidegger szerint csak a keresztyén fakticitás képes legyőzni a „normális” életmódot, amelyben a környező világ, a közösségi szó és főleg az én-világ az élet meghatározó jelentőségű szignifikációi.⁸³

A keresztyén fakticitás érvényesülése csak az Isten felé fordulásban érhető tetten. Erről Heidegger azt mondja, hogy a beiktatás meghaladja az emberi erőt. Saját erőből elképzelhetetlen. A keresztyén fakticitást tehát a bizonytalanság, a „megvetésre” való képtelenség jellemzi. Az Isten felé fordulás bizonytalan tevékenység, mert Isten megelőzi és meghaladja a normális világi viszonyokat. Ez a *hōs mé* jelentése. A keresztyén ember életében a viszonyok még mindig ugyanazok, de az Isten felé fordulás perspektívájába kerülnek, egy alapvető szorongás perspektívájába.

Az Istennel szembeni bizonytalanság valójában nem az Istennel való bizonytalanságot jelenti, hanem az étellel szembeni bizonytalanságot. A hátralévő idő rövid, de a vég „mikorja” meghatározhatatlan. Ez megváltoztatja az időt és következésképpen az ember életmódját. Ami megváltozik, az az, hogy az időt már nem a mostból, hanem a parúziából éljük. A jövőbeli parúzia válik az idő megélésének uralkodó módjává.⁸⁴

⁸² HEIDEGGER (2004), 84.

⁸³ I. m. 87.

⁸⁴ BREJDAK (2010), 215.

Következtetés

Heidegger bizonyos mértékig szakít a Pál-olvasás történeti-kritikai módszerével. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Heidegger figyelmen kívül hagyja a tárgytörténeti Pál-olvasás meglátásait. Heidegger nem utasítja el teljesen ezt az olvasatot, de nem ismeri el annak abszolút igazságát. Heidegger nem azt állítja, hogy az exegeták tévednek, hanem csupán azt, hogy nem mondják el a teljes történetet. Heidegger olvasata tehát valami újat tár fel Pálban; olyasmit, amit a történeti-kritikai módszer eddig nem látott.

Ennek az újdonságnak a legjobb példáját Heidegger parúziaértelmezésében találjuk. A történeti-kritikai olvasatban a parúziát kozmológiai módon értelmezik. Úgy tekintik, mint egy olyan eseményt az idők végén, amely egyben az idők végét is jelzi. Heidegger azonban a parúziát az életre vonatkoztatva értelmezi. A parúzia megváltoztatja az életet. A parúzia várása megváltoztatja az életet a *hos mé* struktúrájára. Ebben a struktúrában az életet úgy éljük meg, mintha nem lenne. Az életnek ez egy sajátos átalakulása, ahol minden világi viszony megmarad és fennmarad, de ahol a megélt idő alapvetően megváltozik.

A parúzián és a *hos mé*-n keresztül az idő alapvető nyitottságként tapasztalható meg. Nincs biztonság a jövőben, és nem lehet megvetni a lábunkat. Az időt az időn kívül álló és mindig közelgő jövőbeli parúziával kapcsolatban tapasztaljuk meg. Ily módon a keresztény élet középpontjába kerül az élet bizonytalansága és szorongása, de egyben lehetőségei is.

Heidegger Pál-olvasata tehát a teológiai hagyományból merített, de bizonyos értelemben el is távolodott attól, mivel szerinte Pál teológiai és exegetikai megközelítése figyelmen kívül hagyta az őskereszténység tényszerű élettapasztalatát. Heidegger szerint a teológiának új utat kell járnia, egy olyan új utat, amely komolyan veszi a cselekményességet. A teológiához való viszonyát közvetve ugyan, de befolyásolta Bultmann hatása. Bultmann kiterjedt levelezést folytatott Heideggerrel, és Heidegger alaposan hatott rá. Ennek köszönhetően Bultmann bevezette a hermeneutikát és a heideggeri meglátásokat a teológiába. Így Heidegger kritikája bekerült a teológiába.

Heidegger Pál leveleinek olvasása önmagában is figyelemre méltó intellektuális vállalkozás. Heidegger nem csupán a Pál-olvasás egy újabb új útját találja meg kétezer évnyi gondolkodás után, hanem a metafizika új útját is megtalálja Pál leveleiben. Ezekben az előadásokban Heidegger lefekteti első nagy projektjének, a *Lét és időnek* és egész szellemi pályafutásának alapját. Heidegger tehát újra előveszi Pál leveleit, és valami újat fedez fel bennük a filozófia számára.

Felhasznált irodalom:

- AGAMBEN, Giorgio (2005): *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Ford. Patricia Dailey. Stanford (California), Stanford University Press.
- BARTH, Karl (1926): *Der Römerbrief*. München, Kaiser Verlag. xvi–xvii.
- BLANTON, Ward (2007): *Displacing Christian Origins*. The University of Chicago Press.
- BREJDAK, Jaromir (2010): Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology. In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 207–218.
- BULTMANN, Rudolf (1958): *Jesus Christ and Mythology*. New York, Charles Scribner's Sons.
- DALEY, Brian E. (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DE VITIIS, P. (2008): Heidegger e la philosophia crucis, In: *Archivio di filosofia*. 76. 1–2. 359–367.
- DELAHAYE, Ezra (2013): Re-enacting Paul. On the Theological Background of Heidegger's Philosophical Reading of the Letters of Paul, In: *International Journal of Philosophy and Theology*. 74. 1. 2–17.
- DODD, Charles H. (1935): *The Parables of the Kingdom*. Nisbet.
- GREISCH, Jean (2010): Heidegger's Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena. In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 135–148.
- HEIDEGGER, Martin (1991): *Útban a nyelvhez*. Budapest, Helikon (szerk. Zirkuli Péter – Márton László).
- (2001): *A fenomenológia alapp problémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris. 155–195.
- (2003): *Ființă și Timp*. Ford. Gabriel Liiceanu – Cătălin Cioabă. Bukarest, Humanitas.
- (2004): *The Phenomenology of Religious Life*. Ford. Matthias Fritsch – Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington, Indiana University Press.
- HOMÉROSZ (é. n.): Iliász VIII. ll. 83–86, VIII. ll. 326–330.
- HORST, Balz (1997): Early Christian Faith as Hope against Hope, In: Horst, Balz: *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 31–48.
- KALARY, Thomas ((2012): Heidegger's Aristotle Interpretation of 1922 and Its Significance for His Fundamental Ontology, In: *Heidegger Studies*. 28. 169–189.
- KRISTEVA, J. (2009): *This Incredible Need to Believe*. New York, Columbia University Press.

- KÜMMEL, Werner Georg (1954): *Promise and Fulfilment*. London, SCM.
- LINK, Christian (1998): Points of Departure for a Christian Eschatology, In: Reventlow, Henning Graf (szerk.): *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 98–110.
- MALHERBE, Abraham J. (2000): *The Letters to the Thessalonians*. Yale University Press.
- MAZZARELLA, Eugenio (2020): Élet és lét. A heideggeri Seinsfrage kettős kezdete, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 103–124.
- MORA, Francesca (2020): La vita fattiva nel esperienza del protocristianesimo, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 213–226.
- NICHOLSON, Graeme (2010): The End of Time: Temporality in Paul's Letters to the Thessalonians, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 219–231.
- O'CALLAGHAN, Paul (2011): *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*. Washington D.C., The Catholic University of American Press.
- PLANTINGA, Richard J. (szerk.): *An Introduction to Christian Theology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATO (1926): *Laws* (1–6). Loeb Classical Library Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2003): *Der Christliche Glaube*. Princeton Theological Seminary Library (<https://archive.org/details/derchristlichegl12schl>; utolsó letöltési dátum: 2023. január 14.).
- SCHWEITZER, Albert (2005): *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Ford. W. Montgomery. Mineola (New York), Dover Publications.
- SHEW, M. (2013): The Kairos of Philosophy, In: *Journal of Speculative Philosophy*. 27. 1. 47–66.
- SURACE, Valentina (2020): Inquietus sum Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 234–247.
- SZENT BIBLIA (2018). Károli Gáspár fordítása.
- VAN BUREN, John (1994): *Reading Heidegger from the Start*. Albany, State University of New York Press.
- WEISS, Johannes (1901): *Die Idee des Reiches Gottes*. Walter De Gruyter.
(2005) [1971]: *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia, Fortress Press.

*BÁTORINÉ MISÁK Marianna*¹:

Őri Fülep Gábor életműve

Abstract. Gábor Fülep Őri's Oeuvre

Gábor Fülep Őri was the Bishop of the Tiszáninnen Reformed Church District between 1799 and 1823. He was born in Sajószentpéter on 25 April 1739 and died also here in 1823. He was educated in his native village, Miskolc, and Sárospatak. During his years of peregrination, he visited Franeker and Utrecht. In the latter place, he obtained a doctorate in 1765. On his return home, he was first a chaplain with his father and from 1768 an independent pastor in Aszaló. In 1773, he was elected professor at the Reformed College of Sárospatak, and for twenty-five years he educated the future pastors of the church district. During this time, he has held the post of Rector-Professor eight times, which, in addition to his teaching and creative work, involved many other responsibilities. In 1797, he was elected deputy bishop to the ailing Bishop Abraham of Paks in 1797, in place of the ailing Bishop of Szathmár, and the following year he became pastor of his native village, Sajószentpéter. In 1799, after the death of Bishop Szathmári, he became full bishop. His works and translations attest to his extraordinary activity, which won him the recognition not only of his contemporaries but also of posterity.

Keywords: 19th century, church history, bishop, Reformed Church, Reformed College of Sárospatak

¹ Főiskolai adjunktus: Sárospataki Református Teológiai Akadémia, tudományos munkatárs: Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei; e-mail: mmmarmis@gmail.com.



A Tiszáninnyi Református Egyházkerület történetét kutatva több olyan jeles egyéniség neve is felbukkan az elmúlt századokból, akikről semmit, vagy csupán nagyon keveset tudunk. A híresebb egyéniségek mellett, akik különböző okoknál fogva jobban előtérbe kerültek, az ő életük, munkásságuk kevésbé ismert. Kerületünk 19. századi püspökei közül az egyik ilyen Őri Fülep Gábor. Valószínűsíthető, hogy ennek oka az Egyházkerület püspöki tisztségének alakulása történetében rejlik.

A 18. században megalakult a Tiszáninnyi Református Egyházkerület, amelyben fokozatosan felerősödött a szakszerű intézményesedés, melynek részeként a szuperintendensi hivatal egyre fontosabbá vált. Az az irányítási heterogenitás, ami korábban jellemezte az egyházkerületet, egyre inkább háttérbe szorult, és a 19. század közepére már viszonylag jól elkülönültek a szervezeten belüli hatáskörök. Mindemellett azonban az is elmondható, hogy ez sok esetben nem volt egy töretlen és egyenes irányú folyamat. Hiszen egy-egy meghatározó személyiség – akár az egyházi, akár a világi pozícióban – hivatali ideje alatt sokat erősített az adott tisztség jelentőségén, majd pedig az illető visszavonulása vagy halála visszalépést jelentett a folyamatban. Felváltva tapasztalhatjuk ezt a folyamatot az egyházkerület püspökei, illetve főgondnokai között.²

A megválasztottak között voltak kiemelkedő és kevésbé kiemelkedő személyek. Szalay Sámuel (1712/18–1792) tartják az első igazán karizmatikus vezetőnek. A halála után beköszöntött ismét a zavaros, konfliktusoktól terhes, tisztázatlan időszak. Oka a hívek balszerencsés választásaiban rejlett. Az egyházkerület különböző hivatalaiba, így a püspöki székhelybe is több esetben olyanok kerültek, akik idősek, betegesek voltak, ami az esetek többségében megnehezítette a kerület működését. A 19. század közepére azonban a tisztségek elkülönültek, továbbá pedig e tisztségek befolyása és presztízse egyre kevésbé függött az éppen azt betöltő személy megítélésétől, habitusától. E folyamatnak egyik megnyilvánulási formája volt a püspöki székhely lassú megszilárdulása. Ugyanis a Tiszáninnyi Egyházkerületben egészen 1823-ig bevett gyakorlat volt, hogy a mindenkori püspök saját lelkészi szolgálati helye volt egyben a püspöki székhely is.³ Szathmári Paksi Ábrahám Mezőkeresztes lelkésze volt, így a kerületet is innen irányította, míg Őri idejében

² UGRAI János (2020): Szervezeti változások – a püspöki hatalom körvonalazódása, In: DIENES Dénes – UGRAI János (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium története*. Hernád Kiadó, Sárospatak. 75.

³ Uo.

Sajószentpéter számított püspöki központnak, ahová őt is lelkészi állása kötötte. 1823-ban, nem sokkal azt követően, hogy Őri meghalt, született egy döntés a püspöki székhely központosításáról, s innentől kezdve ennek helye Miskolc lett.⁴

A *Sárospataki Lapok* 1892. számában Mokos Gyula a Tiszáninneri Református Egyházkerület néhány 18-19. századi püspökének közli rövid vázlatos életrajzát. Ezeket az írásokat – saját bevallása szerint – Tóth Ferenc dunántúli református püspök kéziratai között találta, melyeket még Őri Fülep Gábor küldött meg neki 1813-ban.⁵ Tóth Ferenc azzal a céllal kért Őri Füleptől egy önéletrírást, illetve adatokat a korábbi szuperintendensekről, mert szándékában állt megírni a négy református egyházkerület püspökeinek élettörténetét; tervét azonban csak félig tudta megvalósítani. Nyomtatásban csak a dunántúli (1808) és a tiszántúli (1812) püspökök életét adta ki, a másik kettővel az előmunkálatokon túl nem jutott.⁶

A Tiszáninneri Református Egyházkerület élén Őri Fülep Gábor ötödikként töltötte be a szuperintendensi tisztséget. Méltó hát, hogy röviden szóljak az életútjáról. 1739. április 25-én született Sajószentpéteren.⁷ Apja Felső-Őri Fülep Pál, aki 47 éven keresztül volt Sajószentpéter lelkésze, és papi feladatai mellett a borsodi egyházmegye esperesi tisztségét is ellátta.⁸ Sajószentpéter meghatározó volt Őri Fülep Gábor életében, és nemcsak azért, mert ott született, hanem mert iskolái egy részét ott végezte,⁹ majd pedig a település lelkipásztorának is meghívták.

A településnek 2 temploma és jó nevű iskolái voltak köszönhetően a nagynevű prédikátoroknak és tanítóknak, mint Szikszai Fabricius Balázs és Thury Farkas Pál. Az utóbbi a korai reformáció nagy egyénisége, aki 1561-től volt a város lelkésze.¹⁰

⁴ Uo.

⁵ MOKOS Gyula (1892): Adalékok a tiszáninneri ref. püspökök életéhez, In: *Sárospataki Lapok*. 11. 8. 146–147.

⁶ Uo.

⁷ ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi lexikon*. Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 448.

⁸ UGRAI János (2017): A peregrináció forgandó: a kései peregrináció arányai és árnyai – a sárospataki példa, In: *Gerundium*. 8. 1. 196.
<https://ojs.lib.unideb.hu/gerundium/article/view/1346/1353> (utolsó letöltés dátuma: 2021.12.15.).

⁹ MOKOS (1892/11.22.), 497.

¹⁰ TÓTH Péter (2017): *A reformáció Sajószentpéteren a XVI–XVII. Században*. Sajószentpéter, Sajószentpéter Város Önkormányzat. 26.

Őri Fülep Gábor rendkívül sikeres pályát futott be. Tanulmányai első színhelye a szülőhelyén lévő kisiskola volt, ahol 1748-ig tanult. Ezt követően Sárospatakra került, ahol Pál nevű bátyjával lakott. Ez év júliusában megbetegedett, ezért 1749 júliusáig ismét a sajószentpéteri iskola diákja lett. Majd, mivel szülei nem akarták otthonától távol vinni, Miskolcon adták tanulmányai folytatására. Itt Szalay Sámuel¹¹ professzor gondviselésére bízták, aki nemcsak odafigyelt rá, de szállást is biztosított a számára.

A Miskolcon töltött négy év alatt grammatikát,¹² syntaxist,¹³ poésist¹⁴ és retorikát¹⁵ tanult.¹⁶ A német nyelv jobb elsajátításáért Lőcsén és Dobsinán időzött. Visszatérve folytatta tanulmányait, előbb 1755-től Miskolcon, majd 1756 januárjától 1760 januárjáig Sárospatakon.¹⁷ 1756. január 16-án írták be a tógás diákok névsorába. Tanárai voltak Sárkány Dávid,¹⁸ Szathmáry Mihály,¹⁹ Bányai István²⁰ és Szathmáry Paksi

¹¹ Valószínű Tállyán született 1711-ben. Iskoláit Sárospatakon végezte, majd Rimaszombatban lett rektor. Ezt követően külföldre ment. Megfordult a leideni, majd a franekeri egyetemeken. Hazatérve, Miskolcon előbb rektori, majd lelkészi állást kapott. 1770-től a Tiszáninneni Református Egyházkerület püspöke. Miskolcon halt meg 1792-ben. Forrás: ZOVÁNYI (1977), 567.

¹² Nyelvtan.

¹³ Mondatszerkesztéstan.

¹⁴ Költészet.

¹⁵ A szónoklat tudománya.

¹⁶ MOKOS (1892/11.22.), 497.

¹⁷ ZOVÁNYI (1977), 448.

¹⁸ Születési helye és ideje bizonytalan. Minden bizonnyal 1700 körül születhetett. Sárospatakon, majd a franekeri egyetemen tanult. Külföldről hazatérve előbb a radostyáni, majd a mezőcsáti gyülekezet lelkésze. 1734-ben foglalta el pataki tanári állását. 1758-ban nyugdíjba vonult. Miskolcon halt meg 1762-ben. Forrás: ZOVÁNYI (1977), 521.

¹⁹ 1715-ben született Tokajban. Sárospataki tanulmányai után külföldi peregrinációba ment. Beiratkozott a leideni és a franekeri egyetemekre is. Hazatérve előbb Sárospatakon tanár, majd mezőcsáti lelkész. Lelkészsége nem tartott sokáig, mert egy év múlva visszatért Patakra korábbi professzori állásába. Idős korára betegség gyötörte, ezért 1772-ben nyugdíjba vonult, 1778-ban pedig meg is halt. Forrás: ZOVÁNYI (1977), 576.

²⁰ Erdőhorvátiban született 1711-ben, majd 1767-ben ott is halt meg. Tanult Sárospatakon, Pozsonyban, Franekerben és a harderwijki egyetemen. Visszatérve Magyarországra tanári állást nyert Sárospatakon, amit nyugdíjba vonulásáig hűséggel töltött be. Forrás: ZOVÁNYI (1977), 46.

Pál.²¹⁻²² A külföldi akadémiák látogatása a korszakban protestánsoknak akadályoztatva volt. A királynő, Mária Terézia 1760-ban lehetővé tette, hogy sokévnnyi tiltás után, magyar protestáns fiatalok engedélyt kapjanak külföldi akadémiák látogatására.²³ Őri mindjárt az év elején, januárban meg is kapta az engedélyt peregrinációs útja megkezdésére, ami rendkívül eredményes volt.²⁴

Először Franekerbe látogatott,²⁵ majd Utrechtbe ment. 1763 júliusában érkezett meg az utrechti egyetemre,²⁶ ahol éppen az új magyar nyelvű Biblia kiadásán fáradoztak. Amikor megérkezett, felkérték e nagy munkában való részvételre, amit ő örömmel el is vállalt.²⁷ 1765-ben doktori fokozatot szerzett az utrechti egyetemen, ahol a végzettség megszerzése után a szentírásmagyarázat doktorává avatták.²⁸

Külföldi útja során több állásmeghívást is kapott, amiket nem fogadott el. Miután 1765-ben befejezték a Biblia kinyomtatását, elhagyta Utrechtet, és hosszabb utazást tett. Első állomása Anglia volt. Itt először Londonban töltött több időt,²⁹ később átment Oxfordba is,³⁰ majd visszatért Utrechtbe.³¹

Ezt követően Magyarország felé vette az utat Francia- és Németországon keresztül. Útban hazafelé megállt Bécsben, ahol néhány napon át a császári könyvtárt tanulmányozta.³²

²¹ 1733-ban született, meghalt 1766-ban. Életéről nagyon keveset lehet tudni. Amit tudunk, hogy diákja volt a franekeri egyetemnek, ahol orvosdoktori oklevelet szerzett, majd sárospataki tanár lett. Forrás: NEMESSÁNYI Klára (2012): *Szathmári Paksi Mihály arcképe*. Restaurálási dokumentáció.

²² MOKOS (1892/11.22.), 498.

²³ KONCZ Sándor (1981): A filozófia és a teológia oktatása 1703–1849 között, In: A Tiszáninneni Református Egyházkerület Elnökség (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium*. Budapest, Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 141.

²⁴ MOKOS (1892/11.22.), 498.

²⁵ UGRAI (2017), 196.

²⁶ MOKOS (1892/11.22.), 498.

²⁷ ZOVÁNYI (1977), 448.; MOKOS (1892/11.22.), 498.

²⁸ ZOVÁNYI (1977), 448.; KAZINCZY (2009), 924.; KONCZ (1981), 141.

²⁹ MOKOS (1892/11.22.), 499.

³⁰ Uo.

³¹ I. m. 500.

³² UGRAI (2017), 197.

Előbb apja mellett káplán, majd 1768-ban aszalói prédikátor lett.³³ 1773-ban meghívást kapott professzori állásra a pataki kollégiumba, amit még azon év márciusában elfoglalt.³⁴ Mintegy huszonöt éven keresztül tanította és nevelte az ifjúságot, s több alkalommal töltötte be a rektori tisztséget.³⁵

1773. május 12-én feleségül vette a néhai debreceni református püspök, Piskárkosi Szilágyi Sámuel, Anna nevű leányát, akivel harminc évig élt együtt. Házasságukból négy fiú és öt leány született. Közülük csak két fiú, Gábor és Sámuel, illetve egy leány, Zsuzsanna, élte meg a felnőttkort. Gábor ügyvédnek tanult. Karrierje gyorsan ívelt felfelé. 1801-ben Pesten tett ügyvédi esküt, 1802-ben Zemplén vármegye helyettes fiscalisa, 1810-ben Borsod vármegye assessora lett. Sámuel 1803-tól orvos lett. Orvosi és szemorvosi praxisát részben Bécsben, részben pedig Németország nevezetesebb intézményeiben tökéletesítette. 1806-tól Magyarországon gyógyít. Zsuzsanna nemes Zsoldos Károly felesége lett. Otthonukat a Gömör vármegyei Runyán rendezték be.³⁶

1772-ben teológiai professzort kerestek a sárospataki kollégiumba. Az egyházkerület szavazati többsége alapján 1773-ban a sárospataki kollégium teológiai tanárának választotta. Hivatalát még ugyanezen esztendő március havában foglalta el a *De praecipuis causis crescentis in dies irreverentiae erga religionem christianam* című értekezésével.³⁷ Ebben az időben (1771-től) a kollégiumban négy tanár oktatott.³⁸ Tanártársai voltak Szentessy János (1735–1781),³⁹ Szentgyörgyi István (1736–1799),⁴⁰

³³ ZOVÁNYI (1977), 448.

³⁴ Uo.

³⁵ MOKOS (1892/11.22.), 526.

³⁶ MOKOS (1892/11.25.), 566.

³⁷ ZOVÁNYI (1977), 448.

³⁸ KAZINCZY Ferenc (2009): *Pályám emlékezete*. Debrecen, Egyetemi Kiadó. 924.

³⁹ Sárospatakon született 1735-ben, és itt is halt meg 1781-ben. Tanulmányait Patakon, majd a franekeri egyetemen végezte. 1763-ban Rimaszombaton rektor, majd három év múlva lelkész Bükkaranyoson, a következő évben pedig már Sárospatakon tanár. Forrás: ZOVÁNYI (1977), 592.

⁴⁰ 1736-ban született Aszalón, ahol tanulmányait is kezdte. Majd Rimaszombaton és Sárospatakon folytatta tanulmányait. Tanulmányai befejezése után volt köztanító, könyvtárnok Sárospatakon, lelkipásztor Nemesbikken, majd 1767-től rendes tanár Sárospatakon. 1797-ben vonult nyugdíjba, és 1799-ben Sárospatakon halt meg. Forrás: ZOVÁNYI (1977), 592.

Szathmáry Paksi Mihály (1715–1778),⁴¹ Szilágyi Márton (1748–1790)⁴² és Szilágyi Sámuel (1719–1785).⁴³

Őri Fülep Gábor tanári pályája és tevékenysége során nyolc alkalommal töltötte be az iskola rektor-professzori tisztségét. A kollégium levéltárában fennmaradt levelei alapján a rektor-professzori tevékenységébe is betekintést nyerhetünk. Ez az elnevezés manapság már egészen mást jelent, mint a korábbi vagy az általunk tárgyalt századokban. A pataki kollégium professzorai a tanítás, publikálás, önálló kötetek kiadása, jegyzetek megjelentetése mellett munkaköri kötelességet, a napi ügymenetekben való részvételt is szívesen vállaltak. Hogy az iskola működéséből mindnyájan egyformán kivegyék részüket, ezt a tisztséget általában vetésforgó rendszerben, egy-egy évig vállalták, illetve töltötték be. Ennek a tisztségnek a betöltése sok teherrel járt, ezért „Ki ezeknek meg akar felelni, két kelléssel okvetlenül kell bírnia; először: a sokoldalúság szép istenadományával, másodsor: megtörhetlen kötelességérzettel.”⁴⁴ Ennek a hivatalnak számos eleme volt. Többek között a kollégium ügyeinek intézése, kapcsolattartás levelezés és személyes találkozások révén az egyházkerület vezetésével, a kollégium főgondnokával, az egyházkerület esperesével. Professzorsága idején, amikor a közigazgatói tisztséget is betöltötte – amit vélhetően már megválasztását követően is mindjárt megtett –, feladatköre szerteágazó volt. A Kollégium ebben az időben teremhiánnyal küszködött. Nagyon sokat fáradozott, hogy legalább még két teremmel bővülhessen az intézmény,⁴⁵

⁴¹ Tanára és egyben kollégája is volt.

⁴² Piskárosi Szilágyi Márton, 1748-ban született Debrecenben, 1790-ben halt meg Deteken. Debreceni és külföldi tanulmányai után sárospataki tanár 1773-tól egészen haláláig. Tanított fizikát, matematikát, filozófiát és természetrajzot. Testvére volt Őri Fülep Gábor feleségének, Annának. Forrás: SZINNYEI József (1909): *Magyar írók élete és munkái*. Budapest. 910–911.

⁴³ Piskárosi Szilágyi Sámuel, 1719-ben született Debrecenben, 1785-ben halt meg Hegyközkörcsiban. Tanult Debrecenben, Pozsonyban. Külföldön megfordult több svájci egyetemen, majd hallgatója volt a leideni, franekeri, utrechti és berni egyetemeknek is. 1742-ben tért haza. Dolgozott a debreceni teológián, majd 1758-ban az itteni egyházkerület főjegyzőjévé választotta. E tisztségéről lemondva, gyülekezeti lelkészi állásokat vállalt. 1766-ban püspökké választották, illetve Debrecenben lett lelkész. 1772-ben szélütés érte. Hét év múlva lemondott lelkészi állásáról. Forrás: ZOVÁNYI (1977), 605.

⁴⁴ EMÖDY Dániel (1866): Emlékbeszéd ... 1866. július hó 8-dikán, In: *Zsarnói Zsarnay Lajos szuperintendens emlékezete*. Sárospatak, Forster R. 44.

⁴⁵ SRKTGyLt. A.XV.5226.

hogy a professzorok számára legyen elegendő helyiség az órák megtartására. A tanárok, diákok minden ügye, a lakhatások megoldása, az iskola anyagi és egyéb ügyei mellett még a pataki gyülekezet gondját is felvette időnként.⁴⁶

Pataki pályafutása idején jelentős mértékben vette ki részét a cseh-morva misszió munkálataiból, miután a Türelmi Rendelet új lehetőséget biztosított a régtől fogva elnyomásban és emigrációban szenvedő cseh-morva protestánsok számára. 1782-t követően több alkalommal kapott meghívást gyülekezeti szolgálatra.⁴⁷ Ő azonban maradt a kollégiumban, ahol a püspök szavai szerint sokkal nagyobb haszna van, mivel több gyülekezet lelkészét nevelhette ki, s ezzel több gyülekezetnek segíthetett, mint egyetlen gyülekezet élén.⁴⁸

Családi életében nehéz megpróbáltatások érték. Többször számolt be arról, hogy részben ő, részben gyermekei betegedtek meg. 1783-ban arról írt, hogy fogy az ereje, s hogy tíz napon keresztül beteg volt.⁴⁹ 1786. augusztus 31-én pedig arról volt kénytelen írni, hogy az egyik kislánya korábban elkapta a himlőt, ami aztán mind a négy gyerekét megfertőzte, s a két kisebb tíz nap leforgása alatt meg is halt. Feleségének és neki nagyon sok fájdalommal, nehézséggel járó időszak volt ez, ő maga sok mindennel elmaradt.⁵⁰

Mint tanárról a vélemények megoszlottak. Kollégái, lelkésztársai tisztelték és elismerték mint tanárt, mint lelkészt, s nem utolsósorban rendkívüli elismertségnek örvendett irodalmi munkássága miatt. Az általa tanított diákok közül csak Kazinczy Ferenc visszaemlékezésében találtam utalást arra, hogy ő miként értékelte Őri tanári személyiségét.⁵¹

Kazinczy Ferenc a *Pályám emlékezete* című művében többször is negatívan fogalmazott róla. Ehhez azonban tudnunk kell, hogy maga Kazinczy sem volt könnyű természetű ember. Rendkívül érzékeny személyiség volt, különösen a saját személyét és munkáját illetően. Negatív véleményének kialakulása Őriről fokozatosan formálódott, ami egészen odáig vezetett, hogy már nem is igen fordult hozzá mint professzorhoz, ha

⁴⁶ SRKTGyLt. A.XV.5227.; SRKTGyLt. A.XV.5156.

⁴⁷ SRKTGyLt. A.XIX.6864.; SRKTGyLt. A.XIX.7021.; SRKTGyLt. A.XIX.7042.

⁴⁸ SRKTGyLt. A.XIX.6864.

⁴⁹ SRKTGyLt. A.XIX.7042.

⁵⁰ SRKTGyLt. A.XXI.7799.

⁵¹ KAZINCZY (2009).

valamire szüksége volt, sőt a későbbiekben hazugnak is nevezte, s olyannak, aki jól tud szimulálni. Nyilván nagyon szélsőséges ez a jellemzés. Ehhez azonban tudnunk kell, hogy Kazinczy már diákként is ki akart tűnni társai közül, ezért olyan dolgokba is belefogott, mint például német munkák fordításai, ami nem feltétlenül tartozott tanulmányaihoz. S mivel Őri úgy vélte, hogy inkább a tanulással kellene foglalkozzon, illetve könnyedebb munkákkal kellene kezdje a fordítást, ő megharagudott rá. Majd újabb hasonló esetek vezettek oda, ami túlzó megállapításokra ragadták Kazinczyt.⁵²

Az 1792-ben megválasztott Szathmári Paksi Ábrahám szélütést kapott, aminek következtében mozgásképtelenné vált, ezáltal püspöki hivatalát sem tudta megfelelően ellátni. S bár két év múlva kilátásba helyezte lemondását, az nem történt meg. 1797-ben egy orvosból és egy lelkészből⁵³ álló bizottság megállapította munkaképtelenségét. Remény a felépülésére nem volt, ezért a borsodi esperes⁵⁴ javaslatára egy püspökválasztáshoz hasonló folyamat vette kezdetét, aminek végeredményeként coadjutor szuperintendens került a hivatalban lévő püspök mellé. Az esperes javaslata kiterjedt a felszentelt papokra, illetve a nagyobb iskolai tanítókra. Ez utóbbiak számára a püspökválasztásra való jelölés, illetve a megválasztásuknak a lehetősége ritkaságszámba ment.⁵⁵ Ennek ellenére a szavazás eredménye önmagáért beszélt. Mielőtt azonban a szavazás elindult volna, az a megegyezés született, hogy akit most többséggel megválasztanak, Szathmári püspök halála után újabb szavazás kiírása nélkül tölti be a püspöki tiszteletet. 1797. július 6-án a sárospataki parókián összesítették a szavazatokat. 368-ból 340 szavazatot Őri Fülep Gábor, a sárospataki kollégium professzora kapott,⁵⁶ ezáltal ő lett a Tiszáninneri Református Egyházkerület helyettes szuperintendense.⁵⁷ Még ugyanabban az évben hivatalába iktatták azzal a kitételrel, hogy amíg Szathmári Paksi Ábrahám él, mint „...coadjutor vagy vicarius superintendens nevezet alatt az egész hivatalt viselné, halála történvén pedig, nem csak terhe, hanem egész jövedelme s titulussa is reája által menne”.⁵⁸ Mielőtt beiktatták ebbe a

⁵² KAZINCZY (2009), 393, 933.

⁵³ Igaz Sámuel.

⁵⁴ Szőke Ferenc.

⁵⁵ UGRAI János (2017): *A Tiszáninneri Református Egyházkerület története*. Sárospatak, Hernád Kiadó. 53.

⁵⁶ ZOVÁNYI (1977), 448.; UGRAI (2017), 53.

⁵⁷ ZOVÁNYI (1977), 448.

⁵⁸ MOKOS (SL 1892/11.23.), 526.

felelősségteljes hivatalba, fontosnak tartotta leszögezni, hogy ő csupán próbaidőre vállalja, és ha egy-két év múlva alkalmatlannak találja magát, akkor visszalép. Ez „meghallgatott ugyan, de nem protocolláltatott – a parochiáról a templomba bémentek és annak közepére kiállított és akkori generális notarius tisztelendő Szőke Ferenc által megeskettetett és letérdepelvén, a négy t. t. esperesek kezeiknek fejére való tétettetése által felszenteltetett és még az napon tartott sessioban székébe is beültetett”.⁵⁹

1799-ben meghalt Szathmári Paksi Ábrahám, így ő lett a Tiszáninneri Református Egyházkerület püspöke. Ezt a nehéz és sok teherrel járó tisztséget és feladatkört egészen haláláig, 1823-ig töltötte be. „Nemes Borsod Vármegyében Sz. Péterén, betses életének 86-ik Esztendejében Fő Tisztelendő Őri Fülöp Gábor a Tiszán innen való Ref. Eklésiáknak érdemes Superintendense meg halt.”⁶⁰

Püspöki éve alatt számos nagyobb volumenű esemény történt. Az egyik ilyen volt a nagyobb egyházmegyék, mint Abaúj, Borsod-Gömör-Kishont és Zemplén határainak az átrendezése, felosztása.⁶¹ Az addigi négy helyett, hét egyházmegyét, vagyis hét esperességet alakítottak ki. A döntés különösen az abaúji és a borsodi esperesek részéről heves ellenállást váltott ki, hiszen ez a lépés számukra több szempontból is hátrányt jelentett.⁶² Egyrészt csökkentette befolyási övezetüket, korlátozta hatalmukat, másrészt pedig fontosabbá tette a püspöki és főgondnoki tisztséget.⁶³ Minden ellenállás ellenére a felosztást Őri keresztülvitte. Az újonnan kialakított megyékbe elrendelte az új esperesek megválasztását, akiket megválasztásuk után fel is szentelt.⁶⁴

Ezentúl a főgondnokkal, az esperesekkel folytatott levelezéséből kiderül, hogy püspöki éve nem voltak mentesek a nehézségektől és problémáktól.⁶⁵

Őri Fülep Gábor rendkívül művelt és elismert professzor volt. Termékeny író, amiről publikációinak sokasága tanúskodik. Írásai mellett megemlítendő nagy

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Tudományos Gyűjtemény 1823/9. évf., Petrózai Trattner János Tamás betűivel és költségével. Pest, 1823. 120.

⁶¹ SRKTGYLt. A.XXII.10,223.

⁶² DIENES Dénes – UGRAI János (2020): *A Sárospataki Református Kollégium története*. Sárospatak, Hernád. 76.

⁶³ UGRAI (2020), 76.

⁶⁴ MOKOS (1892/11.25.), 564–565.

⁶⁵ SRKTGYLt. A.XXIX.10,920.; SRKTGYLt. A.XXXII.12,469.

terjedelmű fordításai is. Munkásságával messze kiemelkedett pataki kortárs professzor társai közül. Rengeteg önálló munkája, illetve fordítása jelent meg. A források sok esetben eltérő adatokat közölnek műveivel kapcsolatban. Vannak, akik több, míg mások kevesebb mű megalkotását fűzik nevéhez. Művei egy részét latin nyelven írta, nagy részét azonban magyarul.⁶⁶

Felhasznált irodalom:

- DIENES Dénes – UGRAI János (2020): *A Sárospataki Református Kollégium története*. Sárospatak, Hernád.
- EMÖDY Dániel (1866): Emlékbeszéd ... 1866. július hó 8-dikán, In: *Zsarnói Zsarnay Lajos szuperintendens emlékezete*. Sárospatak, Forster R.
- KAZINCZY Ferenc (2009): *Pályám emlékezete*. Debrecen, Egyetemi Kiadó.
- KONCZ Sándor (1981): A filozófia és a teológia oktatása 1703–1849 között, In: A Tiszáninneni Református Egyházkerület Elnökség (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium*. Budapest, Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- MOKOS Gyula (1892): Adalékok a tiszáninneni ref. püspökök életéhez, In: *Sárospataki Lapok*. 11. 8. 146–147.
- TÓTH Péter (2017): *A reformáció Sajószentpéteren a XVI-XVII. században*. Sajószentpéter, Sajószentpéter Város Önkormányzat.
- TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY 1823/9. évf., Petrózai Trattner János Tamás betűivel és költségével, Pest.
- UGRAI János (2017): *A Tiszáninneni Református Egyházkerület története*. Sárospatak, Hernád.
- (2020): Szervezeti változások – a püspöki hatalom körvonalazódása, In: DIENES Dénes – UGRAI János (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium története*. Sárospatak, Hernád.
- ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi lexikon*. Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.

⁶⁶ Ugrai (2017), 190–201.

Internetes források:

MAGYAR HÍRMONDÓ 1792. II.

https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarHirmondo_02_1792_2/?pg=654&layout=s
(utolsó letöltés dátuma: 2022.01.26.)

UGRAI János (2017): A peregrináció forgandó: a kései peregrináció arányai és árnyai – a sárospataki példa, In: *Gerundium*. 8. 1.

<https://ojs.lib.unideb.hu/gerundium/article/view/1346/1353>. (utolsó letöltés dátuma: 2021.12.15.).

Levéltári források:

A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Levéltára. Jelzetek:

A.XV.5226.; A.XV.5227.; A.XV.5156.; XIX.6864.; A.XIX.7021.; A.XIX.7042.; A.XIX.6864.;
A.XIX.7042.; A.XXI.7799.; A.XXII.10,223.; A.XXIX.10,920.; A.XXXII.12,469.

FÜGGELÉK

Munkái:

1. *Specimen academicum occupatum in illustranda pericopa 1Samuel 2,1–10. quod praeside Hermanno Venema in academia Franeckerana theologiae doctoris et professoris P. O. publice defendit Gabr. Fülöp de F. Ör nobilib Hungarus.* Franequerae, 1763.

2. *Specimen inangurale theol. inquirens in nescum vaticiniorum veteris testamenti Messiam et bona temporaria una serie Sistentium, quod sine praeside pro consequendis in theologia doctoratus honoribus publice defendit Gabr. Fülöp de F. Ör.* Trajecti ad Rhenum, 1765.

3. *Halotti elmélkedés Szemere László felett.* Kassa, 1787.

4. *Codex legum ecclesiasticarum in rationem utrarumque evangelicarum confessionum in Polonia.* Pozsony, 1791.

5. *Halotti elmélkedés, melyel néhai... Faji Fay Mária ifjú asszonynak, Nagyréti Réti Darvas János ur néhai kedves házas társának, utolsó tisztességet kívánt tenni... Szalán, 1792 böjt-elő havának 12. napján.* Kassa, 1792.

6. *Az olvasás gyakorlására rendeltetett könyvnek második része... a nemzeti iskolákban.* Buda, 1792 (1796, 1801, 1808, 1814, 1823 és 1847).

7. *A. B. C. könyvecske a magyar falusi iskolák számára.* Buda, 1793 (Buda: 1795, 1800, 1809, 1831, 1845 és új, jobbitott kiadás: 1852. Ezekon kívül még számos kiadása jelent meg, mind névtelenül. Ugyanez a tót falusi iskolák számára. Budán, 1835, magyar és tót szöveggel).

8. *Namenbüchlein zum Gebrauche der Nationalschulen im Königreich Ungarn in dessen Kronländern auf dem Lande.* Buda, 1798.

9. *Haller Albertnek a kijelentett vallást Voltér és más némely... hitetlenkedők ellen védelmező levelei.* Németből fordítva; Kassa, 1798–99. Két kötet.

10. *A menyország itt a földön.* Kassa, 1806 (ifjúsági irat, Salzmanntól).

11. *A tokaji bornak természetéről, szűréséről és forrásáról.* Dercsenyi János latin munkája után magyarul Ö. F. G. Kassa, é. n.

Fordításai:

1. Piktét Benedek:⁶⁷ *Keresztjén erkölcsi tudomány, avagy a szent és kegyes életnek mestersége. 1–3. szakasz.* Fordította: Felső-Öri Fülep Gábor. Wéber Simon Péter költségével és betűivel. Pozsony, 1788–1789.

2. Piktét Benedek: *A vallást mindegynek tartó emberek értelmének megvizsgálata.* Fordította: Felső-Öri Fülep Gábor. Wéber Simon Péter költségével és betűivel. Pozsony, 1791.

3. Piktét Benedek: *A nyomorúságokban levőknek keresztjéni vigasztalásaik.* Fordította: Felső-Öri Fülep Gábor. Wéber Simon Péter költségével és betűivel. Pozsony, 1791.

4. Piktét Benedek: *Egy kegyes hallgatónak a maga lelkipásztorával való istenes beszélgetései.* Fordította: Felső-Öri Fülep Gábor. Wéber Simon Péter költségével és betűivel. Pozsony, 1790.

5. Zimmermann János György: *A nemzeti büszkeségről. A' negyedik nyomtatás szerint fordította Öri Filep Gábor.* Pozsonyban, Wéber Simon Péter betűivel, 1792.⁶⁸

6. Baudrand Ferenc: *Kegyesség segítő keresztjény erkölcsi elmélkedések.* Baudrand Frantz apátúr készítette, és most a német fordítás szerint magyar nyelven ki-adott Öri Fülep Gábor. Pozsonyban, Wéber Simon Péter betűivel, 1795.

7. Haller Albert: *Uzong, napkeleti történet.* Haller Albert német nyelvű művének fordítása. Pozsony, 1792.

8. Mason, John: *A magunk meg-esméréséről.* Készítette Másón János Tudós Anglus. Magyarul ki adta F. Öri Fülep Gábor. Posonban Véber Simon Péter betűivel, 1792. 8-ad rétt.

⁶⁷ Pictet, Benedict: a genfi akadémia Szentírás Magyar professzora és a genfi gyülekezet lelkipásztora

⁶⁸ *Magyar Hírmondó* 1792. II. 647.

https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarHirmondo_02_1792_2/?pg=654&layout=s
(utolsó letöltés dátuma: 2022.01.26.).

*BÍRÓ Anna*¹

Az első protestánsok felbukkanásai Brazília történetében

Abstract. First Protestant Presence in Brazil's History

The Reformation and the so-called “discovery” of Brazil unfolded in the same era but spatially distant from each other. Nevertheless, the spatial distance did not hinder the appearance of Reformation on the “Catholic continent” and Brazil as early as the 16th century. However, until the time of Brazilian Independence, the appearance of Protestants was temporary and mainly linked to territorial conquests. The present paper focuses on the specific regions of Brazil that were temporarily colonized by Protestants. Missionaries of the Church of Geneva joined French colonial undertakings in 16th-century Brazil. It was thanks to them that the first Reformed pastors showed up in Brazil. The second attempt was linked to the Dutch, who also invested a great deal of attention in religious affairs. The first Protestant marriages, the first Reformed Confession of Faith, and the first martyrs were related to these two nations. Protestant trade relations were established, the first glimmer of religious freedom arose, and the demand for Reformed pastoral ministry increased.

Keywords: France Antarctique, Huguenots, Guanabara Confession of Faith, Dutch Brazil, Calvinist

¹ Gyakorlati tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Kar;
e-mail: biro.anna@kre.hu.



Amennyire közel volt időben Brazília európai nézőpontból való hagyomány szerinti felfedezéséhez a reformáció, olyannyira távol volt térben a két esemény egymástól, ami mégsem akadályozta meg azt, hogy már a 16. században elérték a reformált tanok a „katolikus kontinens” partjait. Azonban Brazília függetlenségének koráig a protestánsok meg-megjelenése ideiglenes volt, a területi hódításokhoz kapcsolódott. Jelen tanulmányban Brazília azon részeit mutatom be a protestáns vallásosság fókuszba állításával, melyeket ideiglenesen a protestánsok bekebeleztek.

1. „France Antarctique”

Az első szervezett támadás, melyben a protestánsok hangsúlyosan megjelentek, Franciaország felől érkezett. Azonban, ahogy látni fogjuk, ennek egyházas jellege vitatott, mindemellett pedig számos olyan esemény bontakozik ki, mely később történeti kapcsolódást biztosít egy hatalmas ország immár nagy létszámú² protestáns közösségének, még akkor is, ha csak szellemiségében jön létre a kapcsolódás.

Köztudott, hogy a kereszténység Brazíliába a portugál gyarmatosítással érkezett. Az „amerindián” népesség ezeket a messziről jött papokat sámánként³ kódolta, akik a gazdag eljövendőt ígérték számukra. Tome de Sousa kinevezett főköormányzóval a térségben az első jezsuita szerzetesek is megjelentek. Manuel da Nóbrega és ötfős rendtársa azt a feladatot kapta, hogy a gyarmatokon szolgáló rossz hírű papságot regulázzák meg, illetőleg az indiánok között hirdessék a katolikusok hitét.⁴ Azonban a portugál gyarmatosítás ellenére a katolikus jelenlét nem volt kizárólagos a 16. században.

A franciák be-betörték a brazil területekre, borsönyfával kereskedtek, kalóztámadásokat indítottak a partok mentén. Az *uti possidetis* elvét vallva, úgy gondolták,

² Ez a szám a 2010-es népszámlálási adatok alapján kb. 7.686.827 fő. Ugyanakkor ebbe belefoglaltatik minden protestáns vallású a karizmatikus felekezetek nélkül. Brazília népszámlálási adatok: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107> (utolsó megtekintés dátuma: 2022.10. 10.).

³ A sámán azonosítás főként a tupi indiánokra volt jellemző.

⁴ FAUSTO, Boris (2011): *Brazília rövid története* (Eredeti címe: *História do Brasil*). Budapest, Equinter. 17–23.

Brazília akár megfelelő célpont lehetne a további terjeszkedéshez.⁵ Durand de Villegagnon ambiciózus altengernagy szintén expedícióba kezdett egyéni törekvései mellett azzal a céllal, hogy megvizsgálja mennyire alkalmas egy lehetséges francia gyarmat megalapítására. Mivel úgy vélte, hogy megfelelő lenne, támogatókhoz fordult. A király áldását megkapván, csapatával elindult, hogy brazíliai gyarmatokat szerezzen. 1555-ben a franciák települést hoztak létre a mai Rio de Janeiro közelében. A vállalkozás Gaspar de Coligny tengernagy égisze alatt zajlott, akinek hitbeli hovatartozását ez idő tájt még bizonytalanság fedi, de az országban elfoglalt státusza mindenképpen alkalmassá tette az ügy támogatására.⁶

A korai reformátorok tapasztalatiról, körülményeiről, a „France Antarctique” állapotáról Jean de Léry készített írásos feljegyzést. Munkája hugenotta missziói szellemben született. A református Léry a megalapítást követően érkezett meg hittestvéreivel a térségbe. Írásán nyomot hagy az a nézőpont, hogy a gyarmatosító vállalkozás kezdettől fogva hugenotta meggyőződésű volt.

„Villegagnon (...) A Francia Királyság mindenféle rangú s rendű előkelősége előtt széltében-hosszában hangoztatta, hogy már réges-régen igen nagy kedve volna valamely messzi földre menni, ahol szabadon és minden fenntartás nélkül szolgálhatná Istent az evangélium szerint reformált egyház törvényei szerint. Mi több, mint mondotta, ilyen helyen szeretne menedéket előkészíteni mindazoknak, akik oda akarnának elvonulni az üldözések elől.”⁷

És Brazília erre alkalmas, mivel „sok dicséretet hallott” „szépségéről és termékenységéről”. Léry azt állítja, hogy ezzel nyerte meg a reformált méltóságokat, köztük Gaspard de Colignyt, aki kellő befolyással bírt az udvarban.⁸ Ugyanakkor Nowell ezzel szemben a vállalkozást sokkal inkább nemzeti jellegűnek tekinti, nem egyházinak.⁹

⁵ I. m. 20.

⁶ NOWELL, Charles E. (1949): The French in Sixteenth-Century Brazil, In: *The Americas*. 5. 4. 381–393. 383.

⁷ LÉRY, Jean de (1964 [1578]): *Jean de Léry utazása Brazília földjére* (Eredeti címe: *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*). Budapest, Táncsics Kiadó. 34.

⁸ I. m. 34–35.

⁹ NOWELL (1949), 381.

Úgy véli, hogy Léry itt téved. Villegagnon elutazásakor még Coligny nem reformált – az 1557-ben bekövetkezett spanyol fogság lehetett az egyik jelentős esemény, ami végül az áttérésre buzdította. Ráadásul II. Henrik francia király az eretnokséget próbálta kipucolni Franciaországból, és Villegagnon hozzá ment először tervével; Coligny ekkor vidéken volt. Így nehéz elképzelni, hogy egy hugenotta gyarmatot támogatott volna. Nowell úgy véli, hogy mivel a királyi adomány nem volt elegendő a hajók és a legénység megszervezéséhez, ezért „Párizs városában minden nyilvános helyen trombitaszó mellett hirdették ki, hogy minden züllött személy, vagy hazájukból megszökött rabszolga, vagy bárki más, aki a tengert és a vidéket >>Brazíliát<< szeretné látni, jelentkezhet”,¹⁰ de mivel még ez után is kevés volt a jelentkező, ismét a királyhoz fordulva kérte, hogy adjon lehetőséget, hogy a börtönökből foglyokat vigyen magával ember gyanánt. Erre engedélyt kapott. A hosszú tengeri utazás során Andre Thevet is kíséretéhez tartozott, aki az expedíció kozmográfusa volt, ráadásul ferences szerzetes, így missziói munkát is végzett, illetve evangéliumot hirdetett katolikus szellemben. A terület névadója is ő lett.

Miután elérték a brazil partokat, erődítmény építésébe kezdtek, melynek nevét Coligny admirális ihlette, Nowell szerint azért, hogy ezzel tiszteletüket fejezzék ki feléje, és segítse a vállalkozást, hiszen további támogatásra és emberre volt szükség a fejlődéshez,¹¹ a gyarmat benépesítéséhez pedig asszonyokra.¹²

Villegagnon, tehát, miután megvetette lábát a kontinensen, 1556 elején visszaküldte unokaöccsét, Bois-le-Comte-ot, Franciaországba azzal a céllal, hogy segítséget kérjen a vállalkozás további sikerességéhez. Thevet vele ment a betegsége miatt. A források arra engednek következtetni, hogy a királytól való segítségkérést elodázták, és az immár protestáns lelkületű Coligny intézkedett. Coligny valószínűleg régi barátján keresztül vette fel a kapcsolatot Kálvinnal, ellentétben azzal, amit Léry állít, hogy Villegagnon írt Kálvinnak. Ennek eredményeként Genfből két lelkészt és tizenegy laikust küldtek Brazíliába. A két teológus közül az idősebb Pierre Richer volt, „tehetséges orvos”, illetve a társa, a „hitbuzgó”, harminc év körüli Guillaume Chartier. Velük tartott

¹⁰ Nowell idézi innen: HATON, Claude (1857): *Memoires*, In: Bourquelot, Felix (szerk.): *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*. VIII. k. Párizs. 37–38.

¹¹ NOWELL (1949), 383–386.

¹² Villegagnon a bennszülöttekkel való szexuális kapcsolatot ellenezte. Ezt maga Léry is megerősíti.

a történet leírója, Jean de Léry, illetve még tíz genfi küldött. A vezetőjük Coligny admirális által felkért Philippe de Corguilleray, Sieur du Pont nemes úr volt. 1556 novemberében indultak útnak, és a következő év márciusában érték el a Guanabara-öblöt.¹³ A megérkezésük után a lelki élet az alábbi alkalmak köré szerveződött: esti közös ima, vasárnaponként kétszeri prédikáció, hétközben egyszeri egy óra prédikáció. Az első úrvacsorás istentisztelet 1557. március 24-én volt a Coligny Erődben. Az úrvacsorát borral és kenyérral ünnepelték. Ezen az alkalmon maga Villegagnon is részt vett, de az úrvacsoravétel előtt embereit kiküldte, elmondása szerint azért, mert még nem értek meg „hittitok befogadására”. Bár ekkor még elsőként járult az Úr asztalához, lassacskán elkezdte kritikával illetni a genfiak hitét.¹⁴

Baez-Camargo úgy véli, hogy a vezetés kettős lett volna az elképzelések szerint: világi oldalról Nicholas Durand de Villegagnonnal az élen, egyházi oldalról pedig Pierre Richierrel valósult volna meg. Azonban Villegagnon megpróbálta visszavenni a teljes vezetői státuszt, beleszólt az egyházi rendbe és fegyelembe, és még hitbeli kérdésekben is állást foglalt. Ezért idejekorán feszültté vált a helyzet: „ha kicsiben is, de valóságos vallásháború bontakozott ki”.¹⁵ Ezért úgy vélték, hogy Chartier lelkészt visszaküldik Svájcba, hogy egyeztessen a vitás kérdésekben, azonban kis időn belül Villegagnon továbbment.¹⁶ Püünkösdre annyira megromlott a viszony, hogy az ünnepi úrvacsoravételt követően Villegagnon Kálvint egyenesen eretneknek minősítette, és az istentiszteleteket harminc percre csökkentette. Léry a bekövetkezett páfördülésre spekulációkba bocsátkozott, gondolt bíborosi feddésre, illetve arra is, hogy csupán a támogatás megszerzése miatt ment bele Villegagnon a hugenotta szövetségbe – pontosan nem látta a magyarázatot.¹⁷ Ugyanakkor az elmondható, hogy a katolikus egyházi jelenlét hiányzott: André Thevet ferences szerzetes rég visszatért Franciaországba, így Richer és Chartier minden klerikusi ellentmondás nélkül sikeresen misszionálhattak mind a telepések, mind a szomszédos tamoyo indiánok között. Villegagnon a protestánsokat

¹³ NOWELL (1949), 386–387.

¹⁴ LÉRY (1964), 89.

¹⁵ BAEZ-CAMARGO, G. (1952): The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America, In: *Church History*. 21. 2. 135–145. 137.

¹⁶ BAEZ-CAMARGO (1952), 136–138.

¹⁷ LÉRY (1964), 94.

alattvalóknak hozatta, nem vezetőnek; voltak arra utaló jelek, hogy esetleg a vezetést kiveszik a kezéből. Az anyaországa katolikus ország, a király és az udvar katolikus, ezért a protestáns gyarmat híre nem vetett volna jó fényt rá; talán ez is hozzájárult az egyre kellemetlenebb szituációhoz. Villegagnon már fent említett botrányos pümkösi kinyilatkoztatása előtt hazaküldte a fiatalabb teológust, Chartiert, így ezt követően Richer ellen fordult, akit nem volt könnyű visszatartani a prédikálástól, mivel sok híve akadt. Ráadásul Villegagnon egyik hadnagya, Thoret is hugenottává lett, aki az elmérgesedett helyzet miatt inkább elmenekült a Coligny Erődből, és a szárazföldi indiánok között próbált szerencsét. A többi protestánst Villegagnon az evangélium szavaival próbálta csitítani: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!” (Mt 22,21). A biblikus rendreutasításnak nem volt foganatja. Villegagnon ragaszkodott a protestáns prédikációk cenzúrázásához, mely végül a teljes szakadáshoz vezetett. Richer és csapata úgy döntöttek, hogy nem maradhatnak tovább a Coligny Erődben. 1557 októberében követték az elmenekült hadnagyot a szárazföldre. Úgy tervezték, hogy megvárják a hajót, amely majd visszaviszi őket Európába.¹⁸ „S ez alatt az idő alatt a vadak között éltünk, jártunk-keltünk, ettünk, ittunk, s elmondhatom, hogy emberségesebben viselkedtek velünk, mint az, kinek semmit sem vétettünk és mégis elűzött bennünket.”¹⁹ Két hónap várakozás után, 1558. január 4-én a Le Jacques nevű hajó borszönyfával és egyéb ritkasággal elindult vissza Európába, de a hajó léket kapott útközben. Ráadásul a széljárás is visszasodorta őket a partok felé, így azt a tanácsot kapták a kapitánytól, hogy jobb, ha visszatérnek a szárazföldre és várnak egy másik hajót, mert így veszélyes az út, ráadásul sokan is vannak a fedélzeten, s kevés az élelem, mellyel egymást is veszélyeztethetik. Így öten tértek vissza Brazíliába: Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil, Pierre Bourdon, André la Fon és Jacques Le Balleur, vállalva, hogy Villegagnon fennhatósága alá kerülnek ismét.²⁰ Léry tovább utazott Franciaországba, mivel Philippe de Corguilleray, Sieur du Pont úr meggyőzte, hogy ne maradjon. A távozók birtokában volt egy „viaszosvászonba” csomagolt levéltároló doboz az Európába szánt levelekkel, melyet szokás szerint a hajókapitánynak adott Villegagnon. A csomagba azonban egy vádiratot is tett, melyben eretnekké nyilvánította a visszatérőket, és büntetésként halálra

¹⁸ NOWELL (1949), 391.

¹⁹ LÉRY (1964), 96.

²⁰ I. m. 227–230.

ítélte őket. A lefolytatott perrel és bűnösségükről mit sem tudtak a hazautazók. A dokumentum a földet érést követően a református igazságszolgáltatókhoz jutott el, így megmenekültek az utolsó megpróbáltatástól is.²¹ A hajóból Brazília felé visszatérőket Villegagnon fogadta, de amikor azt a hírt kezdték terjeszteni, hogy hamarosan újabb hugenották érkeznek Európából, arra a következtetésre jutott, hogy ők valójában kémkedni jöttek vissza, bajkeverők, ezért mind az ötöt letartoztatta.²² Andre Lafont és Jacques Lebailleur, akiket kevésbé tartott veszélyesnek, börtönre és kényszermunkára kényszerített. Jean du Bourdelt, Mathieu Vemeuil-t és Pierre Buordont azonban halálra ítélte.²³ Kivégzésük oka az a hitvallás volt, melyet ő maga íratott velük. Villegagnon írásban kérte, hogy tagadják meg hitüket. Annak ellenére, hogy laikusok voltak, a Szentírás egy példányának segítségével dolgozták ki téziseiket rövid határidőn belül, ami alapján bűnös eretneknek nyilvánították a három hugenottát. Ennek következményeképpen 1558. február 9-én megfojtották őket, és az óceánba dobták testüket.²⁴ Az általuk létrehozott mű lett az egyik legkorábbi református hitvallási dokumentum, a Guanabarai Hitvallás.²⁵ A cikkelyei „hisszük” formulával kezdődnek, így a korábbi hitvallások formájának jegyét hordozza, ugyanakkor a témának változatossága és a szöveg hossza miatt a reformáció idején elterjedt hitvallások közé sorolandó. A szöveget először 1907-ben fordította portugálra Erasmo Braga, campinasi presbiterianus teológiai tanára. Ennek előszavában Braga rávilágít a dokumentum jelentőségére, jelesen arra, hogy „ez volt az első protestáns hitvallási nyilatkozat az ország történetében. Jelzi a református hit korai jelenlétét a világ egyik legnagyobb keresztény nemzetté váló országában.”²⁶

A kolónia utóéletének vége nem váratott sokáig. A kivégzés eleve félelmet szült a közösségen belül. Vallástól függetlenül többek dezertáltak, ráadásul a gyarmat rossz állapotban volt.

²¹ I. m. 254.

²² NOWELL (1949), 391–392.

²³ CRESPIAN, Jean (1564): *Actes des martyrs*. Genf. 881–889.

https://books.google.hu/books?id=jdzk4kqB8xMC&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (utolsó megtekintés dátuma: 2022. 02. 10.).

²⁴ MATOS, Alderi S. (2015): The Guanabara Confession of Faith, In: *Unio com Cristo*. 1. 1–2. 133–143. 134–135.

²⁵ CRESPIAN (1564), 884–886; vö. MATOS (2015), 137–143.

²⁶ MATOS (2015), 135–136.

Villegagnon maga is visszatért Franciaországba, és a megmaradt közösséget Bois le Comte-ra, az unokaöcsére bízta. 1560-ban Mem de Sa kormányzó egy Portugáliából érkezett flotta segítségével megközelítette a szigeten lévő Coligny Erődöt. Kétnapos harc után a franciák és az indiánok titokban visszavonultak a szárazföldre, a portugálok pedig hagyták őket szabadon elmenni.²⁷

A reformátusok brazíliai megjelenésének több jelentős adaléka van. Kálvin felfogása megmutatkozik az események menetében. 1936-ban Horváth Jenő teológus a *Theologiai Szemlé*ben Gustav Warneckre hivatkozva közli, hogy Kálvin missziói felfogását tükrözi a lelkészek kiküldetése, ui. Kálvin kötelességnek tekinti az evangelizációt a „pogányok” között.²⁸ Jean de Léry munkája, nem csupán a missziós szolgálatról számolt be, hanem néprajzi tudósítást is készített a brazil őslakosok kultúrájáról. A tupi népcsoportok részletes etnológiai leírására is kísérletet tett. Összehasonlította a kannibalizmust és a keresztény eucharisziát, s ezzel a spirituális analógiával az emberevés szokásait egy olyan meglévő európai értelmezési keretbe helyezte, amely lehetővé tette a kannibalizmus megértését az európaiak számára.²⁹

2. „Nieuw-Holland”

A francia hugenottákat követően nem volt számottevő a reformátusok megjelenése egészen a második jelentős állomásig, mely a hollandokhoz köthető. Hollandiában az 1590-es évekre már Zacharias Heyns amszterdami nyomdájában lehetett olyan tájékoztató jellegű zsebkönyvet kapni, melyből az olvasó megtudhatott néhány néprajzi jellegű információt a brazil bennszülöttekről. Az egzotikus irodalom publikálása háttérben az a kereskedelmi döntés állt, hogy a lakosság elkezdett az egzotizmus felé fordulni, s a tengeri utazások iránti vonzódás folyamatosan nőtt. Ezt igazolja többek között, hogy az 1590-es évek végén Pieter Hasselaer és Reynier Pauw

²⁷ NOWELL (1949), 392.

²⁸ HORVÁTH Jenő (1936): A külmisszió lényege. A külmisszió református theologiai alapvetése, In: *Theologiai Szemle*. 12. 1–6. 211.

²⁹ VAN GROESEN, Michiel (2017): *Amsterdam's Atlantic, Print Culture and the Making of Dutch Brazil*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. 22.

amszterdami helyi előljárók úgy döntöttek, hogy befektetéseket kezdenek a brazíliai kereskedelembe.³⁰ Az ilyen kampány jellegű könyvek azonban másodlagos forrásokból származtak. A francia ábrázolásmód határozta meg a Brazíliáról szóló útleírásokat, a brazil viseletekről készített kiadásokat. „Dracht-thoneel”³¹ számára például a brazil anyagot az 1562-ben megjelent *Recueil de la diversité des habits*³² adta. Zacharias Heyns mellett Cornelis Claesz szintén jelentős kiadónak számított a korban, általa vált Amszterdam az „atlanti információk európai központjává”.³³ 1595-ben, amikor a holland terjeszkedés kezdetét vette, Claesz kiadta Hans Staden³⁴ hamburgi német katona tupi indiánok között töltött fogságának történetét. A leírás hitvallását is tartalmazza egyben: elmondja, hogy a fenyegető veszélyt keresztény hitének próbájaként élte meg. A könyv bevezetőjében Claesz felhívja a figyelmet arra, hogy Brazília mind evangelizációs, mind letelepedési és mind haszonszerzési lehetőségre alkalmas terep.³⁵ Szintén Claesz adta ki a *Jean de Léry utazása Brazília földjére* című munkát is, melynek politikai üzenete az amszterdami olvasók számára világos: sajnálatát fejezi ki, hogy sikertelenül végződött a francia Brazília terve.³⁶

Látható tehát, hogy a működő propaganda hangsúlyozta Brazília előnyeit, lehetőségeit. Gazdasági szempontból jelentős cukortermelés is kötődött a hollandokhoz. Ugyan a cukortermelést a portugálok végezték, a cukor feldolgozása és a finanszírozása a flamandokhoz és a hollandokhoz kötődött inkább: bár az első cukorfinomító üzem 1526-ban Pernambucóban helyezik üzembe,³⁷ a cukorfinomítás nagyja Antwerpenben, majd Amszterdamban zajlott, mely „a portugál cukorkereskedelem pénzügyi centruma”

³⁰ I. m. 14–15.

³¹ HEYNS, Zacharias (1601): *Ruhagyűjtemény*.

³² François Desprez munkája, szabad fordításban: *Gyűjtemény a ruhák sokféleségéről*.

³³ VAN GROESEN (2017), 18–19.

³⁴ Hans Staden-t a portugálok sorozták be a Rio de Janeiro körül fenyegető francia csapatok ellen. Mielőtt ténylegesen megérkeztek volna a francia csapatok, a tupik fogságába került. Beszámolóját először 1557-ben németül adták ki Marburgban, mely számos néprajzi érdekességet tartalmazott.

³⁵ VAN GROESEN (2017), 20.

³⁶ I. m. 22.

³⁷ RÁKÓCZI István (2009): A portugál tengerentúli birodalom, In: Poór János (szerk.): *A kora újkor története*. Budapest, Osiris tankönyvek. 385.

lett.³⁸ Azonban az Ibér Unió időszaka alatt, 1580 és 1640 között a kapcsolat megromlott: a spanyol koronával való egyesülés ellenségesen hatott, és holland betörések jellemezték a 17. század eleji brazil partokat. Az egy évtizedes béke után a támadások újratekadtak. Megelőzően a spanyolokkal folytatott nyolcvanéves háború gyakorta a holland területen zajlott, mely terhes volt az ország számára. A Nyugat-Indiai Társaság 1621-es megalapítása, mely a tizenkét éves fegyverszünet utánra datálható, megfelelő alkalmat kínált a Habsburgokkal szemben, hogy a háború egy része Amerikában folytatódhasson. Ezáltal távolítani tudták maguktól vallásszabadságuk közvetlen fenyegetését és a gazdasági érdek megnyirbálását.³⁹ 1624-ben Brazília Bahia régiója felé vették az irányt. Salvadort bár elfoglalták, a várost csak 1625-ig tudták holland kézen tartani. A harcok tovább folytatódtak: 1630-ban Pernambucot kezdték támadni, Olindát bevették. Fausto a holland jelenléte három egységre osztja: az 1630 és 1637 közötti időszakot portugál szempontból a „védekező háborúk” időszakaként említi, majd ezt követően Nassai Móric gróf régensségének időszakával beköszönt a „viszonylagos békesség” kora 1644-ig, illetve azt követően a „visszahódítás időszaka”.⁴⁰ Nassai Móric gróf régensége egy átmeneti, virágzó időszakot teremtett: megérkezését követően egy hónapon belül a Nyugat-Indiai Társaság csapatai elfoglalták a Porto Calvo erődjét, s véget vetettek a portugál ellenállásnak északkeleten. Az 1638. év májusi hadjáratában kísérletet tettek Salvador de Bahia visszafoglalására, de nem jártak sikerrel. 1641 júniusában a hollandok és portugálok tíz évre fegyverszünetet kötöttek.⁴¹ A régens célja volt, hogy a gazdaságot mozgásba lendítsék, felélénkítse a területet, vonzóvá tegye a kolóniát; ezért művészeket, tudósokat, értelmiségieket hívott meg.⁴² A bevételek jelentős részét a cukorkereskedelemről szerezték, de jelentős volt a Hollandiába irányuló brazil export is, melynek fő termékei a cukor, a brazilfa, a dohány, a cukorral bevont édességek, a bőrműves termékek és a különböző célokra szánt faanyagok, gyömbér, indigófestékek voltak.⁴³

³⁸ WOLF, Eric R. (1995 [1982]): *Európa és a történelem nélküli népek*. (Eredeti címe: *Europe and the People Without History*). Budapest, Akadémiai Kiadó – Osiris-Századvég, 172.

³⁹ VAN GROESEN (2017), 2.

⁴⁰ FAUSTO (2011), 50–51.

⁴¹ VAN GROESEN (2017), 102–103.

⁴² FAUSTO (2011), 49.

⁴³ SCHWARTZ, Stuart B. (2010): *Early Brazil: A Documentary Collection to 1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 246.

Az egyházi jelenlét nem maradt el: lelkészek, prédikátorok, beteglátogatók végeztek szolgálatot, református szellemben hirdették az igét. Holland, francia, portugál, angol nyelven is tartottak istentiszteleteket. Ugyanakkor egyes ültetvényesek helyzete vallásgyakorlási szempontból nem volt kielégítő. Sok holland vásárolt cukorültetvényt, vagy dolgozott a cukornáddal, így lakóhelyük miatt nem tudtak részt venni az istentiszteleten. Ezért fontosnak tartották, hogy lelképásztorok vagy lelkészi szolgálatra megfelelő vezetők jöjjenek Hollandiából, és küldjék őket prédikálni a környező vidékek különböző helyeire. Ugyanakkor a prédikátorok megélhetését biztosítani kellett, ezért ahhoz a feltételhez kötötték a kiküldetést, hogy az ilyen ültetvények kötelesek pénzügyi hozzájárulást fizetni a lelkiszolgálatot végzők részére. Az ültetvényesek az ezzel járó kiadást vállalták. A vallásgyakorlás effajta támogatásának volt egy másik aspektusa is, mely inkább kifelé szólt, a portugálok felé: „a portugálokat megbotránkoztatja, hogy mi református közösségnek nevezzük magunkat, és a mi népünk mégis úgy él ilyen helyeken, hogy soha nem látogat templomot vagy kápolnát, és nem gyakorolja a vallásának semmilyen formáját”.⁴⁴ A katolikusokkal egyezményt írtak alá Paraíba meghódításakor: szabadon gyakorolhatták vallásukat és használhatták templomaikat és kolostoraikat. A rendek közül a ferencesek, a karmeliták és a bencések végeztek szolgálatot, illetve miséző papok, plébánosok is tevékenykedtek. Kolostorokat építettek, minden városban volt templomuk. Ezenkívül kápolnák is megjelentek, s általában a birtoknak is volt saját temploma vagy kápolnája. Katolikusokon kívül a zsidóság is jelen volt; az addig eltitkolt vallásukat a hódítás után nyilvánosságra hozták, és a Hollandiából érkezett zsidókhöz tudtak csatlakozni.⁴⁵ Róluk így ír a rövid beszámoló, mely az északi kapitányságok állapotáról ad tudósítást:

„A Hollandiából érkező zsidók bizonyos szemtelenséggel viselkednek, nemcsak abban, hogy igen élesen vitatkoznak babonás hitükről, hanem abban is, ahogyan a keresztény vallást rágalmazzák. Ezen okok miatt kénytelenek voltunk szigorúan figyelmeztetni őket, hogy súlyos büntetés terhe mellett vessenek véget ennek, sőt meg is tiltottuk. Megparancsoltuk a főszolgabírónak, hogy

⁴⁴ I. m. 237.

⁴⁵ I. m. 237–239.

oszlassa fel a konventjeiket, amelyek egyre nyilvánvalóbbá váltak Recife városában, és nagy botrányt okoztak a református közösségnek és lelkészeiknek. Szigorú utasításokat adtak ki, amelyek arra kötelezték őket, hogy szertartásaikat zárt ajtók mögött és olyan titokban végezzék, hogy ne hallják őket, és ne okozzanak további botrányt. A zsidók úgy vélik, hogy nagyobb szabadság illeti meg őket, mint a pápistákat, mivel mi biztosabbak vagyunk a hűségükben. Jól tudjuk, hogy mivel nyilvánosan vallják a zsidóságukat, semmiképpen sem kívánnak vagy tudnának visszatérni a spanyol uralom alá. Ellenkezőleg, ők arra törekednének, hogy fenntartsák és megvédjék ezt az államot, míg a portugál pápistákról kiderült, hogy nem teljesen lojálisak hozzánk, és hogy az első adandó alkalommal félredobnának minket.”⁴⁶

Bár a kapcsolat velük sem bizonyult felhőtlennek, az 1640-es években Recifében két zsinagóga is volt. A területek portugál kézre való visszafoglalásakor a zsidóság kivándorolhatott vagy visszaköltözhetett Hollandiába.⁴⁷

Közben Nassaui Móric kapcsolata a Nyugat Indiai Társasággal meggyengült, ezért 1644-ben hazatért Hollandiába. Innentől számítódik holland Brazília „visszahódításának” időszaka,⁴⁸ melynek hátterében az 1652-ben kirobbant angol–holland háború eseménye is meghúzódik. Végül a portugálok 1654-ben kiűzték a hollandokat a brazil területekről. Groesen így foglalja össze: „Holland Brazília felemelkedése és bukása a holland aranykor egyik legnagyobb visszhangot kiváltó híre volt a holland aranykorban.”⁴⁹

A két példa alapján látható, hogy bár Brazília távol esett a reformáció kibontakozásának színhelyétől, mégis kicsiben végbementek olyan események már 16. századtól kezdődően, melyeket Európa-szerte tapasztalhatunk. Megjelentek az első protestáns házasságok Léryék leánykíséretének köszönhetően, az első reformátori hitvallás az első mártíroknak köszönhetően és az első protestáns kivégzettek a térségben. Kialakultak a protestáns kereskedelmi kapcsolatok, feltámadt a vallásszabadság első

⁴⁶ I. m. 238–239.

⁴⁷ FAUSTO (2011), 49.

⁴⁸ I. m. 50.

⁴⁹ VAN GROESEN (2017), 1.

halvány szele, megnőtt az igény a református papi szolgálatra. A továbbiakban hasonlóképpen nem voltak jelen protestánsok. A következő állomást a függetlenség időszaka hozza el, amikor az angolok révén, illetve később a bevándorlást követően, kell a portugál, majd brazil fennhatóságnak kialakítania azt a rendszert, amiben a katolikus államvallás mellett a protestánsok is megférnek és helyet kapnak.

Felhasznált irodalom:

- BAEZ-CAMARGO, G. (1952): The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America, In: *Church History*. 21. 2. 135–145.
- FAUSTO, Boris (2011): *Brazília rövid története*. Budapest, Equinter.
- HORVÁTH Jenő (1936): A külmiszió lényege. A külmiszió református theologiai alapvetése, In: *Theologiai Szemle*. 12. 1–6. 211.
- LÉRY, Jean de (1964 [1578]): *Jean de Léry utazása Brazília földjére*. Táncsics Kiadó.
- MATOS, Alderi S. (2015): The Guanabara Confession of Faith, In: *Unio com Cristo*. 1. 1–2. 133–143.
- NOWELL, Charles E. (1949): The French in Sixteenth-Century Brazil, In: *The Americas*. 5. 4. 381–393.
- RÁKÓCZI István (2009): A portugál tengerentúli birodalom, In: Poór János (szerk.): *A kora újkor története*. Budapest, Osiris tankönyvek.
- SCHWARTZ, Stuart B. (2010): *Early Brazil: A Documentary Collection to 1700*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN GROESEN, Michiel (2017): *Amsterdam's Atlantic, Print Culture and the Making of Dutch Brazil*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WOLF, Eric R. (1995 [1982]): *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest, Akadémiai Kiadó – Osiris-Századvég.

Internetes források:

Brazília népszámlálási adatainak 2010-es elérhetősége:

<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Utolsó megtekintés dátuma: 2022.10.10.

CRESPIN, Jean (1564): *Actes des martyrs*. Genf. 881–889.

https://books.google.hu/books?id=jdzk4kqB8xMC&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Utolsó megtekintés dátuma: 2022.02.10.

KIS Dávid¹:

„A debreceni presbitérium
igen nagy célra van elhívva...”
Vitás ügyek a debreceni presbitériumban
az 1920-as évek első felében

*Abstract. “The Presbytery of Debrecen Is Called to a Great Purpose...” –
Controversial Issues in the Presbytery of Debrecen in the
First Half of the 1920s*

The Reformed congregation of Debrecen was the largest and most famous local church at that time in Hungary. More than 70,000 Reformed citizens lived in Debrecen. The presbytery consisted of 100 members. The presbyters of Debrecen felt a responsibility not only for their congregation but for the whole Hungarian Reformed Church even when the local church was in an extremely difficult situation after the World War I – financial crises, political storms, problems in administration and organization.

This paper aims to give an insight into the functioning of the presbytery, with particular reference to controversial issues.

In several articles and conferences, the presbyters dealt with the office of the presbyter, its development, historical examples, the presbyters' tasks, and the

¹ Református lelképásztor, Bihartorda/Nagyrábé; e-mail: ksdvd04@gmail.com.



election method. In addition, two longer papers were published, which dealt with the congregation's problems and possible solutions. Besides all this, the church taxes – which generated heated debates – were the critical issues in the life of presbytery.

I believe the mentioned issues are still relevant for our church, so we should draw certain conclusions from these.

Keywords: presbytery, controversial issues, the office of presbyter, church organization, taxes

1. Bevezetés

„A debreceni presbitérium igen nagy célra van elhívva, nevezetesen arra, hogy égő szövétnéke legyen a többi presbitériumnak...”²

A debreceni gyülekezet az 1920-as években az ország legnagyobb és leghíresebb egyházközsége volt. Több mint 70.000 református élt a cívisvárosban. Nem meglepő, hogy a presbitérium létszáma a törvény által maximalizált száz fő volt. A fenti idézet jól mutatja, hogy a debreceni presbiterek nemcsak saját gyülekezetük, hanem a teljes magyar reformátusság iránt felelősséget éreztek. Még akkor is, amikor az egyházközség rendkívül nehéz helyzetben volt a világháborút követően. Súlyos anyagi válság, politikai szélviharok, az adminisztráció és a gyülekezetszervezés – a hatalmas méret miatt – nehézségei megannyi megoldandó feladatot róttak a gyülekezet előljáróira.

Az 1920-as években a presbitérium olyan vitára alkalmas kérdésekkel foglalkozott, mint a presbiteri tisztség fogalmi meghatározása és a gyakorlati tapasztalatok közötti különbségek, a debreceni egyházközség jövője, valamint a minden korban érzékeny témának számító adóügy.

² [n. n.] (1924b): A debreceni presbiterek konferenciája, In: *Vasárnap*. 11. 9. 33.

2. „Példaadó hivatalokban a hit, erkölcs és jó cselekedetek törvénye szerint igazán példaadással teljesítitek kötelességeketek”³ – a presbiteri tiszttel kapcsolatos vélemények

A debreceni gyülekezetben az 1920-as évek első felében élénken foglalkoztak a presbiteri tisztséggel, annak kialakulásával, a történelmi példákkal, a presbiterek személyével és feladataival, valamint a választás módjával. 1924-ben⁴ és 1925-ben⁵ egyhetes presbiteri konferenciákat tartottak. A konferenciákon esténként egy-egy előadást hallgathattak meg az érdeklődők a fenti témákkal kapcsolatban. Az előadások egy részét írásban is publikálták. Emellett számos további újságcikkben igyekeztek a szerzők körbejárni a presbitériummal kapcsolatos kérdéseket. A gyülekezet választott vezetőinek szerepét övező élénk figyelem több tényezővel is magyarázható. Egyfelől 1923-ban és 1925-ben is presbiterválasztást⁶ tartottak a gyülekezetben. A választás és az újonnan választott presbiterek belépése önmagában is indokolta tette, hogy foglalkozzon egy gyülekezet a témával. Ugyanakkor a válságos időszakok is növelték a presbitérium szerepét. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a nehéz kérdések sok esetben vezetnek a presbitérium egységének megbomlásához. Ez történt Debrecenben is. A viták és a megosztottság pedig még inkább a mindennapi élet, a közbeszéd tárgyává tették a gyülekezet fő döntéshozó testületét. Mindezek összessége vezethetett a presbiteri tiszt részletes tárgyalásához, alkalmanként a kialakult gyakorlatok felülvizsgálatához.

³ BALTAZÁR Dezső (1924): Üdvözlés a presbiterek esküetele alkalmával, In: *Vasárnap*. 11. 5. 18.

⁴ 1924.02.18–25.; Előadók és témák: Dr. Erdőss Károly – Históriai alapok: az őskeresztény presbiterokról; Dr. Sz. Kun Béla – A magyar református presbiter; Dr. Vásáry István – A presbiter kötelessége az egyház anyagi élete fenntartása körül; Dr. Juhász Nagy Sándor – A debreceni egyház szervezete; Dr. Ecsedi István – A presbiter és az iskolák; Dr. Balla Bertalan – Egyháztársadalmi teendők. [S. I.] (1924): A debreceni presbiterek konferenciája, In: *Vasárnap*. 11. 6. 21–22.

⁵ 1925.02.23–25. Téma: A Debreceni egyház múltja, jelene és jövője. [R. I.] (1925): Második presbiteri konferencia előtt, In: *Vasárnap*. 12. 8. 36.

⁶ „A presbitérium tagjai 12 évre választatnak s hivatalukat esküetéllal foglalják el. A rendes tagok egynegyede, valamint a póttagok is három év múlva kilépnek és új választás alá esnek.”, In: *MREt* 1906/31. Az 1923-as választás feltehetőleg egy halasztott választás volt.

A beszámolókbán, újságcikkekben megjelenő tanulságos gondolatok kisebb témák szerint lesznek ismertetve, éspedig: a presbiterek választása, a presbiter személye és végül a presbiter feladatai.

2.1. A presbiterek választása

Baltazár Dezső 1924-ben az új presbiterek eskütétele alkalmával a következőket mondta: „Nagyon kívánatos volna, hogy a presbiterré történt megválasztatásokat nem emberek dolgának tekintenének, hanem a Szentlélek reátok való szállásának.”⁷ Ez az idézet rávilágít az egyházi választások – nemcsak presbiterválasztásra vonatkozik – azon kettőségre, amelyet az isteni kiválasztásban, elhívásban és az emberek közötti választási – jogi – folyamatban találunk.

Az akkor érvényes egyházi törvény a presbiterek kiválasztását *az egyházközség választásra jogosult tagjaira* bízta.⁸ Ebből kiindulva Imre Lajos *A református presbiter kiskátéja c.* munkájában azt is kimondta, hogy „Minden gyülekezet felelős tehát a presbitereiért, mert ő választotta őket.”⁹ A gyülekezet választási joga és felelőssége nem megalapozatlanul került megfogalmazásra. Már korábban is ez a polgári választásokhoz hasonló gyakorlat és értelmezési keret volt jelen, legalábbis a gyülekezetek egy részében. Révész Imre azonban arra a megállapításra jutott, hogy ez a rendszer már túlságosan is hasonlított a politikai választásokra, és ez eltorzulásokhoz vezetett.¹⁰ Mit is kell ezen érteni? A gyülekezeti tagok választási joga és felelőssége természetesen vezetett ahhoz a megállapításhoz, hogy a presbiterek valójában a szavazók „választott képviselői” az egyházi adminisztrációban. A megválasztott tisztségviselővel szemben elvárás volt, hogy az őt megválasztó közösség érdekeit képviselve végezze feladatát, és a közösség felé beszámoljon a folyó ügyekről. Ezt az elvet jól ismerjük a polgári, népképviselési rendszerből. Továbbá arra is találunk utalást, hogy egyes gyülekezetekben – többek

⁷ BALTAZÁR (1924), 17.

⁸ MREt 1906. 27.

⁹ IMRE Lajos (1923): *A református presbiter kiskátéja*, In: *Vasárnap*. 10. 45. 179.

¹⁰ RÉVÉSZ Imre (1924): *Mit kell tudni minden református embereknek a Kálvin presbitériumáról?* In: *Vasárnap*. 11. 17. 65–67.

között Debrecenben – pártoskodás is kialakult a presbiterválasztás kapcsán. Azonban adódik a kérdés, hogy a presbiteri tisztség valóban erről szól-e.

Szentpéteri Kun Béla éles kritikát fogalmazott meg a fentiekkel szemben. Meglátása szerint a református egyházban széles körben elterjedt az a szerinte téves felfogás, „hogy a presbitereket afféle egyházközségi képviselőnek tekintik, arra való, hogy a nép akaratát, az egyházközség igazgatásában, különösen anyagi ügyeinek intézésében kifejezésre juttassák és a lelkipásztor munkáját ellenőrizzék”.¹¹ Szentpéteri meglátása szerint a református presbiter nem a nép képviselője az egyház hivatali rendszerében, hanem Jézus Krisztus szolgája. Mint szolgál – akit az Isten kiválasztott és elhívott – az Isten felé vannak kötelezettségei, ami nem merülhet ki az adóügyek terén meghozott döntésekben vagy egyéb adminisztrációs feladatokban. Idős Révész Imre *Kálvin élete és a kálvinizmus* c. munkáját idézve és továbbgondolva Szentpéteri arra a megállapításra jutott, hogy az a presbitérium, amely nem mondhatja el magáról, hogy *Jézus Krisztussal együtt élő férfiakból áll*, az nem keresztyén és nem református presbitérium.

Annak a veszélyét és káros következményeit Szentpéteri kiválóan összefoglalta, hogyha a választás során egyedül a gyülekezet választói feladatait és jogait hangsúlyozzuk. De akkor mi lehet a megoldás? Szentpéteri előadásában azt is leírta, hogy a régi presbitériumoknál – és egynémely helyen még akkor is – az volt a szokás, hogy a megüresedett tisztségekre a presbiterek választottak megfelelő személyt a gyülekezet tagjai közül, és a gyülekezet ezt a döntést csak megerősíthette.¹² Ugyanakkor Szentpéteri nem állította azt, hogy a gyülekezettől feltétlenül el kellene venni a választási jogot. Kálvin Jánost idézve azt javasolta, hogy a gyülekezet készüljön lelkileg a választásra, mint *a lehető legkomolyabb dologra*. Tartsanak böjtöléseket és imádságokat, így kérve az Isten bölcsességén alapuló választást.¹³

Ezek a választásokkal kapcsolatos kérdések mindig aktuálisak az egyház életében; érdemes ma is megfontolás tárgyává tenni a régiek következtetéseit és tanításait.

¹¹ SZENTPÉTERI KUN Béla (1924): A magyar református presbiter, In: *Debreceni Protestáns Lap*, 44. 10. 81–82.

¹² Uo.

¹³ Uo.

2.2. A presbiter személye

A presbiteri tiszttel kapcsolatban nemcsak a kiválasztási mód került vizsgálat alá, hanem maga a presbiter személye is. Vagyis az akkori előadók – akik között többségében presbitereket találunk – véleménye szerint az is nagyon fontos, hogy kit választunk meg erre a tisztségre.

A törvény a presbiterekkel szemben a következő elvárásokat támasztotta: „Presbiterségre választható az egyházközségnek minden olyan férfi tagja, aki választó s tisztességes és egyházas életet él.”¹⁴ Az ezzel kapcsolatos írásokban jogosan tették fel a kérdést, hogy vajon ez elegendő elvárás-e a presbiterjelöltekkel szemben? Összefoglalóan az mondható el, hogy ez a követelményrendszer szükséges, de nem elégséges.

Az őskeresztyén gyülekezetek gyakorlatát alapul véve Erdöss Károly a következő pontokban foglalta össze a jó presbiter ismérveit: az élet dolgaiban kellő tapasztalattal rendelkező, tisztességes, mértékletes, derék ember, aki Istenfélőként rendszeresen imádkozik, a Szentírást olvassa, az istentiszteleteket látogatja és hűséges Jézus Krisztus egyházához.¹⁵

Balla Bertalan hosszabb lélegzetvételű előadásában – amelyről később még részletesebben is lesz szó – a kálvinista öntudatot mint az *Istentől való függésben folytatott életet* tette a fő értékmérővé. Balla szerint a kálvinista öntudatból fakadóan egy presbiterrel szemben az is hangsúlyos elvárás, hogy világi összefüggésben szabadon és függetlenül tudja az egyház érdekeit képviselni.¹⁶

Hasonló megállapításra jutott a korábban már idézett Szentpéteri Kun Béla, aki szerint azok legyenek presbiterek, akik az istenfélelemben, a vallásos buzgóságban, Jézus szolgálatában a legkiválóbbnak bizonyultak. Ugyanakkor Szentpéteri fájdalmasan azt is megállapította, hogy a lelki, hitéleti kívánalmak gyakorlatban sem érvényesültek.

¹⁴ MREt 1906. 30. Választói joga annak van, aki 24 évnél idősebb vagy házas, továbbá az egyházi köztelhivételéből, vagyis a személyi és esetlegesen a vagyonadó befizetéséből kiveszi a részét.

¹⁵ ERDÖSS Károly (1924): *Az őskeresztyén presbiterek*, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 44. 9. 73–75.

¹⁶ BALLA Bertalan (1924): *A debreceni presbiter egyháztársadalmi feladatai*, In: *Vasárnap*. 11. 10. 38.

„A kiválasztásnál meglevő felületesség maga után vonja, hogy a presbiterek sorában nagyon sokszor foglalnak helyet olyanok, akik nem képesek és nem alkalmasak keresztyén egyházi előjárók lenni... látnom kell olyanokat, akik az úri szent vacsorához éveken át nem járulnak; akik gyermekeik komoly, vallásos neveltetését, konfirmáltatását, szentségekben részesítését elhanyagolják; akik a családjukban előforduló házasságnak a mi egyházunk színe előtt is megkötését mellőzik; akik egy kedvező vegyes házasság kedvéért hajlandók gyermekeiknek megengedni, vagy akár maguk megtenni, hogy a házasságból születendő gyermekek vallása tekintetében a másik fél javára megegyezést kössenek.”¹⁷

Szentpéteri azt javasolta, hogy a leendő presbiterekkel szemben végig kell gondolni, hogy valóban hitéletéből fakadó elköteleződés motiválja-e a jelöltet vagy a tisztséggel járó megbecsülés, a remélt előrelépés a karrierben, esetlegesen a személyes kapcsolatok kiépítése.

Imre Lajos a részegesek, káromkodók és haragtartók mellett azokat is alkalmatlannak tartotta, akik az istentiszteleteken nem vesznek részt rendszeresen, akik református hitükről nem tesznek tanúságot a mindennapokban, és akik nem az egyház javát tartják elsődlegesnek. A lelki és vallásos életre vonatkozó kitételek komolyan vétele ma is egyházunk javára válna. Annál is inkább, mert ahogyan Imre Lajos megfogalmazta: „Jajj annak a népnek, amelynek vak vezetői vannak!”¹⁸

2.3. A presbiter feladatai

A presbiterek feladatait a törvény két nagy csoportra osztotta. Ezek szerint a presbiternek kötelessége egyfelől a gyűléseken megjelenni, a bizottságok munkájában aktívan részt venni, az esetleges kiküldetéseket teljesíteni. Másfelől a presbitereknek feladatuk van a gyülekezeti tagok buzdításában, támogatásában és a példamutatásban is. A megválasztott presbiterek az eskütétel alkalmával fogadalmat tettek a törvények, a tíz

¹⁷ SZENTPÉTERI KUN (1924), 90.

¹⁸ IMRE (1923), 179.

parancsolat és a hitvallások megtartására, az istentiszteletek, ünnepek és az úrvacsora sákramentumának méltó megélésére, a lelkészek és tanítók munkájának segítésére, az egyház érdekeinek mindenekelőtt való képviselőre, a példaadásra és szükség esetén az eltvelyedettek józan megintésére. A törvényben és az eskü szövegében tehát általános, de sokrétű feladatkört találunk megfogalmazva.

Balla Bertalan előadásában külön a debreceni presbiterek előtt álló feladatokat vázolta. Ebben a leírásban már konkrét, de jóval összetettebb felsorolást találunk – az elrekvirált harangok pótlásától kezdve egészen gyülekezeti tagok meglátogatásáig.¹⁹ Ennek a részletes megtárgyalása előtt azonban érdemes az általános teendőket megvizsgálni.

A Debreceni Presbiteri Konferencia felvezető híradásában a tanácskozás küldetését a következőkben foglalták össze a szervezők: „egy cél lebegjen előttünk: Isten országának terjesztése. Ez a konferencia éppen azt célozza, hogy ne csak az anyagiakban, azoknak kiszámításában legyenek hívek és vezetők a presbiterek, mely másodrendű, hanem a lelkiekben, mely első és legégetőbb szükség.”²⁰

Az idézett szövegből kitűnik, hogy a presbiterek feladataival kapcsolatban megfogalmazott elvekben és a gyakorlatban eltéréseket találunk. A debreceni egyházi helyzetet jól ismerő, az ottani problémákra – pl. kevés lelkész – megoldásokat kereső előadók ugyanis nem az adminisztrációs és anyagi ügyekben határozták meg a presbiterek legfontosabb teendőit, hanem a lelki és hitélet területén.

Erdőss Károly az őskeresztyén gyülekezetek helyzetét felidézve a nyájról való gondoskodás feladatára hívta fel a figyelmet, amelyet a jó presbiter imádságos szívvel és éber figyelemmel végez.²¹

Révész Imre Kálvin genfi presbitériumának működését vizsgálva megállapította, hogy a debreceni presbitérium legnagyobb hiányossága, hogy „kizárólag az egyházkormányzat közigazgatási és gazdasági részével foglalkozik, a fegyelmi részével pedig – noha ez a szíve és a létalapja az egyház kormányzatának – édeskeveset törődik”.²² 1924 januárjában a *Vasárnap* című újságban közöltek néhány pontot a debreceni presbitérium legrégebbi jegyzőkönyveiből. Ebben a felsorolásban kitűnik két határozat,

¹⁹ BALLA (1924), 59.

²⁰ [S. I.] (1924), 22.

²¹ ERDŐSS (1924), 74.

²² RÉVÉSZ (1924), 66.

amelyek a Révész által is hiányolt egyházfegyelmi kérdések felé terelik gondolatainkat. Az 1744-ből idézett *Morum Censorok* felállítására és az 1749-ből való felhívás az úrvacsorai visszasságok elkerülését célzó javaslatok betervezésére egyaránt a presbitérium a jó rend fenntartására irányuló elkötelezettségét jelezte.²³

A konferencia megfogalmazott célkitűzése, valamint a felidézett történelmi példák azt mutatják, hogy a hitben való példamutatást, a lelki életben való jártasságot, valamint az egyházfegyelem gyakorlását ugyanolyan hangsúlyos feladatnak tartották az elvek szintjén, mint az adminisztrációs és az anyagiakkal kapcsolatos teendőket.²⁴ Adódik azonban a kérdés, hogy mindennek hogyan lehetséges megfelelni.

Imre Lajos így fogalmazta meg a választ erre a kérdésre: „A jó presbiter csak az lehet, aki (...) igyekszik Isten népét a Mennyei Atyához vezetni (...) A keresztyén presbiter e reá váró felséges hivatást csak úgy töltheti be Isten dicsőségére s az anyaszentegyház javára, ha elméjében szüntelenül maga előtt tartja, hogy őt Isten nem uralkodni, hanem szolgálni hívta el, s ehhez képest gyakori könyörgésekkel kéri Istent, hogy legyen segítségül az ő erőtlenségében, tegye őt kegyelmével méltóvá a feladatra...”²⁵

Mindezek alapján megállapítható, hogy a presbitereknek szerteágazó feladatokban kellett akkor is megállniuk a helyüket. Ez csak imádságos lélekkel és a Szentírás folyamatos olvasása mellett lehetséges. A presbiterek személye fontos volt a gyülekezet életében, sok múlott rajtuk. Különösen egy olyan gyülekezetben, mint a debreceni. Éppen ezért nem volt mindegy, hogy a presbiter tisztában van-e saját feladataival és kötelességeivel, mert „a magasztos tisztét meg nem értő presbiter vak ör, néma hírnök, béna harcos, sánta futár, betegségben járatlan orvos, e földön iszonyat, a földön túl kárhozat. Az igaz presbiter Istennek jó és hű szolgálója, aki kevesen hűnek találtatván sokra bizatik. Legyünk mi ezek közül valók!”²⁶

²³ [n. n.] (1924a): Atyáink egyházi életéből, In: *Vasárnap*. 11. 1. 3.

²⁴ Ez utóbbit a törvény is nyomatékosította: „A presbiterek minden olyan károsodásért, amely a presbitérium ténye vagy mulasztása által állt elő, kárpótlással tartoznak.” MREt 1906. 46.

²⁵ IMRE (1923), 185.

²⁶ ERDŐSS (1924), 75.

3. „Rohanva futunk a nagy lejtőn, melynek végén az erkölcsi bukás szédítő meredélye vár”²⁷ – megoldási javaslatok a debreceni gyülekezet problémáira

1923-ban és 1924-ben két nagyívű munka is foglalkozott a debreceni egyház helyzetével. Az elsőt *A debreceni egyház jövőjéért* címmel 3 tekintélyes egyháztag; Magoss György, Balogh István és Szűcs Géza fogalmazta meg és terjesztette fel a presbitérium elé megtárgyalásra.²⁸ A *Vasárnap* hetilap 1923. május 27. és július 15. közötti számaiban folytatólagosan közölte az *emlékiratot*. A másik tanulmányt Balla Bertalan állította össze az első debreceni presbiteri konferenciára, *A debreceni presbiter egyháztársadalmi feladatai* címmel. A *Vasárnap* hetilap 1924. március 9. és április 13. közötti számaiban tette közzé. Bár a két munka más céllal készült, a kettő összevetésével egy összetett képet kaphatunk a debreceni gyülekezet gondjairól, a mindennapjait érintő vitás kérdésekről.

Valamennyi szerző egyetértett abban, hogy a debreceni reformátusság legnagyobb problémája a gyülekezet hatalmas méretében, az életszerűtlen tagoltságban és a túlságosan is kevés lelkipásztorban keresendő. Magoss Györgyék véleménye az volt, hogy a parókiális beosztások hosszútávon alkalmatlanok lesznek a gyülekezet összefogására, ezért a több gyülekezetre való széttagolódást tartották kívánatosnak.²⁹ Balla Bertalan nem ment ilyen messzire, véleménye szerint a parókiális tanácsok megalakításával és komolyan vételével a legtöbb nehézség kiküszöbölhető lett volna. Azt azonban mind a két dolgozat aláhúzta, hogy a nyolcadik parókiális körhöz tartozó lelkészi állást haladéktalanul létre kell hozni. Továbbá a tanyasi istentiszteletek rendszeres tartására – 14 helyszínen várták a tanyasi hívek a lelkészek érkezését – két utazó lelkészi státuszt kell szervezni. Amíg ez nem történik meg, addig segédmunkaerőt kell szolgálatba állítani, ugyanakkor azt sem tagadták el, hogy a lelkészek, különösen a beosztott lelkészek javadalmát rendezni kell, mert tarthatatlan állapotok uralkodtak.³⁰

²⁷ BALLA (1924), 37.

²⁸ Egy helyen arra találunk utalást, hogy többen vettek részt a tanulmány megírásában, de mások nincsenek konkrétan megnevezve.

²⁹ Juhász Nagy Sándor egyik előadásában a probléma okát hasonlóan látta: „a városi nagy egyház be van osztva apró falusi egyházközségek kereteibe...”, a megoldást azonban ellenkező előjellel képzelte el. Szerinte az egységes gyülekezet szervezetét mindenképpen meg kell őrizni, de a gyülekezetet az egyházmegye helyett közvetlenül az egyházkerület alá lenne érdemes beiktatni. In: [n. n.] (1924b), 33.

³⁰ BALLA (1924), 37.; MAGOSS György – BALOGH István – SZÜCS Géza (1923): A debreceni egyház jövőjéért, In: *Vasárnap*. 10. 22. 85.

A második témakör, amellyel kapcsolatban megfogalmazták kétélyeiket, meglátásaikat és javaslataikat a szerzők, a belmisszió. Egymástól függetlenül arra a megállapításra jutottak, hogy a vasárnapi templomi istentiszteletek a legfontosabbak, de nem elégségesek egy ekkora gyülekezet életében. Így szükséges evangelizációkat, bibliaköröket, vasárnapi iskolákat, vallásos estélyeket, hitvédelmi, valamint a sákramentumokkal kapcsolatos előadásokat, ifjúsági alkalmakat szervezni, a meglévőket feltétlenül megtartani. „A lelki munkások száma és helyzete mellett szaporítani, javítani és fejleszteni kell a lelki munka különböző alkalmait, kereteit és lehetőségeit is.”³¹ Balla a belmissziói munka erősítésére két további ajánlatot fogalmazott meg. Egyfelől hangsúlyozta az egyháztársadalmi egyesületek jövőbeni jelentőségét, másrészt a diakónusi tisztség megszervezését is szorgalmazta. „Lelkészek, presbiterek és diakónusok vállvetett együttműködése s ügybuzgósága alapozhatná meg csak igazán egyháztársadalmunk újjá alakított, felfrissített és lüktető életét.”³² A szeretetszolgálat ügyét Magoss Györgyék is elengedhetetlennek tartották, ezért korszerű szeretetintézmények felállítását javasolták. A debreceni gyülekezet közösségében működő Debreceni Kálvinista Templomegyesület munkájáról mindkét írás elismerően nyilatkozott. A belmisszió feladatául jelölték ki a szerzők az ifjúsággal, iskolákkal kapcsolatos feladatokat, az egyházzenét, házi istentiszteleteket érintő teendőket is.

Egy gyülekezet jól működő életéhez a megfelelő méretű, állapotú és funkciójú épületek és ingatlanok is szükségesek. Az infrastruktúrát éppen ezért fontosnak látták Debrecenben is. Ebben a témában egyaránt megfogalmazódott a meglévő építmények karbantartása és újak építése, a temetők rendbetétele, a harangok és orgonák javítása, beszerzése, a Kálvinház megépítésének célja, a kihasználatlan helyiségek átalakítása, a templomok fűtésének beépítése.³³ Rengeteg feladat, de vajon hogyan lehet mindezt megvalósítani?

„Amikor a mi szeretett debreceni egyházunk javát és üdvét célzó kívánalmainknak és javaslatainknak, a tisztelet, a kötelesség és felelősség érzelmeitől vezettetve a főntebbiekben szerény hangot adtunk: nyitott szemmel cselekedtük azt. Állandóan számot vetettünk nevezetesen az egyház anyagi

³¹ MAGOSS – BALOGH – SZÜCS (1923), 90.

³² BALLA (1924), 42.

³³ I. m. 55.; MAGOSS – BALOGH – SZÜCS (1923), 98.

helyzetével. Egy pillanatig nem maradt előttünk rejtve az a körülmény, hogy a fentebbi kívánalmak és javaslatok véghezvitelére a mai rendkívül súlyos pénzügyi helyzetben olyan anyagi eszközök szükségesek, amelyek a debreceni egyháznak mint intézménynek vagyoni erejét és teljesítőképességét messze meghaladják.”³⁴

Magoss Györgyék egyébként két ponton látták javíthatónak az egyház anyagi helyzetét. Egyfelől arra tettek utalást, hogy az egyház tulajdonában lévő vagyont jövedelmezőbbben is fel lehetne használni. Másrészt hitet tettek az önkéntes adózás bevezetése mellett.³⁵ Az önkéntes adózás rendszerét Balla Bertalan is kívánatosnak tartotta volna, különösen is a holland reformátusok példáját látva. Ugyanakkor keserűen állapította meg, hogy ettől nagyon messze állt a debreceni gyülekezet, hiszen „...amíg a holland reformátusok a legtöbb virágzó egyházközségeket kizárólag önkéntes adományokból tartják fenn, addig nálunk a kivetett egyházi adót is igen sokszor csak végrehajtás útján lehet behajtani.”³⁶

A fent idézett szerzők az egyház megújulásának egyik kulcsát az anyagi lehetőségekben látták. A következőkben nézzük meg, hogy az adózás területén milyen vitás kérdések merültek fel a debreceni presbitériumban.

4. „Nemes és eléggé nem méltányolható tradíció református egyházunkban, hogy a hívek áldozatkészsége, hitükhöz és egyházukhoz való ragaszkodása mindég előteremtette azokat az anyagi javakat, amelyekre szüksége volt...”³⁷ – adóügyek

A debreceni egyházközség pénzügyi gazdálkodásában – hasonlóan a többi református egyházközséghez – a bevételi oldalon jellemzően az ingatlanok és földek jövedelmei, a perselypénzek és adományok összegei, valamint a hívekre kivetett egyházi

³⁴ I. m. 110.

³⁵ „...igazán virágzó egyházi élet csak ott van, ahol nem a kényszeradózás, hanem az önkéntes megajánlás rendszere dívik.” In: I. m. 115.

³⁶ BALLA (1924), 51.

³⁷ [n. n.] (1923b): A presbitérium és az egyházközségi közgyűlés határozata az egyházi személyi adó ártértékelése tárgyában, In: *Vasárnap*. 10. 4. 13.

adó tételei voltak megtalálhatóak. A bevételeknek fedezniük kellett a gyülekezet, valamint az intézmények működési költségeit, ami azt jelentette, hogy a pénzügyi gazdálkodás sok munkával, döntéssel és olykor vitás ügyekkel is járt. Az egyik leginkább érezhető és nagy érdeklődést kiváltó kérdéskör a gyülekezet tagjai életében az adózás volt. Különösen is az 1920-as évek első felében, amikor az átélt megrázkódtatások következtében a gazdaság romokban hevert, az infláció pedig korábban elképzelhetetlen méreteket öltött.

Az 1922. december 27-én megtartott presbiteri gyűlésen az előkészítő bizottság az aktuális helyzetet igyekezett felvázolni a presbiterek előtt. A tájékoztató szerint a gyorsan romló pénz világában a vagyonok utáni jövedelmek, ha megkérsve is, de emelkedtek. Az egyházi vagyonadónál is növekedés volt várható. Ezen jogcím alatt a társadalom tehetősebb része az *egyenes adó* 10%-át fizette be az egyház kasszájába. A polgári kormányzat pedig az inflációt követve állapította meg a kötelezvényeket, amelyek az egyházi bevételekre is pozitív hatással voltak. A személyi adó bevételei azonban a háború kitörése óta nem változtak, ami hatalmas veszteséget okozott a gyülekezetnek.³⁸ A kiadási oldal számai közben folyamatosan emelkedtek. Már az 1922-es tanév kezdésekor felmerült a népiskolák esetében a beiratkozási adó kivetése, ezt azonban a presbitérium nem fogadta el.³⁹ A helyzet súlyosságát az *Egyetértés* hasábjain megjelent, a presbiteri gyűlés felvezetésének szánt újságcikk azzal érzékeltette, hogy csak abban a hónapban 7.5 millió korona kölcsönt volt kénytelen felvenni a gyülekezet kiadásai fedezésére.⁴⁰

A háború előtt megállapított egyházi személyi adó mértéke 2 korona volt. Ez az összeg a békeidőben 12 kg búza megvásárlására volt elég, és egy napszámos napidíját jelentette. Az *Egyetértés* szerzője szerint, ha a búza árához és a napszámokhoz igazítanak az adót, akkor 500 és 1000 korona közötti mértékben kellene azt megállapítani. Az előkészítő bizottság ennél óvatosabban fogalmazva, 400 koronában javasolta meghatározni az adó mértékét. A fentiek tükrében megállapítható, hogy a presbitérium megfontolt döntést hozott, és tekintettel volt az emberek nehéz helyzetére. A döntés azonban – már csak a természetéből fakadóan – nem aratott osztatlan sikert. A presbiteri

³⁸ TtREL I.99. c) 2067/1922.

³⁹ [n. n.] (1922a): Nem fogadta el a presbitérium a 80 korona beiratási-díj szedését az elemi iskoláknál, In: *Egyetértés*. 4. 200. 3.

⁴⁰ [n. n.] (1922b): A református egyház felemeli az egyházi adót, In: *Egyetértés*. 4. 303. 2.

gyűlésen 57 alkotó tagból hárman szavaztak a döntés ellen.⁴¹ Az egy nappal később tartott egyházközségi közgyűlésen,⁴² bár a javaslatához hozzászólás nem érkezett, mégis 26 fő szavazott ellene, amely tekintve, hogy *aránylag kevés számban voltak jelen a döntéshozók*, egy jól érzékelhető ellenállást jelentett. Nyilván nem véletlen, hogy a *Vasárnap* hasábjain külön is foglalkoztak a 26 ellenállóval, akik között akadtak presbiterek is.⁴³

Kövér Gyula – a határozat ellen szavazók egyike – egy nyilatkozatban fejtette ki, hogy miért nem értett egyet a döntéssel. Kövér szerint, bár papíron ki lehetett mutatni, hogy a békebeli két korona többet ért, mint 1922-ben a 400 korona, a kettőt azonban mégsem érdemes párhuzamba állítani, hiszen az emberek helyzete sem hasonlítható össze. Meglátása szerint az ilyen mértékű adóemelés csak tovább növeli az amúgy is jelentős adóhátralékokat, amelyeket a gyülekezet nem fog tudni behajtani. A hívek, a szegény sorsú egyháztagok pedig még inkább távol fognak maradni a gyülekezettől. Kövér 100, legfeljebb 200 koronában állapította volna meg a személyi adót, és a vagyoadó 10%-os kulcsát emelte volna magasabbra, hogy a vagyonosabbak fizessenek többet, ezzel is segítve a szegények élethelyzetét. Mindazonáltal kijelentette, hogy a maga részéről teljesíteni fogja a határozatban előírtakat, csupán sajnálja, hogy az egyház nem a legszegényebbek érdekeit tartotta szem előtt. Természetesen a viszontválasz sem maradt el. A *Vasárnap* szerzői hamis állításnak tartották azt, hogy az adóhátralékok eddig is magasak lettek volna. Az eddigi adóelmaradások miatt pedig nem az adó mértékét, hanem az emberek közönyét tették felelőssé.⁴⁴

Az adó emelése minden esetben az emberek nemtetszését váltja ki – ebben nincs semmi meglepő. Mindenesetre Kövér Gyula érvei elfogadhatóak, különös tekintettel arra, hogy a presbitérium határozata szerint az adóemelés nemcsak a következő, 1923-as évre, hanem a folyó 1922-es évre is érvényes volt, ami lényegében azt jelentette, hogy 1923-ban a híveknek kétszer kellett megfizetniük a megemelt egyházi személyi adót.

⁴¹ TtREL I.99. c) 2067/1922.

⁴² Az adóügyek döntései az egyházközségi közgyűlés jóváhagyása után váltak hatályossá, a törvény előírásainak megfelelően.

⁴³ [n. n.] (1923a): Följegyzések, In: *Vasárnap*. 10. 2. 6.

⁴⁴ KÖVÉR Gyula (1923): Nyilatkozat, In: *Vasárnap*. 10. 3. 10.

Bár 1922 decemberében még azt a tájékoztatást kapta a presbitérium, hogy a vagyonadó esetében megfelelő mértékű növekedés várható, a polgári adók emelése révén 1923 nyarára már nem tűnt ilyen jónak a helyzet. Az adóbevételek valóban emelkedtek, azonban az infláció még ennél is magasabb volt – a búza ára fél év alatt a kétszeresére emelkedett. Hiába folyt be tehát számszakilag több korona a gyülekezet kasszájába, a reálérték mutató csökkenést jelzett. A presbitérium június 17-i gyűlésén ennek érdekében a következő döntéseket hozták. Az egyházi vagyonadó megállapításánál, az eddigi gyakorlattól eltérően, nem az előző év egyenes adóját kell alapul venni, hanem a folyó évben megállapított adó mértékét. Ez azt jelentette, hogy a vagyonadó befizetése az eddigi éves ciklusokról áttért a negyedéves terminusokra.⁴⁵

A presbiteri gyűlésen Ekli József és Ecsedi István is a határozat ellen szólaltak fel, jelezve, hogy a tervezet azonnali bevezetése aránytalan terhet róna az emberekre, akik pedig nem tehetnek a kialakult helyzetről. Juhász Nagy Sándor⁴⁶ azzal érvelt a tervezet mellett, hogy csak a második félévben százmillió korona adóssága halmozódhat fel a gyülekezetnek, ami ellen mindenképpen tenni kell valamit. Végül a tervezetet egy kis módosítással – azoknak, akik augusztus 15-ig teljesítik a befizetést, kedvezményt biztosítottak – elfogadta a presbitérium.⁴⁷

1923. szeptember 13-án egy parázs hangulatú presbiteri gyűlést tartottak Debrecenben. A gyűlés előtt lemondott egyházi tisztségéről Juhász Nagy Sándor főjegyző és Márk Endre Gazdasági Bizottsági elnök is. Juhász Nagy azzal indokolta lemondását, hogy nem érezte azt a szolidaritást a közösségen belül, amire számított,⁴⁸ másrésztől az általa is támogatott júniusi adószabályozás következtében a választói névjegyzékben

⁴⁵ TtREL I.99. c) 913/1923.

⁴⁶ A korábbi főjegyző és államtitkár 1923 tavaszán tért vissza bécsi emigrációjából személyesen Baltazár Dezső kérésre. Megérkezvén Debrecenbe, az egyházközségi főjegyzői tisztségét visszakapta. In: CSOHÁNY János (2004): *Tanulmányok Debrecen és a reformátusság múltjából*. Debrecen, Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Egyháztörténelmi Szekciója. 124.

⁴⁷ TtREL I.99. c) 913/1923; [n. n.] (1923b): A presbitérium megállapította az egyházi adót, In: *Egyetértés*. 5. 135. 1.

⁴⁸ Juhász Nagy Sándor hazatérése megosztotta a debreceni közvéleményt és a presbitériumot is, a megítélés pedig pártpolitikai alapon állt. lásd: SZÁSZ Lajos (2021): *Baltazár Dezső református püspök közéleti és egyházi tevékenysége*, Budapest, Doktori Disszertáció. 300.

szereplők egyharmada⁴⁹ kikerült az új összeírásból. A gyűlésen többen, így Ekli József, Vásáry István, Varga Lajos is amellet érvelt, hogy a presbitérium fogadja el a nevezettek – különösen Juhász Nagy Sándor – lemondását. Baltazár Dezső püspök mellett Szele György lelkipásztor érvelt⁵⁰ a döntés elutasítása mellett. Végül a szűk többség Baltazár indítványát támogatta.⁵¹ Bár a következő presbiteri gyűlés (1923.10.03.) beszámolójában már azt olvashatjuk, hogy „a múlt havi gyűlés kellemetlen incidense az alkalommal erősen éreztette hatását. A presbiterek nagy számban elmaradtak. Elmaradt az egész ellenzék. A baloldal üres széksorai aggasztóan tángongottak, és többen megütközéssel néztek rá.”⁵² Mindez nem jelentette azt, hogy a kedélyek megnyugodtak volna. Ha csak az előzőleg megnevezett három személy – akik Juhász Nagy Sándor lemondásának elfogadása mellett érveltek – történetét tekintjük tovább, akkor azt láthatjuk, hogy Varga Lajos az 1923. év végi presbiterválasztáskor kikerült a presbitériumból.⁵³ Már mint alpolgármester, Vásáry István 1924-ben megnövekedett munkájára hivatkozva lemondott presbiteri tisztségéről – a presbitérium nem fogadta el lemondását.⁵⁴ Ekli József pedig továbbra is a kritikus hangadók táborának vezetője maradt.

Az októberi presbiteri gyűlésen további döntés született az egyházi vagyonadóval kapcsolatban. Az állam ugyanis egy rendkívüli vagyonadót vetett ki. A döntés értelmében a presbitérium ennek az egyenes adónak a 10%-át is kéri a hívektől. Márk Endre tiltakozásának adott hangot, kijelentve, hogy ez az új adó nem jelent mást, mint a hívek kettős megadóztatását, ami az eddigi emelések tükrében már nem támogatható. A többség azonban elfogadta a javaslatot.⁵⁵

⁴⁹ Az újságcikkekben azt találjuk, hogy az eddigi választók kétharmada tűnt el, de a pontos számokat megvizsgálva (1922: 9565 fő; 1923: 5674 fő) láthatjuk, hogy valójában az egyharmad eltűnéséről van szó. Természetesen az már önmagában is kérdéseket vet fel a debreceni gyülekezettel kapcsolatban, hogy a több mint 70.000 reformátusból miért csak ennyien fizették az adókat?

⁵⁰ Szele György érvelésében arra utalt, hogy nem szabad a pártpolitikát beengedni a presbitériumba.

⁵¹ [n. n.] (1923d): A debreceni református presbitérium bizalmi nyilatkozata Juhász Nagy Sándor és Márk Endre mellett, In: *Egyetértés*. 5. 215. 2–3.

⁵² [n. n.] (1923e): Százmillió korona a debreceni református egyház deficitje, In: *Egyetértés*. 5. 224. 2.

⁵³ [n. n.] (1923i): Presbitereket választott a református egyház, In: *Egyetértés*. 5. 282. 2.

⁵⁴ [n. n.] (1924d): Négy új református lelkési állás szervezését mondta ki a presbitérium, In: *Egyetértés*. 6. 108. 1.

⁵⁵ [n. n.] (1923e), 2.

Bár 1923 során többször meg kellett emelni a kántorok és lelkészek stóladíját, valamint az anyakönyvi kivonatok adminisztrációja után fizetendő díjakat, sorjáltak az újabb és újabb kérvények a presbitérium előtt, amelyek az orgonista kántoroktól érkeztek. A presbitérium helyt adva a kérelmeknek egy búzavaluta-alapú stóla és adminisztrációs díjszabást dolgozott ki, a békebeli árakat viszonyítási alapul véve. A rendszer lényege az volt, hogy a presbitérium a búza mennyiségében állapította meg a különböző díjakat, amelyeket minden hónap végén a budapesti búza tőzsdei értékei alapján kellett ezután aktualizálni a Gazdasági Bizottság tagjainak.⁵⁶

Ekkorra az *Egyetértés* kikerült Baltazár Dezső közvetlen irányítása alól, ezért nem csoda, hogy a határozatot kritizáló hangok is megjelentek az újság hasábjain. „Határozottan rossz vért szül a hívekben, akik az egyháztól több idealizmust várhatnak. Másfelől a stóla felemelésével azt is várhatná, aki megfizeti, hogy a lelkész kísérje is ki a temetőbe a halottat és a sírnál is mondjon egy imát, mint a többi debreceni felekezetenél megvan...” A cikk arra a problémára is rámutat, hogy a hívek között különbség volt az anyagi áldozatvállalási képességet tekintve. Ez leginkább abban volt kimutatható, hogy akiknek volt búzája, azokat az infláció jóval kevésbé érintette. Az egyházközség erről a helyzetről ugyan nem tehetett, de figyelembe vehették volna a döntések meghozatalánál.⁵⁷

A válaszra majd egy hetet kellett várni. *A református egyház nem emelte az adót* címmel megjelenő írás két részből állt. Egyfelől egy nyilatkozatot találunk, amelyben az egyházközség elnöksége felhívja a figyelmet arra, hogy a szegényeknek az egyházi törvény mentességet biztosított a stóladíjak megfizetése alól. Továbbá egy *jókedvű adakozó* az egyház kiadásaival igyekezett igazolni az emelések mértékét.⁵⁸

A debreceni reformátusság anyagi ügyeit tekintve elmondható, hogy a 1920-as évek közepéig a túlélésért és fentmaradásért folytatott küzdelem jellemezte, majd az ország gazdaságának talpra állásával az egyház helyzete is konszolidálódott.⁵⁹

⁵⁶ TtREL I.99. c) 1503/1923.

⁵⁷ [n. n.] (1923f): Az októberi felemelt stóla a debreceni református egyháznál, In: *Egyetértés*. 5. 227. 1.

⁵⁸ [n. n.] (1923g): Az egyház nem emelte az adót, In: *Egyetértés*. 5. 233. 2.

⁵⁹ 1923 decemberében a harang, az orgona és a szőnyegdíjakat is emelni volt kénytelen a presbitérium. In: [n. n.] (1923i): Megdrágult a harangozás, In: *Egyetértés*. 5. 274. 1.; 1923 év

5. Összefoglalás

Ez az év a Magyarországi Református Egyházban a tisztújítás éve, legalábbis ami a presbiteri és főgondnoki tisztségeket illeti. Ebből a szempontból is hasznos az 1920-as évek debreceni presbitériumának történetét áttekinteni, az akkoriak gondolatait a tisztséggel, az egyház helyzetével vagy éppen az egyházi adó kérdésével kapcsolatban megismerni. Számos kérdés még ma is vitákat generál. Megszabja-e a presbitérium az adó mértéket, vagy legyen önkéntes adakozás? Vajon száz évvel később már készen állna egyházunk Magoss Györgyék ezirányú javaslatára? Mit kell tennie egy református presbiternek az egyháza jövője szempontjából? Egyáltalán miről szól a presbiteri tiszt? Népképviselőt vagy szolgálat az Istennek? Kit válasszunk presbiternek? Megannyi kérdés, amelyekre ha válaszokat keresünk, érdemes előbb szétnézni az elődeink történeteiben, talán éppen a debreceni gyülekezet vezetése körében.

Kálvin János szavait mindenestre érdemes komolyan vennünk a presbiterek választása és szolgálata ügyében: „Mert miután megértették, hogy a lehető legkomolyabb ügyben kell eljárniuk, csak a legnagyobb tisztelettel és gondnal mertek hozzáfogni. De legfőképpen buzgón esedeztek, és szüntelen kérték Istentől a bölcsesség és a tisztánlátás lelkét.”⁶⁰

Felhasznált irodalom:

- BALLA Bertalan (1924): A debreceni presbiter egyháztársadalmi feladatai, In: *Vasárnap*. 11. 10. 38.
BALTAZÁR Dezső (1924): Üdvözlés a presbiterek eskütétele alkalmával, In: *Vasárnap*. 11. 5. 18.
CSOHÁNY János (2004): *Tanulmányok Debrecen és a reformátusság múltjából*. Debrecen, Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Egyháztörténeti Szekciója.

végétől néhány hónap erejéig Baltazár Dezső fia, Baltazár János töltötte be a gyülekezet pénztárosi tisztét, amelyről akkor mondott le, amikor több hivatali dolgozó állását is megszüntették a takarékosság jegyében. In: [n. n.] (1924c): Presbiteri gyűlés a református egyházban, In: *Egyetértés*. 6. 76. 1.; Baltazár Dezső első és második amerikai útjait is főként a nehéz gazdasági helyzet indokolta. In: *SZÁSZ* (2021), 277.

⁶⁰ KÁLVIN János (2014 [1559]): *Institutio Christianae Religionis – A keresztyén tanítás rendszere II.* Ford. Buzogány Dezső. Budapest, Kálvin Kiadó. 192.

- ERDŐSS Károly (1924): Az őskeresztyén presbiterok, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 44. 9. 73–75.
- IMRE Lajos (1923): A református presbiter kiskátéja, In: *Vasárnap*. 10. 45. 179.
- KÁLVIN János (2014 [1559]): *Institutio Christianae Religionis – A keresztyén tanítás rendszere II.*
Ford. Buzogány Dezső. Budapest, Kálvin Kiadó.
- KÖVÉR Gyula (1923): Nyilatkozat, In: *Vasárnap*. 10. 3. 10.
- MAGOSS György – BALOGH István – SZÜCS Géza (1923): A debreceni egyház jövőjéért, In: *Vasárnap*. 10. 22. 85.
- [n. n.] (1922a): Nem fogadta el a presbitérium a 80 korona beiratási-díj szedését az elemi iskoláknál, In: *Egyetértés*, 4. 200. 3.
- (1922b): A református egyház felemeli az egyházi adót, In: *Egyetértés*. 4. 303. 2.
- (1923a): Följegyzések, In: *Vasárnap*. 10. 2. 6.
- (1923b): A presbitérium és az egyházközségi közgyűlés határozata az egyházi személyi adó átértékelése tárgyában, In: *Vasárnap*. 10. 4. 13.
- (1923c): A presbitérium megállapította az egyházi adót, In: *Egyetértés*. 5. 135. 1.
- (1923d): A debreceni református presbitérium bizalmi nyilatkozata Juhász Nagy Sándor és Márk Endre mellett, In: *Egyetértés*. 5. 215. 2–3.
- (1923e): Százmillió korona a debreceni református egyház deficitje, In: *Egyetértés*. 5. 224. 2.
- (1923f): Az októberi felemelt stóla a debreceni református egyháznál, In: *Egyetértés*. 5. 227. 1.
- (1923g): Az egyház nem emelte az adót, In: *Egyetértés*. 5. 233. 2.
- (1923h): Megdrágult a harangozás, In: *Egyetértés*. 5. 274. 1.
- (1923i): Presbitereket választott a református egyház, In: *Egyetértés*. 5. 282. 2.
- (1924a): Atyáink egyházi életéből, In: *Vasárnap*. 11. 1. 3.
- (1924b): A debreceni presbiterok konferenciája, In: *Vasárnap*. 11. 9. 33.
- (1924c): Presbiteri gyűlés a református egyházban, In: *Egyetértés*. 6. 76. 1.
- (1924d): Négy új református lelkesítő állás szervezését mondta ki a presbitérium, In: *Egyetértés*. 6. 108. 1.
- RÉVÉSZ Imre (1924): Mit kell tudni minden református embereknek a Kálvin presbitériumáról?
In: *Vasárnap*. 11. 17. 65–67.
- [R. I.] (1925): Második presbiteri konferencia előtt, In: *Vasárnap*. 12. 8. 36.
- [S. I.] (1924): A debreceni presbiterok konferenciája, In: *Vasárnap*. 11. 6. 21–22.
- SZÁSZ Lajos (2021): *Baltazár Dezső református püspök közéleti és egyházi tevékenysége*. Budapest, Doktori Disszertáció.
- SZENTPÉTERI KUN Béla (1924): A magyar református presbiter, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 44. 10. 81–82.

Források:

A Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Levéltár, Fond I. A Tiszántúli Református Egyházkerület Iratai. 99. Debreceni egyházközség iratai. c. Jegyzőkönyvek.

MREt 1906 – Egyházi törvények a Magyarországi Református Egyházban. Az 1904. év november havának tizedik napján megnyílt második budapesti országos református zsinat által alkotott kilenc törvénycikk. Debrecen, 1906.

*KURTA József Tibor*¹:

A protestáns gregoriánium utóélete az erdélyi kortárs egyházzenei életben

Abstract. The Afterlife of Protestant Gregorian Chant in Contemporary Transylvanian Church Music

The loss of the genre of Protestant Gregorian chant did not mean the complete disappearance of Gregorian chant from the life of the Protestant churches in Transylvania. Many Gregorian songs and melodies were transferred to later congregational hymnbooks.

In places where the religious community demanded it, the singing of the Passion and Lamentation continued. This was the case in several parishes where the Holy Week liturgy were still sung in the 20th century. In most cases, the place, time, and scope of the lecture changed, but it was essentially for the same purpose and, dare we say it, with the same benefit.

The research of Gregorian chant, and within it of Protestant Gregorian chant in Hungary and Transylvania, has had a significant result: these vocal movements have begun to be heard live. Partly in their place, in liturgical settings, in churches, and partly in performances, presentations, with a change of function, with the intention of popularization. In the following, without claiming to be exhaustive,

¹ Református lelkész, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet főkönyvtárosa, a BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Karának mesterképzős hallgatója; e-mail: tobosz@proteo.hu.



I will describe the major Transylvanian Gregorian choirs, whose chant repertoire included Protestant Gregorian chant movements, and the major events in which this liturgical practice was performed.

Keywords: practical theology, liturgy, church music, Protestant Gregorian chant

A protestáns gregorián ének műfajának térvesztése nem jelentette a gregorián tételek teljes eltűnését az erdélyi protestáns egyházak életéből. Számos gregorián dallam került át a későbbi gyülekezeti énekeskönyvek anyagába; ennek feldolgozása külön tanulmányt érdemelne.²

Azokon a helyeken, ahol a vallásos közösség igényelte, továbbra is fennmaradt a passió és lamentatio éneklése. Ilyen a bánffyhungyadi, a kiskapusi, oltszakadti, siklódi egyházközségek esete, ahol a 20. században is elhangzottak a nagyheti tételek. Az esetek többségében változott az előadásnak a helye, ideje, terjedelme, de lényegében ugyanazzal a céllal, és, merjük kimondani: haszonnal történt.

A gregoriánium, és azon belül a protestáns gregoriánium magyarországi és erdélyi kutatásának lett egy jelentős hozadéka: ezek az énektételek kezdtek előben is megszólalni. Részben a helyükön, liturgikus keretben, templomokban, részben pedig előadásokon, bemutatókon, funkcióváltással, a népszerűsítés szándékával. Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül bemutatom a jelentősebb erdélyi gregorián scholákat, amelyeknek az énekerepertóriumában a protestáns gregoriánium tételei is szerepeltek, illetve azokat a jelentősebb eseményeket, amelyek keretében ez a liturgikus gyakorlat megszólalt.

1. Schola Gregoriana Monostoriensis

A szkóla 1998-ban alakult Kolozsváron, Kolozsvár-Monostoron, az egykori bencés apátsági templom helyén álló Nagyboldogasszony („Kálvária”) templom orgonistája, *Jakabffy Tamás* és barátai szervezésében Schola Gregoriana Monostoriensis

² PÉTER Éva (2008): *Református gyülekezeti énekek az erdélyi írott és szójhagyományos forrásokban*. Kolozsvár, Presa Universitară Clujeană. 58–64.

néven. Jakabffy Tamás komplex, tudományos háttérrel rendelkező, széles körben megszólaló formációt működtetett, sajátos intézményteremtő módon. Sajnos a kórus 2012-ben felfüggesztette a tevékenységét. Romániában az egyetlen olyan kórus volt, amely elkötelezetten törekedett arra, hogy újra liturgikus funkcióban énekelje az egyház zenei anyanyelvét, a gregoriánt, komolyan véve annak alkalmazott zenei jellegét. A magyar gregoriánnumot az úgynevezett „szemiológiai szemlélet”, a liturgikus ének legkorábbi lejegyzésének egy értelmezése alapján énekeltek. A Schola Gregoriana rendszeres liturgikus szolgálatot végzett Kolozsváron, a monostori Kálvária-templomban, és többször szerepeltek Magyarországon is, többek között Zsámbékon, a Premontrei Esték keretében, Budapesten, a Mátyás-templomban, Fóton, Nagykőrösön és még számos helyen. Több alkalommal szerveztek gregorián tábort.

Jakabffy Tamás karnagy, a kolozsvári Schola Társaság elnöke, cantus magistere az erdélyi művelődési élet egyik kiváló felkészültségű alakítója, aki a gregorián hagyományokat nemcsak a schola tevékenysége révén kívánta éltetni, hanem televíziós szerkesztőként egyházi, egyházzenei műsorok, előadássorozatok szervezése révén kívánta népszerűsíteni. Számos publikáció és több gregorián hanganyag kiadása fűződik a nevéhez. A Schola hat CD/DVD hanganyagát énekelte fel. Ezek közül a negyedik CD-ROM kiadványuk az erdélyi protestáns, azon belül is az unitárius gregoriánnum anyagához kapcsolódik: Kozma Mihály passionálóját mutatja be. Az Erdélyi Unitárius Egyház kolozsvári Gyűjtőlevéltárában található az a passiómásolat, amelyet Kozma Mihály kollégiumi tanuló – később unitárius lelkész és történetíró – jegyzett le 1747-ben. A 62 oldalas kéziratos füzet a négy evangélium alapján összeállított szenvedéstörténetet, illetve Jeremiás próféta könyörgését és siralmát tartalmazza.³

2. A kolozsvári Schola Calviniana

A talán nem a legjobb névválasztású gregorián formáció a kétezres évek közepén néhány évig képviselte Erdélyben az autentikusnak mondható magyar protestáns gregoriánnumot.

³ Sajnos a Schola Gregoriana Monostoriensis honlapja a szolgáltató cég megszűnte miatt már nem elérhető. Köszönöm Jakabffy Tamásnak, hogy rendelkezésemre bocsátotta az adatokat.

A Schola Calviniana 2005 októberében szerveződött Kolozsvárt, az Amaryllis Társaság baráti köréből, az egykori „Kálvin Schola” (2002–2004) utódaként. Működése idején Erdély egyetlen, Kolozsvárt működő gregorián kórusa, a Schola Gregoriana Monostorinensis mellett a Schola Calviniana a magyar protestáns gregoriániumot elevenítette fel, a kornak megfelelően. Énekkönyvtáruk kizárólag az 1636-os *Öreg graduál* anyagán alapult, az eredeti – olykor javított – kottaanyag felhasználásával. A schola célkitűzése ennek az egyedülálló énekkönyvnek az ápolása, a hagyományok feltárása és bemutatása volt. Az erdélyi liturgiátörténet népszerűsítése az Amaryllis Társaság *HISTORIA VIVA* projektjének a keretében történt, rendszeres fellépésekkel a Kolozsvári Mátyás Napok keretében, a helyi és más erdélyi templomokban, különböző fesztiválokon és rendezvényeken, az esetek többségében a liturgiába ágyazott szolgálattal. A schola cantus magistere *Ványolós András* (a Schola Gregoriana Monostorinensis tagja, énekes, zenepedagógus, reneszánsz és barokk tánc szakértője) volt; tagjai között egyaránt voltak tanult zenészek és énekesek és lelkes amatőrök. A schola 2008 után felbomlott.

3. A Protestáns Teológia Graduál Kórusa

A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet hallgatóiból szervezett gregorián kórust dr. Sógor Csilla kántor, egyházzeneész, aki mellesleg a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Kémia és Vegyészmérnöki Karának oktatója. Debreceni tanulmányai idején lehetősége volt énekelni a Karasszon Dezső által vezetett Schola Calviniana liturgikus énekegyüttesben, ami a református szertartási énekek korhű megszólaltatásának céljából alakult. Ennek mintájára alapította meg a Kolozsvári Kálvin Scholát teológus hallgatókkal, barátokkal 1999-ben. A schola istentiszteleteken, különböző rendezvényeken (Mátyás napok), zenés áhítatokon énekelt. Rövid szünet után a Protestáns Teológia Graduál Kórusa néven folytatták szolgálataikat. A Teológiai Intézetben tartottak időszakosan esti zsoltaéros áhítatokat adventi időszakban, énekeltek egyetemes imahéten, böjti időszakban. Két éven keresztül havi rendszerességgel énekeltek a Schola Monostorinensissel együtt az Evangélikus (Pietati) templomban szervezett Ökumenikus vesperákon. Részt vettek egyházzenei hangversenyen (*Quo Vadis Musica Sacra* adventi ökumenikus egyházzenei hangverseny).

Jelentős volt 2010-ben Gyulafehérváron a Bethlen Gábor emléktábla avatáson való részvételük. A szervezők egy része azt javasolta, hogy reformáció korabeli liturgia szerint zajljon az ünnepi istentisztelet, de ezt a Generális Konvent, a Kárpát-medencei református egyházak 2004-ben létrejött tanácskozó és javaslattevő testületének szervezőbizottsága nem fogadta el. Így végül a schola előadásában egy antifónás zsoltár, a „Mi hiszünk” kezdetű credo, és az „Új világosság jelenék” kezdetű adventi ének hangzott el.

Sógor Csilla vezényleésében 2010. március 25-én az Eperjesi Graduál János Passióját énekelte a Teológiai Intézet vegyes kara a Teológiai Intézet dísztermében, majd 2019. április 19-én a Kolozsvár Alsóvárosi Református Templomban, az ún. Kétágú Templomban is előadták a gyülekezet vegyes karával.

Sógor Csilla egyházzenei tevékenysége a szakmaiság és elkötelezettség jegyében zajlik, a graduáléneklés-vezetésben meghatározónak vallja a Karasszon Dezső kórusában való éneklést és a BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Karának mesterképzése keretében a Windhager Geréd Erzsébet által tartott gregorián karvezetéskurzust és -gyakorlatot.⁴ Tevékenységének egyik nagy jelentősége, hogy az általa feldolgozott és a kórusok által énekelt énekanyag Huszár Gál énekeskönyvei, az *Öreg graduál*, a *Ráday graduál* és az *Eperjesi graduál* anyagán keresztül szélesebb betekintést enged a kor énekkincsébe.

4. Ökumenikus Vespera a kolozsvári Evangélikus (Pietati) templomban

2011 januárjától kezdődően két éven át minden hónap második keddjén katolikus, református és evangélikus részvétellel énekelt vesperát tartottak Benkőné Zonda Tímea, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet tanára, Jakabffy Tamás, a Schola Gregoriana Monostorinenis karnagya és Sógor Csilla kántor szervezésében. A Schola Gregoriana Monostorinenis ma már nem elérhető honlapján saját füllel rendelkezett ez az esemény, ahol részletes programok, leírások segítették az érdeklődőket és résztvevőket.

⁴ <http://szabadsag.ro/-/az-egyhazzene-szeretete-nemcsak-hobbyi-hanem-isteni-terv> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. május 5.). Köszönöm Sógor Csillának a rendelkezésemre bocsátott adatokat.

5. Lux Aurumque Kamarakórus

A Lux Aurumque Kamarakórus 2009 őszén alakult Csíkszeredában, zenetanárokból és a kóruséneklés iránt érdeklődő zenekedvelőkből. Repertoárjukban javarészt kortárs kórusművek szerepelnek olyan zeneszerzőktől, mint Arvo Pärt, Orbán György, Vass Lajos, Lászlóffy Zsolt, Kocsár Miklós, Szalay Zoltán, Vermesy Péter és Eric Whitacre. A kórus tagjai fontosnak tartják, hogy mai zenével foglalkozzanak, és ezáltal a ma élő zeneszerzők műveit a hallgatósággal megismertessék. A kórus fellépett csíkszéki templomokban, Kolozsváron, 2015-ben Szovátán a Tavasz kórusfesztiválon, Gyergyószentmiklóson, Budapesten és Csíkszeredában. 2018-ban a Csíkszeredai Régizene Fesztivál keretében a J. S. Bach Máté-passiójában énekelt.⁵

6. A Madéfalvi (Gyermek) Schola

A *Madéfalvi Schola* (korábbi névváltozat szerint *Madéfalvi Gyermek Schola*) 2013-ban alakult Ványolós András karnagy, énektanár vezetésével. Tagjai Csíkmadéfalva daloskedvű gyermekei közül kerülnek ki. A tagok száma az évek során fokozatosan gyarapodott. Mára a kórus két tucat tagból áll; közülük néhányan elérték a felnőttkort. Részt vettek kórustalálkozókön Gyulafehérváron, Déván és Sepsiszentgyörgyön. 2018-ban a Csíkszeredai Régizene Fesztivál keretében énekelték a J. S. Bach Máté-passió gyermekkórus részeit.

Ványolós András szervező tevékenysége révén a Csíki-medencében a gyermekek – a középkori és korai újkori hagyományokhoz hűen – újra megismerkedhetnek a gregorián hagyományokkal. 2017-ben öt gyerekkórus részvételével tartottak a madéfalvi Jézus Szíve-templomban a *Zene mindenkinek* program keretében gregoriánének-kórustalálkozót. A Csíksomlyói Kegyetemplom Gyermekkórusa (vezető: Bíró János), a Csíkszépvízi Szent László Gyermekkórus (vezető: Incze Sándor), a Csíkszentléleki Gyermek-Schola (vezető: Gergely Tibor), a Csicsói Lány-Schola (vezető: Gombos Csaba)

⁵ <https://liget.ro/studio/jubileumi-koruskoncert-tiz-eves-a-lux-aurumque#> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. május 5.).

és a Madéfalvi Schola (vezető: Ványolós András) vett részt a madéfalvi gyermekkórus-találkozón. „Ezek a gyermek-scholák a katolikus egyház hivatalos énekét, a gregoriánt hivatottak énekelni, azaz a liturgiához szorosan kapcsolódó egyházi énekek éneklését jelenti[k]. A schola iskolát jelent, énekiskolát, ahol a gyermekek az énekek és az éneklés tanulásával foglalkoznak, a liturgia szolgálatában” – magyarázta Ványolós András, aki Bartalus Zoltán madéfalvi plébánossal közösen szervezte meg a találkozót.⁶ A kórusok tagjai magyar és latin gregorián tételeket egyaránt énekelnek. A magyar tételek forrása természetesen az erdélyi protestáns gregorián énektananyag. „Nincs addig gond, amíg ezt a páterek nem tudják.” – mondta kacintva egyik beszélgetésünk alkalmával Ványolós András, aki az erdélyi felekezeti köziség jegyében tovább élte ezt a szellemiséget.

7. 375 éves az *Öreg graduál*. Konferencia az *Öreg graduál* kiadásának 375 éves évfordulója alkalmából

A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet dr. Kiss Jenő és Benkőné Zonda Tímea szervezők közreműködésével 2011. április 8–10-én Sógor Csilla kántor javaslatára nemzetközi konferenciát szervezett *az 1636-ban Gyulafehérváron megjelent Öreg graduál kiadásának 375 éves évfordulója alkalmából*.⁷ A tudományos ülészak a graduál megjelenésének, hatásának, utóéletének minden aspektusát körbejárta, emellett a programban helyet kapott a protestáns gregorián énektanítás, ill. a liturgikus alkalmak a graduálon alapuló rend szerint zajlottak. A konferencia teljes anyagát a *Református Szemle* 104. évfolyama két számban közölte.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet szellemi műhelyként, ünnepekhez kapcsolódóan vagy akár rendszeresen ad alkalmat gregorián énektételek megszólaltatására a Benkőné Zonda Tímea tanárnő oktatói tevékenysége, ill. az általa vezetett vegyes kar működésének keretében.

⁶ <https://szekelyhon.ro/aktualis/gregorian-enekek-gyerekektol> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. május 5.).

⁷ Adorjáni Zoltán (2011): 375 éves az *Öreg graduál*, In: *Református Szemle*. 104. 347–348.

8. Karácsony éjszakai istentiszteleti alkalmak a Nagyvárad-Réti Református Egyházközségben 2014–2022

Karácsony, Jézus Krisztus születésének ünnepe különös fontossággal bír a keresztyén közösségek körében. Az ünnepkör kialakulásától kezdve számos nem liturgikus hagyományt vont maga köré. Ezek közül több is van, amely az ünnep előkészületén, az adventen túl annak vigiliájához, az éjszakai miséhez kötődik.⁸ Református vonatkozásban a december 24-i, szentesti istentisztelet vált általánossá, de a Nagyvárad-Réti Református Egyházközség 2014-től lassan évtizedes hagyománnyal éjszakai istentiszteletet is tart, ahol az ismert karácsonyi énekek mellett a protestáns gregorián ünnepi énekei is megszólalnak. Az alkalmak liturgiája minden esetben kötött. Alább olvasható a 2022-es istentiszteleti rend az elhangzott énekekkel:⁹

1. „Adeste fideles” – Ó, jöjjetek, hívek
2. *Karácsonyi introitus*
3. *Karácsonyi próza*
4. 194. Ének – Dicsőség mennyben az Istennek
5. Előfohász
6. Igeolvasás
7. Elmélkedés
8. Gárdonyi Zoltán: Ez nap nekünk...
9. Imádság
10. Úri imádság
11. Áldás
12. *Karácsonyi rezponzórium*
13. Robert Lucas Pearsall: Hadd zengjen énekszó
14. 190. Ének – Jer, mindnyájan örüljünk
15. *Te Deum*
16. Mennyből az angyal
17. Himnusz

⁸ ORTUTAY Gyula (szerk.) (1987): Magyar néprajzi lexikon. III. Budapest, Akadémiai Kiadó. 59–68.

⁹ A gregorián tételek dőlt betűvel szedve.

Dr. Pálfi Józsefnek, a gyülekezet lelkipásztorának közlése alapján sem azon a vidéken, sem távolabb nem ismer más gyülekezetet, ahol gyakorlatban van a karácsony éjszakai istentisztelet. Ez a példa is bizonyítja, hogy a széles látás, a hagyományok iránti tisztelet és a megfelelő egyházzenei jelenlét révén liturgiai örökségünk nemcsak megfér a kortárs zenei művek mellett, hanem egymást kiegészítve újra eszköze lehet közösségeink lelki életének és vallásgyakorlatának.

Az istentiszteletek megtekinthetők az egyházközség YouTube csatornáján.¹⁰

9. Összegzés

Mint már jeleztem, ez a szemle a teljesség igénye nélkül mutatja be az elmúlt évtizedekből az Erdélyben és Partiumban zajló gregorián tevékenységet. A felsoroltakon kívül minden bizonnyal máshol is hangzottak, hangzanak el gregorián tételek. Akik kimaradtak, tisztelettel kérem, bocsássanak meg a tanulmány hiányosságáért. Az anyaggyűjtés tapasztalata az, hogy pár év vagy évtized távlatából is nehéz már a pontos adatokat összeszedni egy-egy kórus tevékenysége vagy egy-egy esemény kapcsán, ui. a plakátok elvesztek, az emlékek megfakultak. Ezért úgy vélem, hogy nem volt haszontalan kimazsolázni az elmúlt évtizedek egyházzenei gyakorlatából a felsoroltakat.

Felhasznált irodalom:

- ADORJÁNI Zoltán (2011): 375 éves az *Öreg graduál*, In: *Református Szemle*. 104. 347–348.
ORTUTAY Gyula (szerk.) (1987): *Magyar néprajzi lexikon*. III. Budapest, Akadémiai Kiadó. 59–68.
PÉTER Éva (2008): *Református gyülekezeti énekek az erdélyi írott és szójhagyományos forrásokban*. Kolozsvár, Presa Universitară Clujeană. 58–64.

¹⁰ <https://www.youtube.com/@nagyvarad-retreformatusegy5670/videos> (utolsó megnyitás dátuma: 2023. május 5.).

Internetes források:

- *** <http://szabadsag.ro/-/az-egyhazzene-szeretete-nemcsak-hobbyi-hanem-isteni-terv> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. május 5.).
- *** <https://liget.ro/studio/jubileumi-koruskoncert-tiz-eves-a-lux-aurumque#> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. május 5.).
- *** <https://szekelyhon.ro/aktualis/gregorian-enekek-gyerekektol> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. május 5.).
- *** <https://www.youtube.com/@nagyvarad-retreformatusegy5670/videos> (utolsó megnyitás dátuma: 2023. május 5.).

LÉVAI Attila¹:

A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház elmúlt ötven éve – az egyház oktatói-nevelői és tudományos intézményeinek bemutatásával²

*Abstract. The Last Fifty Years of the Reformed Christian Church in Slovakia –
With a Presentation of the Educational and Scientific
Institutions of the Church*

My study focuses on the events of the last fifty years of the Reformed Christian Church in Slovakia. In the first part, I briefly introduce the institutions established in the Reformed Christian Church in Slovakia in the last fifty years, most of which are still active; in this subsection, the paper focuses on the educational and training institutions linked to the Church, from kindergarten to secondary school level. After presenting the primary and secondary educational institutions, I would like to provide a brief historical overview of the theological training that took place in Prague from 1950 onwards and then of the higher education institutions that were established and are still maintained by our Church after 1990, which have trained and are training theologians and religious teachers. At the end of the paper,

¹ Egyetemi docens és dékánhelyettes, Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar, Révkomárom (Komárno), Szlovákia; e-mail: levaia@uj.s.sk.

² Ez a tanulmány a VEGA 1/0083/20 számú, *A Református Keresztyén Egyház Szlovákiában a szocializmus éveiben 1948–1989* című tudományos kutatási projekt keretében készült.



I will briefly describe Calvin J. Theological Academy, which is the scientific institution of the Reformed Christian Church in Slovakia.

Keywords: Reformed Church, Slovakia, institutions, events

1. Bevezető

Mindaz, amit ebben az előadásban el szeretnék mondani (s amely majd reményeink szerint nyomtatásban is hamarosan napvilágot lát), egyházunknak, a Szlovákiai Református Keresztyén Egyháznak egy olyan időszakáról szól, amely ötven éve kezdődött el, s mindmáig tart. S tekintettel magára a tényre, hogy a történelmi kifutása az elmondottaknak máig ható, ezért nem tudom, s nem is tehetem, hogy egyfajta történelmi jelleget adjak e megnyilatkozásnak. Tényleges történelem akkor lenne, ha legalább egy évszázaddal korábban induló, s a krisztusi időszámítás felé haladó időkeretben szeretném valaminek (adott esetben egyházunknak) a történetét bemutatni.

Felmerült bennem a kérdés, vajon mennyiben reális azzal foglalkozni s arról beszélni, aminek ténylegesen még nincs kiértékelt történelme. Lehet-e egyháztörténeti összefüggésekben gondolkodni azon tényekről, eseményekről és az intézmények történetéről, amelyek napjainkban is működnek, s napjaink történéseit is befolyásolják. Nos, arra jutottam ebben az önmagammal vívott polémiában, hogy odahaza, a Felvidéken, a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház elmúlt fél évszázados történései nem adnak számunkra egyháztörténeti összefüggéseket, mivel benne (és vele) élünk mindmáig abban a közegben, amelyben azok a történések, illetve azon intézmények történései is folynak, amelyről szólni kívánok. Ugyanakkor két határon túl, az erdélyi vagy más határon túli közösség számára mindaz, ami bennünket az elmúlt 50 évben mint egyházat s annak oktatói-nevelői intézményeit jellemzett és jellemez, már lehet egyfajta történeti rálátással bemutatott ismertetés.

Ennyi talán elég is ahhoz, hogy mi volt a motivációja előadásomnak, majd írásomnak. Megmutatni elsősorban a hitben való testvéreinknek – de az írás révén minden érdeklődő olvasónak is –, hogy mit is jelentett az elmúlt fél évszázadban és mit jelent ma reformátusnak lenni a Felvidéken, mik voltak azok a mérföldkövek elsősorban az oktatói és nevelői intézményeink révén, amelyek meghatározták egyházunk elmúlt ötven évét.

Előjáróban el kell mondanunk, hogy ha ötven évre tekintünk vissza, akkor abból az első tizenhét év valójában csak az egyházban végbement történésekről szólhatna – hiszen 1973-tól 1990-ig egyházi intézményeinkről nem beszélhetünk. Ezeknek a megalakítása, létrehozása csak az 1989 novemberében, az akkori Csehszlovákiában végbemenő, ún. „bársonyos forradalom” utánra tehető.

E tanulmányban ezen megfontolások alapján választottam elsősorban az intézmények történetét bemutatásra. Először azon intézményeink történetét venném sorjában, kiemelten foglalkozva egyházunk oktatási-nevelési intézményeinek történetével, amelyek az óvodától a középiskolákkal bezárólag határozták és határozzák meg egyházunk oktatáspolitikáját, majd a második részben rövidebben foglalkozom a felsőoktatással, a teológusok és a hitoktatók rendszerváltás utáni képzésével.

2. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház oktatási-nevelési intézményei³

2.1. Óvodák, általános és középiskolák

Az 1989-es politikai rendszerváltozás egyszerre hozott megkönnyebbülést és kihívásokat is az egyházak részére. Nem volt e kérdésben kivétel a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház sem, amely egyik napról a másikra szembesült a ténnyel, hogy a szabad vallásgyakorlás hirtelen sokkalta több embert hozt be a gyülekezeti közösségekbe is, és így módon újra kell szervezni magát a gyülekezetek életét is. Ez az újrászerveződés egyszerre érintette a legkisebb falusi gyülekezetet és az egyetemes egyház vezetői struktúráit, s mindezen újrászerveződési munkálatok mellett el kellett indítani azokat a

³ Ennek a fejezetnek a megírása két korábbi tanulmányom alapján készült. Az egyik: LÉVAI Attila (2020): A szlovákiai magyar református iskolarendszer a rendszerváltozástól napjainkig, In: *A magyarság megtartó ereje 4.: Nemzeti identitás – magyar iskolarendszer a Kárpát-medencében 1920–2020*. Győr, Palatia Nyomda és Kiadó. 43–58. A másik: LÉVAI Attila – PETHEŐ Attila (2023a): Egyházi közoktatás a rendszerváltástól napjainkig, In: Somogyi Alfréd (fel. szerk.): *Száz év – a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története az önállósulástól napjainkig*. Rimaszombat, Kulturális és Közművelődési Központ. 201–207.

folyamatokat is, amelyekkel az egyházak immáron újra élhettek. A kommunista időszak alatti, tudatosan ellehetetlenített egyházi oktatás a fordulat révén ismételten lehetségessé vált. Igen ám, de mint ahogyan azt jeleztem is, ami az egyik oldalon kiváló lehetőség, az a másik oldalon komoly szakmai kihívás is és töméntelen mennyiségű munka. Ezen tényeket azok tudják csak igazán alátámasztani, akik az elmúlt 30 esztendőben az egyházi oktatás szervezése és működtetése kérdéskörében tevőlegesen is sokat tettek, akik iskolákat szerveztek újra vagy indítottak teljesen újakat, illetve akik állandó munkával igyekeztek és ma is igyekeznek ezeket fenntartani.

Egyházunk területén 1992-től 2001-ig nyíltak meg a református intézmények, majd hosszú stagnálás után 2020-ban. Jelenleg összesen hat református iskolában folyik tanítás. Három iskolához óvoda is tartozik (Érsekkéty, Rimaszombat, Rozsnyó). A Magyarország Kormánya által kezdeményezett *Kárpát-medencei Óvodaprogram* támogatásának köszönhetően a Felvidéken 11 óvoda (Dunaszerdahely, Martos, Érsekkéty, Hanva, Rimaszombat, Tornalja, Pálfalva, Kassa, Rozsnyó, Királyhelmece, Kiskövesd), 6 óvoda és bölcsőde (Somorja, Hetény, Komárom, Perbete, Vágfarkasd, Nagykapos), illetve 6 önálló bölcsőde (Bátorkeszi, Marcelháza, Zsigárd, Zselíz, Léva, Szepsi) építésére vagy felújításra érkezett támogatás.⁴ Mind a hat iskolánk magyar tanítási nyelvű intézmény. A hat intézmény közül négy teljes szervezettségű alapiskola, egy alsó tagozatos alapiskola és egy iskolaközpont óvodával, általános iskolával és gimnáziummal. Ezek az intézmények az ország déli területén 500 km-es sávban, egymástól nagy távolságban helyezkednek el.

Az oktatás az állami előírásoknak megfelelően folyik, de református iskoláink magyar református irodalmat, egyháztörténetet, egyházi éneket is oktatnak. Ezen oktatási intézmények kinyilatkoztatott célja egy nemzetében és hitében erős fiatal nemzedék nevelése. Az iskoláink célja továbbá az is, hogy diákjainak minél nagyobb része tevékeny gyülekezeti taggá váljon felnőtt korában, ápolja hitét és identitását. Az iskolák diákjai

⁴ Nem térek ki az óvodaalapítások, -építések és működésük ismertetésére, tekintettel arra a tényre, hogy az érsekkétyi óvodánkon kívül a többi óvoda mind az elmúlt öt esztendő *Kárpát-medencei Óvodaépítési és Felújítási Programjának* keretében indult. A *Kárpát-medencei Óvodaprogram* támogatásának köszönhetően a Felvidéken 16 óvoda és 4 különálló bölcsőde építésére vagy felújításra kapott támogatást Magyarország kormányától a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház. Ezeknek mindegyike elkészült, és használatba is vették a közösségek.

aktív szolgálatot látnak el gyülekezetük és szűkebb környezetük területén: különböző akciók szervezése, műsorok, kiszállások, istentiszteleti szolgálatok. Nagyon fontos keresztyén jövőnk szempontjából is, hogy iskoláinkat megtartsuk és tovább erősítsük.

A szlovákiai magyar iskolákról általában elmondható, hogy zömében kisebb létszámúak. Viszont egy-egy településen csak az iskola biztosítja a kulturális életet és a fiatalság helyben maradását. A mi református alap- és középiskoláink szlovákiai viszonylatban szintén kis létszámú iskoláknak minősülnek. Ennek több összetevője is van. Egyrészt több iskolánk a nyelvhatáron „végvári” szerepet tölt be, és igyekszik a magyar nyelvű oktatást megőrizni és fenntartani. Másrészt – pl. Nyugat-Szlovákiában – kisebb a reformátusság létszáma, így az itteni iskoláink katolikus többségű környezetben próbálnak meg talpon maradni. Harmadrészt pedig nálunk is, ahogy Európa-szerte mindenhol, érzékelhető a keresztyén gyökerek lazulása. A szülők többségének nem fontos a hitgyakorlat, tehát nem járnak egyházi közösségekbe, és nem tartják fontosnak az egyházi oktatást sem. Ami az iskolák anyagi gazdálkodási kérdéseit illeti: az iskolák állami támogatásban részesülnek. Természetesen az alapító-fenntartó is támogatja a saját iskoláját anyagilag.

Református alapiskolák

A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház 1992-ben a csallóközi **Alistálon** alapította meg első református oktatási intézményét, amelynek alapítói-fenntartói jogait átadta a helyi gyülekezetnek, így azt 2011-től az alistáli gyülekezet gyakorolja. Az iskola egyik kiemelt célkitűzése, hogy a diákjaikban meglévő tehetséget megtalálják, s azt megfelelő oktatói és nevelői munkával fejlesszék és erősítsék. Az iskola esetében a megalakulás körülményei sem voltak egyszerűek, az iskola ugyanis nem rendelkezett még saját épülettel sem. Az első időszakban a község bocsátotta rendelkezésre a kis létszámú, ám annál lelkesebb pedagógusok, szülők és kisdíákok számára a régi falusi iskola épületét, s ebben az épületben kezdődhetett meg a tanítás. Az első években csak az alsó tagozaton folyt a tanítás, s csak három év múltán indult el az oktatás a felső tagozaton is. Az iskola számára hatalmas előrehaladás volt, hogy a 2010/11-es tanévet már egy új épületben kezdhették el, majd a következő iskolai évtől iskolabuszt is vásárolhattak, hogy

beszállíthassák azokat a diákokat, akik helyközi buszjárással nem tudtak eljutni az iskolába. Jelenleg az iskola kilenc évfolyamába 68 diák jár. A kötelező tananyag elsajátításán és annak átadásán kívül fokozottan odafigyelnek a felzárkóztatásra és a tehetséggondozásra is. Versenyeredményeikre méltán lehetnek büszkéek, ui. diákjaik rendre eredményesen szerepelnek a természettudományi tanulmányi versenyek kerületi fordulóján, a szavalóversenyek és rovásírásverseny országos döntőiben is. 2019-ben egy teljesen új iskolaépületet adtak át, ahol a felső tagozat működik. Jelenleg 12 pedagógusuk van, és új játszótér is építettek.⁵

A Komáromi Egyházmegye egyetlen református általános iskolája a **Martosi Református Egyházközség** által alapított alsó tagozatos kisiskola, amely 1999-ben kezdte meg működését. Martos gazdag néphagyományokkal rendelkező község, s ezen hagyományok ápolását és továbbörökítését az iskola a kezdetektől fogva felvállalta, és azóta is maradéktalanul odafigyelnek minderre. Éveken át majdnem minden évben megrendezték a Gyermek Kistérségi Folklórtalálkozóját. Az iskola elsődleges céljai közé tartozik a közösség fejlesztése, amely kiemelt nevelési feladata is az iskolának, hiszen vallják: a gyerekek mindig egy közösség (család, iskola, gyülekezet stb.) tagjai, amely közösségi tudatot táplálni és erősíteni kell bennük. A különböző közösségek egymásra találását szolgálják az évnyitó és évzáró események és a különböző rendezvények, mint például a kirándulások, színház- és múzeumlátogatások, a nyári táborok, valamint a néptáncfellépések is. Fontos az iskolaközösség minden tagja számára (s a pedagógusok ebben az elköteleződésben nevelik a gyermekeket) a hagyományok megőrzése, ápolása és továbbadása. A kisiskola közössége aktívan bekapcsolódik a falu kulturális és közéletébe is. A gyülekezet minden évben megrendezi jótékonyági bálját, melynek bevételei az iskola támogatását szolgálják. Jelenleg 15 diák jár a felújított iskolába.⁶

Az elmúlt, 2022-es évig a Barsi Egyházmegyénk egyik gyülekezetében, **Érsekkétyen** működött a Felvidéken az egyetlen olyan református iskola, amelynek óvodája is volt. Tavalytól ezt Érsekkétyen kívül már Rimaszombat és Rozsnyó is elmondhatja magáról. Az érsekkétyi gyülekezet 1999-ben alapította meg az iskolát, majd 2002-ben óvodával bővítette azt, hogy keresztyén oktatást kínálhasson már hároméves

⁵ Az iskola működéséről és életéről bővebben az intézmény honlapján:
<http://www.rzsdstal.edu.sk/iskola.html>.

⁶ Az iskoláról bővebben: <http://reformata.sk/mutat/110/>.

kortól a környék református magyarságának. A két intézmény aztán 2003-ban egyesült, s azóta közös fenntartásban működnek. Mivel a községben ezek az egyedüli oktatási-nevelési intézmények, így természetesnek tartják, hogy felvállalják a más vallású, zömében katolikus gyermekek oktatását, nevelését is, így biztosítva számukra a felekezetük szerinti oktatást. Az oktatás összevont csoportokban történik, de az oktatók megtapasztalásai szerint mindez a gyermekek jellemét erősíti, mivel az idősebbek segíthetik ilyen formán a kisebbeket, az ügyesebbek a gyengébbeket. Az iskolában jelenleg 65 iskolás tanul a kilenc évfolyamban, míg az óvodában 16 kisgyereket nevelnek.⁷

Rimaszombatban 2020 szeptemberétől alapiskolával bővült a református oktatás az addigra már meglévő gimnáziumi, majd óvodai oktatás után. Az induló alapiskola felső tagozata az egykori Egyesült Protestáns Gimnázium épületében kapott helyet. Az alsó tagozat részére megvásárolták, kibővítették és teljeskörűen felújították a Daxner utca 34. szám alatt található, egykor a Rárósy család tulajdonát képező polgárházat. Berendezték és felszerelték az egyes osztályokat, a nyelvi és számítástechnikai oktatásra használható szaktantermeket, valamint a tanári és a tornaszobát is. A tanítás 2020. szeptember 1-jén két első, egy második és egy ötödik osztályban indult meg; az idei iskolai évet az intézmény már mintegy 80 tanulóval zárja.⁸

Az Abaúj-tornai Református Egyházmegyében található **Rozsnyói** Református Egyházközség 1997-ben alapította meg általános iskoláját, amely mindmáig egyházunk legnagyobb létszámú, teljes szervezetségű alapiskolája. Az intézmény az ún. „iskolaotthonos” oktatási-nevelési elvek alapján működik, ahol a kezdő évfolyamosok, a kiselsősök a tanórai tanulás majd a másnapra való felkészülés, a játék és a szabadidő ötvözésével és egybefűzésével töltik iskolai idejüket. Az iskolában jelenleg 176 tanuló tanul. A vallásfelekezetek megoszlása szerint az iskola diákjai a református, a katolikus és az evangélikus egyházakhoz tartoznak. Az iskolában jól működő Diákpresbitérium van, mely 2013 szeptemberében alakult meg azzal a céllal, hogy a gyermekek, pedagógusok és a gyülekezet tagjai közösen vegyenek részt az iskola fejlődésében és fejlesztésében. Ez a fejlesztés abban nyilvánult meg az utóbbi években, hogy az iskola mellé új tornaterem épült, valamint megkezdte az iskola mellett a működését a református óvoda is.⁹

⁷ Az intézmény honlapja: <http://zsket.edu.sk/elerhetoseg.html>.

⁸ A rimaszombati Református Oktatási Központról bővebb tájékoztatás: <https://tmrg.edupage.org/>.

⁹ Az iskola honlapja: <http://www.rcsrv.edu.sk>, a tornaterem- és az óvodaavatás kapcsán pedig lásd: <https://felvidek.ma/2021/09/rozsnyon-is-megepult-egy-olyan-egyseg-amire-van-mit-alapozni/>.

Az Ungi Egyházmegye 2001-ben vette át a **Vajánban** működő általános iskola fenntartását, létrehozva ezzel a Vajáni Református Alapiskolát. Az iskola az ország keleti végében, a magyarság peremvidékén azzal a céllal jött létre, hogy alternatívát kínáljon a környék lakóinak a szülőföldön való anyanyelvi oktatásra és hitbeli gyarapodásra. Immár tizenöt éve egy iskolabusz vásárlása révén saját autóbusszal tudják beszállítani a környék magyar gyermekeit az iskolába. Az iskola egyfajta végvár szerepét is betölti, mivel a Nagymihályi járásban (ahová közigazgatásilag Vaján is tartozik) csupán három teljes szervezettségű magyar iskola van, amelyek közül talán erre az iskolára volt a legkedvezőtlenebb hatással a környék elszlovákosodása. Az iskola első ünnepélyes tanévnyitóját, amelyet még mint református oktatási intézmény kezdtek, 2001. szeptember 4-én tartották meg, amelyen 144 diák kezdte meg akkor a tanulmányait mint református alapiskolás. Ekkor 12 pedagógus, valamint három lelkipásztor végzett kiemelkedően fontos szolgálatot az iskola hitbeli, oktatási és nevelési elvekben való újjáalakításában. Az iskola fennállásának tizedik évfordulójára új köntöst kapott. Pályázati támogatásnak köszönhetően egy komoly összegből sikerült felújítani az iskola épületét, szigetelni falait s a nyílászárókat kicserélni, mindezen munkálatok révén pedig vonzóbbá tenni az iskolát minden érintett fél és érdeklődő számára. Jelenleg 150 diák látogatja az iskolát.¹⁰

Református gimnáziumok

A Barsi Egyházmegye központjában, **Léván** hozta létre a helyi gyülekezet 2001-ben a Czeglédi Péter Gimnáziumot, amely négyosztályos gimnáziumként, a már akkor is egy erősen nyelvileg asszimilált térségben vállalta fel a város és a környék magyar ifjúságának anyanyelvén való, minőségi oktatásának és keresztyén nevelésének biztosítását. A lévai gyülekezet presbitériuma 2010. június 1-én döntött úgy, hogy az intézmény felveszi Czeglédi Péter nevét, mely név alatt 2012. január 1-től működött a gimnázium. A gimnázium kiemelt céljai közé tartozott, hogy diákjainak keresztyén hitét még jobban elmélyítse, erősítse őket nemzeti identitásukban, valamint sikeresen felkészítse az érettségire, egyetemi, főiskolai felvételikre, majd pedig felsőfokú tanulmányaikra. A

¹⁰ Az iskola naprakészen frissített weboldala: <http://czsvojany.edupage.org/>.

zavartalan és minőségi oktatás biztosítását célzó tárgyi felszereltségükben megfeleltek a XXI. század kihívásainak, az oktatásban használt segédeszközök számát pedig rendre igyekeztek bővíteni. Az iskola rendelkezett megfelelő szaktantermekkel, digitális táblával, nyelvi laborral, meteorológiai állomással s gazdag könyvtárral is, tanáraik pedig folyamatosan továbbképezték magukat, s rendre alkalmazták az oktatásban a korszerű pedagógiai módszereket és eszközöket is. A tanárok és a diákok is szoros kapcsolatban voltak az egyes társadalmi szervezetekkel, s rendszeres résztvevők voltak a város és a környék kulturális rendezvényein. A gimnázium 2020-ban szűnt meg, mert az egyre csökkenő diáklétszám mellett az egyházközség már nem tudta anyagilag fenntartani.¹¹

A Gömői Egyházmegye központjában (amely valójában egyházunk központjának is számít) **Rimaszombat**ban kezdte meg működését az a nyolcosztályos gimnázium, amely megalakulásától kezdődően a nagy múltú rimaszombati Egyesült Protestáns Gimnázium hitbéli-szellemi örökségét kívánta továbbvinni. A gimnázium az újjáalakulását követően, 1999 szeptemberében nyitotta meg kapuit, újraalapítója egyetemes egyházunk volt. Az iskola kiemelten foglalkozik a hagyományok ápolásával, s ezek mellett a legmodernebb tanulási-tanítási stratégiák meghonosításával is. Igyekezett, s ma is igyekszik megfelelni azon történelmi örökségnek, melyet a jogelőd, az Egyesült Protestáns Gimnázium képviselt. A gimnázium az 1999-es újrainításkor a nyolcosztályos gimnázium első osztályával indult, 30 diák kezdte meg ekkor tanulmányait a történelmi falak között. A négyosztályos gimnázium 2001-től indult, s a következő évben megkezdte működését az iskola saját diákotthona is, amelyet az első, református egyházi fenntartásban lévő kollégiumként 2004. január 1-jén soroltak be az oktatási intézmények hálózatába. A gimnázium jelenleg a Református Oktatási Központ alá tartozik, amely az óvodával és az általános iskolával egyetemben hivatott a református hit és szellemiség jegyében az oktatási-nevelési feladatokat ellátni a városban, a gömői régióban, de akár nagyobb térség számára is. A gimnáziumban kezdettől fogva arra törekedtek, hogy eszközök tekintetében is jól felszerelt intézmény lehessenek. Jelenleg két korszerű számítástechnikai szaktantermük van, de rendelkeznek kémiai és fizikai laboratóriumokkal és multimédiás szaktantermekkel is. Az iskola épülete mögött (mely műemléki jelleggel bír), egy nagy udvar és korszerűen felújított sportpálya áll a diákok rendelkezésére. A gimnázium eddigi

¹¹ Az iskola bezárásával kapcsolatosan lásd: <https://uj szo.com/regio/felfuggesz tik-a-czegledi-peter-reformatus-gimnazium-mukodeset>.

minden végzőse sikeresen leérettségizett, s felsőfokú tanulmányaikat vagy hazai vagy csehországi vagy magyarországi egyetemeken, főiskolákon folytatták. A rimaszombati Református Oktatási Központ nyolc- és négyosztályos gimnáziumában, jelenleg hat osztállyal működő alapiskolájában és óvodájában 250 gyermek tanul. Az alapiskolások oktatása a közelmúltban vásárolt és felújított különálló épületben zajlik.¹²

2.2. Református felsőoktatás az elmúlt ötven évben (teológus- és hitoktatóképzés)

A református egyházban a hitoktatók képzése a szocializmus évtizedeiben nem volt aktuális, tekintettel arra a tényre, hogy az állami iskolákban nem volt engedélyezett a hitoktatás. Viszont ezekben az évtizedekben is voltak gyülekezetek, ahol a hitoktatást gyülekezeti szinten a lelkész felvállalta és hétvége vagy más megbeszélte hétközi időpontban végezte. A hitoktatók képzése évtizedekig nem volt kérdés, s református egyházunk már azt is sikerként könyvelhette el, hogy a teológusok képzését sikerült az 1950-es évek elejétől Prágában, a Comenius Evangélikus Hittudományi Karon megoldania. Ezen intézmény biztosította gyakorlatilag a 20. század második felének szinte teljes egészében a lelkészutánpótlását, tekintettel arra a tényre, hogy a saját lelkészképző intézményünkben, a komáromi Calvin J. Teológiai Akadémiáról az első végzetek csak 1999-ben kerültek ki.

Exkurzus: A prágai teológusképzés¹³

Egyházunk 1950-től Prágában képezte teológushallgatóit, tekintettel arra a tényre, hogy Varga Imre püspök¹⁴ és elsődlegesen a J. L. Hromádka, prágai dékán között meglévő barátság és szakmai kapcsolat már jó ideje fennállt, ami nagyban befolyásolta a teológusok képzési helyének kiválasztását is. Önálló teológia karról vagy akadémiáról

¹² Az oktatási központról bővebben: <https://tmrg.edupage.org/>.

¹³ A fejezet megírása nagyban egy korábbi tanulmányomra támaszkodik – lásd: LÉVAI Attila (2022): Teológiai képzés a 20. század második felében a Felvidéken – avagy, református teológusaink a prágai teológián az ötvenes években, In: *Hagyomány, identitás, történelem 2021*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem. 381–395.

¹⁴ 1952-től 1980-ban bekövetkezett haláláig egyházunk püspöke volt.

egyházunk talaján szó sem lehetett. Felajánlották egyházunk számára, hogy Pozsonyban, az evangélikusokkal közösen tanuljanak teológusaink, de ezt a felajánlást az akkori egyházi vezetőink konfesszionális és egyéb okokra hivatkozva elutasították. Megjegyzendő, hogy a prágai teológia ekkorra már jóval nagyobb elismertségű volt térségünkben, mint a pozsonyi. A kapcsolatok ápolásának kérdésében is kiegyenlítettnek mondható az arány, amellyel egyházunk akár a prágai, akár a pozsonyi evangélikus teológiával kapcsolatot ápolt. Sőt, tekintettel arra, hogy J. L. Hromádka dékán a losonci teológián is volt már a harmincas években több alkalommal előadni, valamint, ahogy fentebb már utaltam rá, nagyon jó kapcsolatot ápolt több szlovák volt teológusával, kiemelten Varga Imrével, ezek a tények egyértelműen a prágai teológia felé billentették a jövő teológusképzés eldöntésének tárgyalásakor a mérleg nyelvét.

A prágai teológusképzés időszakáról és annak történéseiről viszont szinte alig van nyomtatásban megjelent írásos anyag. A losonci teológia történetén kívül ez szinte mindegyik lelkészképző intézetünk történetével kapcsolatban (többé-kevésbé) igaz, de sehol sem annyira szembeütő, mint épp a prágai teológia esetében. Talán épp e tényekből kifolyólag a prágai teológusképzésünk időszakával foglalkozó kutató elsődlegesen csak azon forrásokra tud támaszkodni, amelyeket levéltári vagy folyóiratári forrásokban fellelhet. Ilyen fellelhető anyagok voltak számomra is kutatásom folyamán a rendelkezésre álló folyóiratcikkek (*Kálvinista Szemle / Kalvínske Hlasy, Kostnické Jiskry*), a különböző egyházak (Szlovákiai Református Keresztyén Egyház, Csehtestvér Egyház) vezető testületeinek (Zsinat, Zsinati Tanács, Zsinati Elnökség) jegyzőkönyvei, illetve a Károly Egyetem vagy a Comenius Teológiai Kar által kiadott egyetemi és kari évkönyvek, melyek alapján megpróbáltam valamelyest rekonstruálni a történéseket a prágai teológiai képzésünkkel kapcsolatosan. A tényekhez hozzátartozik azonban az is, hogy valami csekély szakirodalom az elmúlt fél évszázadban itt-ott megjelent tanulmánykötetekben is, és ezek kapcsán is tudtam két-három olyan munkára¹⁵ hagyatkozni, amelyek

¹⁵ Cikk, melyek a témában (is) támpontul szolgálhatnak: ERDÉLYI Géza (2019): Egyházunk helyzete és működése 1968-tól 1990-ig, In: Erdélyi Géza: *A megtisztulás és megújulás útján*. Rimaszombat, Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Kulturális és Közművelődési Központja. 64–69; MOLNÁR János (2013): Magyar református teológusaink a prágai teológián: A „prágai teológia”, In: Lévai Attila (szerk.): *Egyház és történelem: Tanulmányok az egyház életéről és történelméről*. Szentendre, Tillinger Péter műhelye. 213–227.; könyvben pedig: CSÉMY Tamás (2003): *Doctor Universalis / Emlékkönyv Csémy Lajos 80. születésnapja alkalmából*. Budapest – Prága, magánkiadás.

érintőlegesen a prágai teológusképzés történetét (is) érintették, s rendelkezésre állt még két-három kézirat forrás is.¹⁶ Az elmúlt években jómagam foglalkoztam behatóbban a prágai teológiai képzésünk történéseivel,¹⁷ mely kutatásokat bevontam habilitációs munkámba is. Jelen tanulmány kereteiben nem térek ki bővebben a prágai teológusképzés időszakára – ez ugyanis külön tanulmány(oka)t érdemelne. Elmondható viszont összegzésként, hogy a prágai Comenius Teológiai Fakultás 1990-ig 100 végzett teológushallgatót bocsátott ki egyházi szolgálatra, ami a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház akkori lelkési állományának háromnegyedét tette ki.¹⁸ 1990-től 1999-ig kb. 30 végzett hallgató került egyházunk lelkipásztorainak kötelékébe, s bár már nincs hivatalosan képzési együttműködés egyházunk és a prágai teológia¹⁹ között, napjainkban is mennek még teológusok a prágai teológiára egyházunk teológusaiként tanulni. Ennek a képzési helyszínnek és egyházunknak a története nemcsak egybefonódott, hanem ez a kötelék – ha nem is úgy, mint egykoron – ma is megvan.

A komáromi református lelkészképzés²⁰

A **komáromi Calvin J. Teológiai Akadémia** gyökerei közvetlenül a rendszerváltás utánra, 1990-re nyúlnak vissza. Az intézet elődje a Katechetikai Szeminárium volt, amely

¹⁶ Kéziratban a következő munkák szolgáltattak valamiféle támpontokat a témához: BUZA Zsolt (2013): *A (Cseh)szlovákiai Református Keresztyén Egyház története 1945 és 1989 között*. (disszertációs munka – Komárom, kézirat); CSÉMY Lajos (2021): *A prágai teológusképzésünk története*. (kézirat, Prága).

¹⁷ Lásd a korábban már hivatkozott anyagot: LÉVAI (2022), 381–395; továbbá most van folyamatban egy újabb tanulmányom véglegesítése e téma kapcsán.

¹⁸ BUZA (2013), 79.

¹⁹ Amely 1990 elejétől a Károly Egyetem kötelékébe került, s hivatalos megnevezése: a Károly Egyetem Evangélikus Hittudományi Kara.

²⁰ E fejezet leírása a következő, korábban megjelent publikációk alapján készült: LÉVAI Attila (2018): A Calvin János Teológiai Akadémiától a Selye János Egyetem Református Teológiai Karáig – avagy a komáromi református lelkészképzés egy évtizede 1994–2004, In: Németh Mária Magdolna – Lévai Attila – Szabó Péter (szerk.): *A magyarság megtartó ereje a Kárpát-medencében*. Győr, Palatia Nyomda és Kiadó. 13–17.; LÉVAI Attila – PETHEŐ Attila (2023b): Református teológusképzés Felvidéken, In: Somogyi Alfréd (fel. szerk.): *Száz év – a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története az önállósulástól napjainkig*. Rimaszombat, Kulturális és Közművelődési Központ. 194–200.

1990-ben alakult meg a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Zsinati Elnöksége határozata nyomán, s ennek a szemináriumnak a célja vallásánárok és léviták képzése volt. Miután a rendszerváltás lehetővé tette az iskolákban a vallásoktatást, valamint a szélesebb körű gyülekezeti munkát, szükség volt vallásánárookra és egyházi munkásokra. Ezeket volt hivatott képezni a Katechetikai Szeminárium, amely jó ideig az ország keleti és nyugati felében – Komáromban és Kassán – is betöltötte ebbéli küldetését.

A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Zsinati Elnöksége 1991. szeptember 11-én, Léván meghozott határozata értelmében, Komáromban létrejött a Calvin J. Teológiai Intézet, amely 1994-től Calvin J. Teológiai Akadémia (a továbbiakban: CJTA) néven szerepel, s kapuit a teológusképzés előtt 1994 szeptemberében nyitotta meg. Az intézet létrejöttét az egyházakról és vallási felekezetekről szóló 308/1991-es állami törvény 6. szakaszának e) pontja tette lehetővé, amelynek értelmében az egyházaknak jogukban áll egyházi munkások és lelkészek képzése. A Calvin J. Teológiai Akadémiát a Szlovák Köztársaság Kulturális Minisztériuma 1995. május 30-án keltezett, 275/1995-320. számú rendeletében elismerte. Amint a CJTA teológiai képzést nyújtó, elvileg felsőoktatási intézménnyé lett, az egyház akkori vezetése rögtön megpróbálkozott azzal, hogy az Akadémiát önálló karként csatlakoztassa valamelyik szlovákiai egyetemhez. Az 1994-es egyetemi év megkezdése után nem sokkal a pozsonyi Comenius Egyetemenél próbálkoztak, azt követően Nyitrán, az akkoriban megalakult Konstantin Filozófus Egyetemen, majd pedig a Nagyszombati Egyetemen vették fel a kapcsolatot. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház akkori püspöke, Erdélyi Géza, és a Calvin J. Teológiai Akadémia akkori dékánja, Molnár János, valamint dékánhelyettesei: Peres Imre és Takács Zoltán tovább próbálkoztak az intézményi akkreditációval. 1999. szeptember végén a dékán és a püspök felvették a kapcsolatot a kassai Šafárik Egyetemen. Sajnos ez a kísérlet is sikertelen maradt.

A Calvin János Teológiai Akadémián 1994 és 2004 között lelkészeket és vallásánárokat képeztek. Az említett időszakban az intézményben 80 teológus és 37 vallásánár végzett. Az intézetnek hivatalos állami akkreditációja ez alatt a tíz év alatt nem volt, egyházunk azonban az itt végzett teológusokat lelkészként alkalmazta, s a vallásánárok iskolai oktatását is elfogadta. A CJTA gyülekezeteink áldozatkészségéből és nyugati testvéregházaink segélyszervezeteinek az adományaiból tartotta fenn magát. Külföldi támogatók között elsősorban a holland és a német egyházakat kell megemlíteni, a Református Világszövetséget, 1999 és 2002 között a Magyar Köztársaságot, 1998 és

2006 között pedig pár alkalommal a Szlovák Köztársaságtól is érkezett némi adomány, de jóval kevesebb, mint a magyar államtól.

Közösségünk szempontjából a CJTA legfőbb érdeme az, hogy egyetlen szlovákiai magyar egyetemünk, a komáromi Selye János Egyetem létrejöttében kulcsszerepet játszott. A Szlovák Akkreditációs Bizottság 2003. október 1-én a CJTA-t az új egyetem Református Teológiai Karaként akkreditálta, aminek alapján a Szlovák Nemzetgyűlés 2003. október 23-án megszavazta a Selye János Egyetem létrejöttét. Ez a kar, amely tulajdonképpen a volt Calvin János Teológiai Akadémiából nőtt ki, azóta is a Selye János Egyetem egyik meghatározó kara, amely az akkreditációs tudományos értékelésekben rendre a legjobb eredményeket éri el. A karnak a tudományos tanácsa 2006-ban úgy döntött, hogy a CJTA minden végzett teológusát magiszteri vizsgára engedi, s annak sikeres abszolválása fejében a CJTA végzettjei is hivatalos magiszteri diplomát kapnak.

Miután egyházunk volt lelkészképző intézetéből, a Calvin János Teológiai Akadémiából a Selye János Egyetem Református Teológiai Kara lett, az intézet megtartotta jogalanyiságát, s belőle – *Szervezeti és Működési Szabályzata* szerint – „a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház lelkésztovbkképző és tudományművelő intézménye” lett. A CJTA mindmáig szorosan együttműködik a Selye János Egyetem Református Teológiai Karával, s reméljük, hogy ez a mindkét intézmény számára gazdagító együttműködés még sokáig megmarad.

Államilag elismert lelkészképzés

A **Selye János Egyetem Református Teológia Karán** 2004-ben indult el a református teológusok képzése. A Református Teológiai Karnak az akkreditált magiszteri programját még 2004 áprilisában fogadta el a Szlovák Akkreditációs Bizottság, majd az Iskolaügyi Minisztérium is, így a Selye János Egyetem első akkreditált kara lett. Két évvel később, 2006 februárjában a kar doktori programja is elfogadtatást nyert, és 2020-tól teljes képzési és tudományos palettája van a karnak, hiszen ez év elejétől rendelkezik habilitációs és inaugurációs jogokkal is. Ez a fejlődés néhai Molnár János dékán vezetése alatt volt nyomon követhető és Lévai Attila dékánóságának nyolc éve alatt teljesedett ki azzal, hogy a Református Teológiai Kar elérte a legmagasabb jogosultságokat: a professzorkinevezési jogot is. A kar jelenlegi dékánja Somogyi Alfréd.

A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara megtartotta a „jogelődök” gyakorlatát. Ahogy Losoncon és a CJTA időszakában, úgy jelenleg is a református teológia tanulmányi programban oktató tizenöt főállású tanár közül hatan aktív, gyülekezeti szolgálatban álló lelkészek is a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházban. A felvidéki teológusképzés intézményes elindulása után közel 100 évvel elérte Felvidéken az államilag elismert egyetemi képzés szintjét. A ma református teológushallgatói előtt nyitva áll a lehetőség egészen a professzori cím megszerzéséig. Az egyetemektől megkövetelt pályakövető rendszer adatai megerősítik, hogy a komáromi teológia elsősorban a felvidéki református egyház számára képez lekipásztorokat.

2.3. A Calvin J. Teológiai Akadémia mint tudományos intézmény²¹

Az intézményi akkreditációt követően, s miután elkezdte működését a Selye János Egyetem s benne a Református Teológiai Kar is (2004 szeptemberétől), a Calvin J. Teológiai Akadémiának új tevékenységi területet kellett találni. Az év őszén az egyetemi keretek között meg lettek választva a Selye János Egyetem tisztségviselői, a rektor és a három kar dékánja. A Református Teológiai Kar dékánjává Molnár Jánost választották, s ő maradt továbbra is a CJTA vezetője, de már nem dékáni, hanem igazgatói minőségben.²² A Calvin J. Teológiai Akadémia életében innentől kezdjük a tudományos intézményi időszámítást. Ugyanis feladatában, amely ekkor lett kijelölve, nemcsak a lelkésztovábbképzés, a teológusok felkészítése a lelkészképesítő vizsgákra vagy a korábban

²¹ Az intézmény történetével behatóbban foglalkoztam a tavalyi évben, amikor a Calvin J. Teológiai Akadémia történetéről írott rigorózus munka megírásával s annak megvédésével szereztem teológiai kisdoktori (ThDr.) címet.

²² Az intézmény strukturálisan és testületileg is átalakult 2015-ben. A CJTA új *Szervezeti és Működési Szabályzatát* a 2015. február 28-án Rimaszombatban a Zsinat IX. ülészakának 1. ülésén a zsinati ülés elé terjesztettük, mely SzMSz-t a Zsinat elfogadta. Ugyanekkor választotta meg a Zsinat a CJTA Igazgatótanácsába Fazekas László püspök és Lévai Attila dékán mellé Géresi Róbert püspökhelyettest és Somogyi Alfréd teológiai tanárt. Az Igazgatótanács további tagjai Czinke Zsolt titkár és Öllös Erzsébet gazdasági előadó, akiket a Zsinati Tanács 2015. március 7-én választott meg. Az Igazgatótanács első ülésén (2015. március 30-án) megválasztotta a CJTA igazgatóját Lévai Attila személyében. Azóta ezen szabályzat van érvényben, s 2015 óta az Igazgatótanács is a fentebb jelzett összetételben működik.

már a CJTA hatáskörében lévő teológusok 6. évfolyamos képzése lett csak a CJTA-ra testálva, hanem további más feladatok is. Az átmenet első évében jószerével csak kerestük azokat a tevékenységi köröket, amelyek a könyvtár és a szolgálati lakás működtetésén túl reánk hárulhatnak. Egyházunk Zsinatának kérésére 2005-ben be lett terjesztve a CJTA új *Szervezeti és Működési Szabályzata*, melyben pontosan meghatároztuk további intézményi működésünk alapelveit. Az intézmény jószerével, minimális módosításokat eszközölve a 2014-es igazgatóváltáskor, majdnem ugyanezen elvek alapján működik mindmáig.

Az első, meghatározó feladata az új működési elvekben a CJTA-nak a 6. évfolyamos teológusképzés biztosítása lett volna. Ez a folyamat elindult már 2003-ben (tehát amikor a CJTA még lelkészképző intézmény volt), de már ott sem tudtuk érvényesíteni azon elképzeléseinket, amelyek a képzés bebiztosításához szükségeltettek. Két év próbálkozás után rá kellett jönnünk, hogy ebben a feladatban nem fogunk tudni megfelelni semmilyen értelemben. Miután két év hiábavaló igyekezet után sem láttuk ennek a képzésnek a megvalósulási lehetőségeit, a hatodéves teológusképzést kivettük a CJTA feladatai közül.²³

A CJTA ezt követően, amennyire a rendelkezésére álló anyagiak megengedték, a 2004-től kezdődő években leginkább arra fókuszált, hogy segítse a teológusképzést, kiemelten a Selye János Egyetem Református Teológiai Karán. Ezt úgy tudta megtenni, hogy kiemelten figyelt a pályázati források előteremtésére, amelyek elnyerése révén tudta egyrészt fedezni működési kiadásait, másrészt pedig meg tudta jelentetni azokat a könyveket, amelyek ebben az időszakban kezdtek el a CJTA égisze alatt megjelenni. Ebben az időszakban lett a könyvkiadás az egyik meghatározó tevékenységi területe az intézménynek, s erre az időszakra datálható a *Teológiai Fórum* szaklapunknak az elindítása is (2007-től jelenik meg, kezdetben évente egy, majd 2013-tól évente két lapszámmal). A teológiai könyvek kiadása kapcsán megjegyzendő, hogy a CJTA 1994-től napjainkig több mint 40 könyvet adott ki.

²³ Holott a Kárpát-medencei református lelkészképzésben pont a komáromi teológia (teológiák: CJTA és SJE RTK) az, amelyet ez a kérdéskör leginkább érintett. A magyarországi és az erdélyi teológiákon hatéves a lelkészképzés, és sok esetben azért nem fogadják el a komáromi végzett teológust, és nem állítják más egyházkerületekben szolgálatba, mert épp a 6. évfolyamot nem végezte el, és így az ezért a plusz évért megszerezhető 60 kreditje is hiányzik. Az elmúlt közel húsz évben nagyon sok olyan esetünk volt, ahol ennek negatív hatásai kedvezőtlenül érintettek végzett teológushallgatókat.

Egyéb intézményi tevékenységeink kapcsán elmondhatjuk, hogy 2004-től napjainkig igyekeztünk segítők lenni azon tevékenységeknek is, melyek a konferenciák szervezésével és megvalósításával volt vagy van összefüggésben. Ezen konferenciák kapcsán a CJTA általában közreműködő partner volt vagy a Szlovákiai Református Keresztény Egyház vagy a Selye János Egyetem Református Teológiai Kar konferenciáinak megszervezésében, de több alkalommal voltunk olyan konferencia társszervezői is, melyet a SJE RTK és/vagy a SzRKE eleve több intézmény bevonásával szervezett. El kell mondanom azt is, hogy ez a tevékenységünk is általában az anyagiak biztosításának függvényében valósult meg. A konferenciaszervezésekbe általában mindig csak már meglévő pályázati források igénybevételével kapcsolódtunk be. Az elmúlt közel 20 év alatt a CJTA mint tudományos konferenciák társszervezője több mint 30 konferenciát szervezett meg.

A CJTA ma is működik – s ez már egy hálaadásra érdemes ténye a manak. Az intézmény története nagyon változatos volt kezdettől fogva, de valamiért tetszett az Istennek ez intézményünk mindmáig való megtartatása. Hathatós eszköz volt, és megítélésem szerint ma is az az egyházunk szolgálatában egy olyan intézmény, melyre méltán lehet büszke egyházunk, s benne mi magunk is.

Több mint három évtized történései, ezen időszak minden öröme és bánata, magasságai és mélységei adják meg a jelenben ennek az intézetnek a létjogosultságát. Ezt az intézményt egyházunk tudományosan legelismertebb emberei álmodták meg, szervezték és működtették. Sokuknak, sokunknak ez több mint egy intézmény – inkább egy otthon. Egy szellemi otthon, amelyből sokan elindultunk egykor a lelkesítő pályára, de ahova sokan ma is vissza tudunk térni. A CJTA – ahogyan rövidítve, „becézgetve” hívjuk – ma is azt adja, amit egykor: az Isten felséges dolgairól való beszédhez a tudományos háttérrel. Ma már ezt másként teszi, mint egykor, de ami nagyon jó, hogy ma is teszi. S reméljük, ez így marad majd még sokáig.

Felhasznált irodalom:

- CSÉMY Tamás (2003): *Doctor Universalis /Emlékkönyv Csémy Lajos 80. születésnapja alkalmából.* Budapest – Prága, magánkiadás.
- ERDÉLYI Géza (2019): Egyházunk helyzete és működése 1968-tól 1990-ig, In: Erdélyi Géza: *A megtisztulás és megújulás útján.* Rimaszombat, Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Kulturális és Közművelődési Központja. 64–69.
- LÉVAI Attila (2018): A Calvin János Teológiai Akadémiától a Selye János Egyetem Református Teológiai Karáig – avagy a komáromi református lelkészképzés egy évtizede 1994–2004, In: Németh Mária Magdolna – Lévai Attila – Szabó Péter (szerk.): *A magyarság megtartó ereje a Kárpát-medencében.* Győr, Palatia Nyomda és Kiadó. 13–17.
- (2020): A szlovákiai magyar református iskolarendszer a rendszerváltozástól napjainkig, In: *A magyarság megtartó ereje 4.: Nemzeti identitás – magyar iskolarendszer a Kárpát-medencében 1920–2020.* Győr, Palatia Nyomda és Kiadó. 43–58.
- (2022): Teológiai képzés a 20. század második felében a Felvidéken – avagy, református teológusaink a prágai teológián az ötvenes években, In: *Hagyomány, identitás, történelem 2021.* Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem. 381–395.
- LÉVAI Attila – PETHEŐ Attila (2023a): Egyházi közoktatás a rendszerváltástól napjainkig, In: Somogyi Alfréd (fel. szerk.): *Száz év – a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története az önállósulástól napjainkig.* Rimaszombat, Kulturális és Közművelődési Központ. 201–207.
- (2023b): Református teológusképzés Felvidéken, In: Somogyi Alfréd (fel. szerk.): *Száz év – a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története az önállósulástól napjainkig.* Rimaszombat, Kulturális és Közművelődési Központ. 194–200.
- MOLNÁR János (2013): Magyar református teológusaink a prágai teológián: A „prágai teológia”, In: Lévai Attila (szerk.): *Egyház és történelem: Tanulmányok az egyház életéről és történelméről.* Szentendre, Tillinger Péter műhelye. 213–227.

Kéziratok:

- BUZA Zsolt (2013): *A (Cseh)szlovákiai Református Keresztyén Egyház története 1945 és 1989 között.* (disszertációs munka – Komárom).
- CSÉMY Lajos (2021): *A prágai teológusképzésünk története.* Prága.

Internetes források:

<https://uj szo.com/regio/felfuggesztik-a-czegledi-peter-reformatus-gimnazium-mukodeset>.

<https://felvidek.ma/2021/09/rozsnyon-is-megepult-egy-olyan-egység-amire-van-mit-alapozni/>.

Iskolák weboldalai:

Alistál: <http://www.rzsdstal.edu.sk/iskola.html>.

Martos: <http://reformata.sk/mutat/110/>.

Érsekkéty: <http://zsket.edu.sk/elerhetoseg.html>.

Rimaszombat: <https://tmrg.edupage.org/>.

Rozsnyó: <http://www.rczsrv.edu.sk>.

Rimaszombat: <https://tmrg.edupage.org/>.

*FEHÉR Ágota*¹

S. Szabó József (1862–1944) pedagógusi munkássága: a „szeretet igéjével”² való nevelés példája

Abstract: The Work of József S. Szabó (1862–1944) as a Teacher: An Example of Education with the “Biblical Word of Love”

The spirit of the Reformed College of Debrecen has been a defining value for centuries, and it still is today, helping students to grow up and develop their best abilities. Its effectiveness is determined by dedicated teachers, who support the students with both their knowledge and personality, while their activities also provide inspiration that should be followed as an example for future educators. The teaching work of József S. Szabó, the religion teacher and Director of the Debrecen Reformed College High School between 1922 and 1929, carries rich values with the spiritual growth of both the institution and its students. The purpose of this study is to examine the life path that served as the source of this exceptional pedagogical effect and through it to support the lessons of the roots

¹ Egyetemi tanársegéd, Károli Gáspár Református Egyetem, Pedagógiai Kar, Nagykőrös; e-mail: feher.agota@kre.hu.

² NÉMETH Tamás (2013): A vallástanítás története, In: Győri L. János (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2012). Iskolatörténeti tanulmányok*. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület. 318.



of the spirit. In the background of the processing, in addition to the relevant literature, high school bulletins and parish minutes were also used as a basis.

Keywords: József S. Szabó, Reformed College of Debrecen, religion teacher, youth church, enrichment of faith and knowledge

A Debreceni Református Kollégium szellemisége évszázadokon át meghatározó értéket jelentett, s jelent ma is, segítve diákok felnövekedésének útján legjobb képességeik kibontakoztatását. Eredményességét jelentősen meghatározzák elkötelezett pedagógusok, akik tudásukkal és személyiségükkel egyaránt biztos támaszt nyújtanak a diákok számára, mindeközben pedig olyan gyökereket is jelent tevékenységük, amely példaként követendő a jövő nevelői számára.

A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának vallásstanára, 1922 és 1929 között pedig egyúttal igazgatója, S. Szabó József pedagógusi munkássága igazán gazdag értékeket hordoz mind az intézmény, mind tanítványai lélekben való gyarapításával. Többek között a következő jellemzések kísérik tevékenységeit, gondos megnyilvánulásait:

„diákjai lelkét értő és gondozó lelkipásztor”;³

„személye lelkes és lelkesítő, mindenkiért tenni vágyó, mindenkiben valami értéket meglátó pedagógus és tudós lelkipásztor egyéniség”;⁴

„a diákság körében hamar népszerűséget szerzett imponáló tájékozottságával, hihetetlen teherbírásával (...) valamint szeretetteljes figyelmességével”;⁵

„Mi, akik hosszabb időn át közelében voltunk, éreztük fennkölt egyénisége kisugárzását. Mellette mindig jól éreztük magunkat, s oldaláról eltávozva mindig jobbaknak éreztük magunkat (...) a szeretet igéjével teremtett rendet.”⁶

³ I. m. 679.

⁴ KARÁCSONY Sándor (1943): *A magyarok Istene*. Budapest. 46–56.

⁵ NÉMETH (2013), 682.

⁶ I. m. 318.

Jelen tanulmány célja ennek a kivételes pedagógusi hatásnak forrásaként szolgáló életút megvizsgálása s általa a lelkület gyökerei tanulságainak megtámogatása. A feldolgozás háttérében a vonatkozó szakirodalmakon túl gimnáziumi értesítők, valamint egyházkerületi jegyzőkönyv is alapul szolgáltak.

A kutatást a Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Karának *Hitéleti képzések és a tehetséggondozás fejlesztése* című pályázata támogatja.

Az életút gyökerei és szellemiségének pillérei

S. Szabó József Gömör vármegyében, Serkén született, majd helybeli, később rimaszombati tanulmányai után a Sárospataki Református Főgimnáziumban tett érettségi vizsgát 1882-ben. A pataki gyökerek és szellemiség gazdagította pályája alapjainak lerakását is, amelynek első lépései teológiai tanulmányaival indultak, szintén Sárospatakon.⁷

Szorgalma, lelkessége mindvégig kísérte tevékenységeit és inspirációt nyújthatott társai számára is. Már teológus korában megmutatkozott tehetsége a magyar irodalom irányában is, alkotásaival több pályadíjat nyert. Irodalmi érdeklődése és elmélyülése nyomán, valamint szervezői tevékenysége révén a magyar irodalmi önképzőköri társulat elnökévé vált az akadémiai ifjúság bizalmát élvezve. Alkotókészsége megmutatkozott irodalmi művein túl is, hiszen elköteleződése magával ragadó volt, és másokért is tenni akaró elhívással társult személyében. Így vált többek között 1884-től a *Sárospataki Ifjúsági Közlöny* szerkesztőjévé, valamint az 1885/1886. tanévben az „ifjúsági könyvtár őrévé”. Később a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság választmányának tagja lett. Küldetési tovább erősítették és mélyítették elkötelezettségét az irodalom, a művelődés szeretete irányában, egyúttal pedig mindezek továbbadásában társai, a közösség felé. Mindvégig megmutatkozott szervezőkészsége, rátermettsége, valamint a Biblia üzeneteiben s a hit erejében való támaszra találása.

⁷ S. Szabó József életútjának feldolgozásához kapcsolódó forrásaim: GYŐRI L. János (szerk.) (2013): *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2012). Iskolatörténeti tanulmányok*. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület; BARCZA József (szerk.) (1988): *A Debreceni Református Kollégium története*. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. <https://core.ac.uk/download/pdf/35139652.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. február 28.).

Lelkészképesítő vizsgát tesz, segédlelkészi hivatásán túl pedig házitanító, majd az 1887/1888. tanévben a rimaszombati Egyesült Protestáns Főgimnázium helyettes tanárának hívja. Tevékenységeit mindvégig kísérte társainak bizalma, egyúttal nevelőként is meghatározta eredményességét, hivatásának értékét. A pedagógusi pálya felé való irányulása a Budapesti Tudományegyetem elvégzésével válhatott még teljesebbé, az 1889/1890. tanévtől pedig a karcagi református gimnázium rendes tanára, majd igazgatóhelyettese lett.

Munkássága tehát két fő pillérré támaszkodik, amelyek összhangja kíséri hivatásának kibontakoztatásában. Lelkipásztorként a Gömői Egyházmegye jegyzője, amely feladatkörében ugyancsak megmutatkozik a lelki támogatás mellett is szervezői tevékenysége, a kultúra támogatása, az emberek segítése a művelődésben, tudásuk gyarapításában: népkönyvtárat létesít.

Emellett pedagógusként intézményében is folyamatos további szervező tevékenysége: dalegyletet, irodalmi estélyeket szervez, összességében nagy gondot fordít az ünnepségekre (pl. március 15., nyilvános tanévzáró). Precizitása, lelkes tenni akarása és szervezőkészsége megmutatkozik abban is, hogy a tanári kar jegyzője, valamint 1897-től a Tiszántúli Református Tanáregyesület jegyzője, illetve az Országos Református Tanáregyesület megalakításában és szervezésében részt vesz: főjegyzője, majd társelnöke. Mindeközben intézményében a szegény tanulók könyvtárának kezelője, hiszen lényegesnek tartja a tanulás támogatását, a tudás értékét, ezáltal is a gyermekek legjobb képességeinek kibontakoztatását. Tevékenységeinek további meggazdagítását jelenti Debrecen városával való sokrétű kapcsolódása: a debreceni református egyházközség presbitere, a debreceni kulturális élet támogatója, a Jótékony Nőegylet titkára, ünnepségeket szervez, szakértőként felügyel árvaházi iskolát.

S. Szabó József munkásságának alapjai a Debreceni Református Kollégiumban

S. Szabó József kivételes pedagógusi személyiségét és hivatását nemcsak a diákjai felé átadandó minél gazdagabb ismeretrendszer vezérelte, hanem eközben saját maga is folyamatosan képezte magát, pl. külföldi tanulmányutakon vett részt, ezáltal is

gyarapítva tudományos kutatási eredményeit, mélyítve kutatási témájának, a reformáció szellemiségének megértését. Szakértelme és lelkülete mindvégig elismertté tette tanítványai és kollégái körében is: 1894-ben a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában a klasszika-filológiai tanszék rendes tanáraként latint és görögöt tanít, majd az intézmény vallástanára, később pedig igazgatója lesz.

Székfoglaló értekezése hűen kifejezi szemléletét, ezért *Az ó-klasszikus költészet nevelő hatása*⁸ címmel megosztott nevelői iránymutatóiból főbb csomópontokat kiemelünk.

Az iskola nevelői szerepéhez kapcsolódóan kiemeli a kitartás, az elköteleződés szerepét, valamint megmutatkozik az emberségről alkotott gondolata, élettapasztalata is: „Embert képezni a szó legigazibb és legnemesebb értelmében; vallásos, jellemes embert, azzal az önzetlen érzéssel, azzal a fekölt gondolkozással, mely – az írás szavai szerint – nemcsak a maga hasznát, hanem másét is nézi; – embert, a ki ezer küzdelmek, millió érdekek keresztüztében soha meg nem tántorodik s lelkének egyensúlyát el nem veszíti, ily embert képezni nem pusztá ténybeli ismeretekkel, hanem az ismeretekből elvonható tartalmas, magasztos eszmékkal lehet. – Mi más pedig a középiskola feladata, mint a becsületes emberré nevelés! ... igaz emberség, stréberség, szélhámosság nélkül.”

Az emberré nevelés teljesebbé tételéhez az irodalom lélekben nemesítő szerepét is jelentősnek tartja. Saját alkotói útjára is építkező tanulságként erősíti meg: „A gyermek emberré nevelésének századok óta leghathatósabb eszköze: a költészet örökszép termékei. ... üresebb szívet és lelket annál még képzelni sem lehet, melyből kihalt az irodalom iránti meleg érdeklődés.”

A gyermekek lelki támogatása kiemelt a nevelés teljesebbé tételéhez, a gyermeki személyiségre hangolt érzékeny figyelem pedig segítséget nyújt az ő megértésében is: „A humanistikai iskolázás már épen az irodalmi tanulmányon alapszik és ... a leglelkesebben karolta fel a költészetet. Volt rá oka. Főként két jogczimen vette méltó pártfogásába. Egyik a költészetnek soknemű becsét illeti, másik a gyermeki lélek mély megfigyelésére vonatkozik.... A gyermek világa különösen a képzelet és az érzés világa. Oly táplálékot kell tehát neki nyújtani, mely e világból való.”

A múlt értékeire, kiemelten a klasszikus műveltségre való támaszkodás ugyancsak elengedhetetlen a gyermekek pedagógusai számára, mindez pedig magasabb szintű

⁸ *Gimnáziumi Értesítő* (1895/1896), 3–32.

értékekkel is gazdagítja mindannyiukat: „Óhajtandó, hogy legyen a költői művek tanítása önczél. Emelkedjék föl általok a gyermek-ifjú lelke ama magasabb és tisztább régiókba, a hol érzelmeit megkristályosodni, lelkét nemesülni érzi; életét és az egész nagy világot az idealismus tündöklő zománczával látja bearanyozva. A klasszikus költészet a leghálásabb eszköz, melyre valaha tanítómester szemét vetette.”⁹

S. Szabó József székfoglaló gondolataiban kifejeződik tehát mindaz a szellemiség, amely a Debreceni Református Kollégium értékét és eredményességét is meghatározóvá tette: az ismeretek átadásán túl a lélekben való gyarapodás mellett köteleződik el; továbbá megerősíti a kitartásnak, az elmélyülésnek a szerepét, egyúttal pedig olyan gazdagító forrást lát a költészet világában, amely a személyiségnek nemesebbé, erkölcsiben is értékesebbé váló fejlődési lehetőségét ragadja meg.

1901-től S. Szabó József a Vallástani Tanszék vezetője lesz, amely feladatkörére az egyházkerületi jegyzőkönyv tanúsága szerint a következő indoklással kerülhetett: „tekintettel kitűnő papi képezésére, gyakorlati tapasztalataira, egyházi és vallási irodalom és költészet terén szerzett érdemeire, általánosan ismeretes egyházas jellemére és érzületére”.¹⁰

Tevékenységeiben mindvégig jelentős szerepet töltött be az Ige szavának közvetítése, szervező-szerkesztő munkájának is köszönhetően pedig mindez egy prédikációgyűjtemény szerkesztésében is megmutatkozott: 1902 és 1917 között a *Debreczeni Lelkészi Tár* szerkesztője. A gyűjtemény tartalma többek között: bibliamagyarázatok, egyházi és szertartási beszédek, lelkigondozás körébe tartozó dolgozatok, imádságok, alkalmi beszédek.

S. Szabó József prédikációinak témája is hűen kifejezi életútját, tapasztalatainak és szemléletének irányvonalait a Biblia üzeneteivel, a diákok lelki világára való hangolódással. Néhány példa ezek közül:

Az evangéliumi szabadság – Reformáció emléknapján (VI. évf., 1908, „alkalmi beszédek”)

Szabadság és szeretet – Reformáció emlékűnnepén (IX. évf., 1911, „alkalmi beszédek”)

A hívő Péter (VII. évf., 1909, „Bibliamagyarázatok”)

Kálvin liturgiája (VII. évf., 1909, „dolgozatok a liturgia köréből”)

⁹ A székfoglaló beszéd idézett gondolatainak forrása: Uo.

¹⁰ *Egyházkerületi jegyzőkönyv* (1901), 72.

Kösziklák	(I. évf., 1902 „ünnepi beszédek”)
Tanuló fölött	(V. évf., 1907, „halotti beszédek”)
A keresztyén ifjak útja	(IX. évf., 1911, „beszédek ifjúsági istentiszteletekre”)
Munkára fel!	(X. évf., 1913, „beszédek ifjúsági istentiszteletekre”)
Az ifjúság álmai	(XI. évf., 1913, „beszédek ifjúsági istentiszteletekre”)
Szeretet és boldogság	(XII. évf., 1914, „esketési beszédek”)

S. Szabó József munkássága a magyar református prédikációs gyakorlathoz kapcsolódóan is értékes meggazdagítást jelentett, elemzései egyaránt építettek a múlt pilléreire és a fejlődés lehetőségét is magukban hordozták.¹¹

„Alapvetően régi vágású tanár volt, erős klasszikus műveltséggel, történelmi érdeklődéssel (írásai közül egyház- és kollégiumtörténeti művei a legmaradandóbbak), ugyanakkor biblikus alapokon álló személyes kegyességet képviselt és sugárzott tovább, ami újszerű jelenség volt a század eleji Debreceni Kollégiumban. S végül mindehhez erőteljes és egészséges nemzeti elkötelezettség társult. Az új tanárok kiválasztásánál fontosnak tartotta, hogy azok szakmailag kiválóak, nemzeti és keresztyén szempontból elkötelezettek legyenek.”¹²

A Debreceni Református Kollégium lelki életének szervezése – S. Szabó József vallástanári munkássága

S. Szabó József tevékenységei nyomán „a 20. század első évtizedeiben megpezdült a debreceni ifjúság hitélete”.¹³ Lelkipásztori és pedagógusi hivatása szerves egységként nyújtott példát a diákjai számára életük és tanulmányaik irányában kitartó, elmélyült

¹¹ Vö. SZETEY Szabolcs (2016): *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó.

¹² GYÖRI L. János (2013): A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának története (1850–1952), In: Györi L. János (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2012). Iskolatörténeti tanulmányok*. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület. 87.

¹³ I. m. 66.

elköteleződésben, értékekkel való gyarapításában, egyúttal pedig közösségük lélekben való gazdagításában. „Őt a diák egyénisége, érdeklődési köre, lelkiállapota is érdekelte. Példájával tanított, vonzott és nevelt.”¹⁴

Az 1901/1902. tanévtől vallásos gyakorlatokat vezetett be a katolikus lelki gyakorlatok mintájára az ünnepek előtti ráhangolódás elmélyítése céljából. Olyan alkalmakat szervezett tehát, amelyekben az összetartozás megélésén keresztül, lelki közösségben lehetett felkészülni az ünnepekre. „A keresztyén egyház(ak)ban a keresztyén ünnepekkel mint identitásuk sajátjával való elmélyült foglalkozás eredményezheti csak azt, hogy a »világ« elé erős hitvallással álljanak, álljunk ki.”¹⁵ Mindennek nagy fontossága van mind a közösség, mind annak tagjai számára: az ünnep megélését elmélyültebbé teszi, s azt követően is segítséget nyújt abban, hogy az ünnepek jelentése tovább gazdagítsa az emberi kapcsolatokat és az egyén útját egyaránt. A Debreceni Református Kollégium mindemellett példát mutat számunkra abban is, hogy mindennek közvetlen hatása a diákok tanulmányi eredményességében ugyancsak megmutatkozik.

„Minden ünnep és annak tartalma lényegesen több időt kér és kíván a gyülekezettől, lelkipásztortól, szolgálattevőktől, hogy az adott pillanatban, minősített módon emlékezzünk hitünk szent titkaira. ... az ünnep mindig jelen idejű.”¹⁶ A felkészülés, a ráhangolódás szerepe tehát kiemelt, a személyes elmélyülést pedig S. Szabó József azzal is megsegítette, hogy a diákokat kisebb csoportokra osztotta. A bensőségebb légkör, az összetartozás élménye az ünnepek fő üzenetének megtapasztalásához is elvezet: „nem az emberről, hanem elsősorban és mindennek előtt Istenről szól”¹⁷ ... „Mivel az ünnep lényege Isten emlékezte, emlékezzünk Istenre.”¹⁸

S. Szabó József vallásstanári tevékenységeinek részeként kiemelten fontosnak tartotta a kisebb életkorú diákok megszólítását, számukra a Biblia szavainak közvetítését, s ezért az első négy évfolyam számára gyermek-istentiszteleteket vezetett be, amelyeknek

¹⁴ NÉMETH (2013), 686.

¹⁵ PAP Ferenc (2016): *Az egyházi év*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó. 17.

¹⁶ I. m. 224.

¹⁷ I. m. 86.

¹⁸ I. m. 169.

célja „nem az oktatás, hanem a hitre vezetés”.¹⁹ Az elhangzott igehirdetések írásban is megjelentek füzet sorozatként *A szeretetről* címmel, mellyel a kisebb létszámú, bensőséges csoportokban meghallgatott gondolatoknak egyfajta személyes további elmélyülésre lehetőséget adó, belső megérintődést megtapasztaló élményét is megsegítette.

S. Szabó József vallástanárként mint „atyai nevelőmester”²⁰ munkálkodott. Egyik tanítványa, Karácsony Sándor, a következőképpen fogalmazza meg az óráin tőle kapott, egyúttal minden tantárgyat átölelő üzenetet:

„Az emberi lélek világa, a történelem, a kultúra, a nemzet ... hogy élünk, szenvedünk, akarunk, szeretjük egymást, minden, minden, de még maga a földrajz, természetrajz és számtan is: értelmetlen és érthetetlen volna – Isten teremtő és gondviselő atyai kegyelme nélkül.”²¹

„... nem tudok elképzelni emberektől elrontott ügyeket, úgy tönkretéve, hogy Isten jóra ne fordíthatná. ... Nem lehet el nem hinned hittanórán és azonkívül a mindennapi életben azt, ami a Bibliában van. Például, hogy nem szabad felépíteni Babel tornyát. Nem lehet, mert ha nem hiszed el, és hozzáfogsz az építéshez, vagy előbb, vagy később, abba kell hagynod az építését. ... minden bibliai történet, egyháztörténelmi adat, hit és erkölcsstani tétel, apologetikus vita és bizonyosságtevés mélyén lásd meg Isten atyai szeretetének és kegyelmének hozzáadhajlását.”²²

„Hogyan lehet jól tanítani? Úgy, hogy Istennek atyai szeretetét minden órán megérezze az összes diák. Karácsony Sándor így tanulta, mert neki így tanította a vallástanára.”²³

¹⁹ *Gimnáziumi Értesítő* (1898/1899), 59.

²⁰ NÉMETH (2013), 686.

²¹ KARÁCSONY Sándor (1931): *Leckék a leckéről*. Budapest. 87.

²² KARÁCSONY Sándor (1943): *A magyarok Istene*. Budapest. 76–79.

²³ NÉMETH (2013), 687.

S. Szabó József a hitbéli bevonódás fontosságát és egyúttal közösségteremtő szerepét is megerősítette munkásságában: megalapította az Ifjúsági Gyülekezetet (1902),²⁴ melynek célja, hogy „tagjaiban növelje és erősítse a hitet, erkölcsi érzést és református egyházunkhoz való szilárd ragaszkodást, valamint a tanulótagi összetartást és szeretetet.”²⁵

A közösség önszervező, amely által a diákokban segítséget nyújtott a felelősségérzet, az elköteleződés megalapozásában. Célja ezáltal „a református tanulók egyházas jellemének és érzületének ápolása az önképzés és öntevékenység által”.²⁶ Tanári felügyelet alatt, ám a diákok körében kialakított feladat- és tevékenységkörök mentén zajlottak tevékenységeik.

Az alkalmak rendjét tekintve „a gyülekezet szerény körben kezdte meg működését. Vasárnap délelőttöként gyűlt össze istentiszteletre, mely éneklésből, imádkozásból, bibliaolvasásból, esetleg bibliamagyarázástól, eredeti vallásos művek felolvasásából és vallásos költemények szavalásából állt”.²⁷ Kifejeződött tehát az egymás gondolataihoz való kapcsolódás lehetősége, a feldolgozott témákhoz mindenki megoszthatta saját tudását, elgondolását. Időnként előadókat is hívtak, akiknek témáihoz kapcsolódóan kérdezni lehetett, mindez pedig további elmélyülési, s ezzel személyes fejlődési lehetőséget is nyújtott. A közös igéértelmezés, témafeldolgozás tekinthető tehát egy gondolatrendszer közös mélyítésének, a feldolgozási mélységek közös gyarapításának; a minden tag számára megfogalmazódó további kérdéseik egymást is inspirálhatták.

„A gyülekezet összejövetelén mindenki mintegy vezéreszmeként hangoztatta, hogy tagjainak dolgaiban egyedül Jézus legyen a példaképe, az ő tanítása szerint igyekezzenek fejleszteni az Istenben való hitet. Közben elmélkedtek az istentisztelet helyes módjáról, éneklésről, imádkozásról.”²⁸ Az alkalmak célja tehát: „egymás hite által

²⁴ Az Ifjúsági Gyülekezet tevékenységeiről vö.: FEHÉR Ágota (2022): A Debreceni Református Kollégium Ifjúsági Gyülekezetének szerepe az intézmény tehetséggondozó tevékenységeiben, In: Koncz István – Szova Ilona (szerk.): *Társadalmi problémaérzékelés – Szakmai megoldáskeresés. Professzorok az európai Magyarországról. Húsz éve az európai Magyarország tudományos megújulása és a fiatal kutatók szolgálatában. A PEME XXIV. PhD-konferenciájának előadásai.* Budapest. 140–146. <https://peme.hu/wp-content/uploads/2022/12/PEME-XXIV.-PhD-Konferencia-elektronikus-konyv.pdf>.

²⁵ *Gimnáziumi Értesítő* (1922/1923), 14.

²⁶ *Gimnáziumi Értesítő* (1918/1920), 82.

²⁷ *Gimnáziumi Értesítő* (1903/1904), 95.

²⁸ *Gimnáziumi Értesítő* (1903/1904), 96.

épüljenek”,²⁹ miközben „a nagyobb diákok úgy tudták vezetni a kisebbeket, hogy egyszerre tették fontossá számukra a hitbeli és a tudásbeli előrelépést”.³⁰ „A diákság legkiválóbbjai, akik a többiekre hatást gyakoroltak, hitben és erkölcsben példát tudtak mutatni ... lelkiisége és a szeretet pozitív hatással volt a többi diákra is.”³¹

Az Ifjúsági Gyülekezethez egyre többen kapcsolódtak, tisztelet és megbecsülést vette körül tagjait, s egyúttal a közösség működése nyomán az egymásra hangolódó figyelem által fegyelmezési gondok csökkenését is megsegítette az intézményben. S. Szabó József tehát olyan összetartást és egyúttal megtartó erőt alapozott meg az Ifjúsági Gyülekezet által az intézményben, amelynek szerepe volt abban, hogy „minél több fiatalt hitre vezessen, és a hitre jutottakat hitben vezesse”,³² ezzel pedig a diákok tanulmányi előmenetele szempontjából is értékes támaszt nyújtott.

Az összetartó erő további értékét jelentette, hogy S. Szabó József szervezése nyomán olyan segítő tevékenységek is kibontakoztak, amelyekkel a nehezebb helyzetben lévő személyek, közösségek is közvetlen támogató kezet kaphattak: templomépítések és jótékony célú egyesületek támogatása is megvalósult, valamint alapítvány létrehozása a reformáció 400 éves évfordulóján a szegényebb diákok támogatására: „iskolánk szegénysorsú, jó előmenetelű és valláserkölcsileg kifogástalan növendékeit kisebb-nagyobb segélyben részesítse”.³³ Mindezzel tehát az intézmény tehetséggondozó szellemisége valóban a diákok legjobb képességeire tudott építeni, így pedig igen sokan ebbe az erőforrásba kapaszkodva el is érhatték valóban értékes eredményeiket.

Egy végzős diák így búcsúzott az Ifjúsági Gyülekezettől: „Ez a nap kell, hogy örök hálát ébresszen bennünk Isten iránt, ki Szent Lelke erejével tömörített bennünket ez Ifjúsági Gyülekezetbe, mely a vallás és hazaszeretet szent érzéseit csepegtette szívünkbe... S ti, kedves ifjabb barátaink, ha szerettetek bennünket, kérünk, igyekezzetek különbek lenni nálunk, mert ezzel nemcsak az alma maternek, nemcsak tanárainknak, nemcsak nekünk okoztok örömet, hanem hazátokat, Nagy-Magyarországot szolgáljátok.”³⁴

²⁹ NÉMETH (2013), 320.

³⁰ I. m. 326.

³¹ I. m. 320–321.

³² I. m. 683.

³³ *Gimnáziumi Értesítő* (1918/1920), 82.

³⁴ *Gimnáziumi Értesítő* (1928/1929), 59.

S. Szabó József pedagógusi szerepe és további kötődése a Debreceni Református Kollégium szellemiségéhez

S. Szabó József munkásságát mindvégig kísérte az átadott tudás minél sokrétűbbé tétele is. Ennek hű segítői a könyvek, mindezért nagy gondossággal kísérte figyelemmel a könyvtár állományát, törekedve annak folyamatos gyarapítására. Könyvadományok gyűjtése, országos ifjúsági kiadványok rendelése rendszeres volt az intézményben; példa járatott vallásos néplapokra: *Ébresztő, Igazmondó, Kis Tükör, Téli Újság*.³⁵ A szegény tanulók kölcsönözhatték is a köteteket, kiadványokat, ezzel is segítséget kapva ismereteiknek, a világra való rálátásuknak folyamatos fejlesztéséhez, gyarapításához.

Mindezen túl S. Szabó József nagy gondossággal munkálkodott tankönyvek átdolgozásán is: 5. majd 6. osztályosok egyháztörténet-tankönyvét készítette, 8. osztályosok tankönyvét konfirmációra előkészítő résszel látta el. A vallástanításról és annak módszertanáról írt tanulmányának sikere alapján az 1912-ben létesített vallástanárképesítő bizottság előadója és jegyzője lesz. A bizottság munkáját módszertani rend meghatározásával segíti, ezzel is támogatva a szakterület fejlődését, az elvárt ismeret- és készségrendszer tudatosítását, gyarapítását.

Mindezekon túl olyan diákközösség szerveződését is támogatta, amely a Kollégiumban végzetek közös gyökereire építkezve, kapcsolódásukat lehetővé téve további erőforrásokat is jelentett az intézmény számára: a Debreceni Református Kollégium Diákszövetségének megalakítását szorgalmazta, „szeretetre és egységre intette hallgatóságát”.³⁶ Kiemelendő, hogy mindez a trianoni békeszerződés aláírását követő években még jelentősebb támaszul szolgált, egyúttal erősítve a kapcsolatot más országos keresztyén diákszervezetekkel is.

Nyugdíjasként Cegléden élt. A gyülekezet aktív tagja, annak történetét feldolgozza, külön kitérve a ceglédi egyház lelkipásztoraira, a ceglédi református iskola történetére. 1942-ben széleskörű értékkeremtő tevékenységei nyomán a Debreceni Egyetem teológia díszdoktora lett.

³⁵ BARCZA József (szerk.) (1988): *A Debreceni Református Kollégium története*. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.

<https://core.ac.uk/download/pdf/35139652.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. február 28.).

³⁶ NÉMETH (2013), 684.

A Debreceni Református Kollégiumtól való nyugdíjba lépésének idején történt búcsúztatása munkásságáról és személyisége értékeiről szép megemlékezést is magában hordoz:

„S. Szabó József főigazgató úrban olyan energia és következetes fegyelmezési készség nyilvánult meg, akiben a mi nagy, fokozottabb követelményekkel fellépő iskolánk is mindig biztosan megtalálta a maga emberét. ...

A tanári munka értékét, függetlenül minden, bárhonnan jövő elismeréstől vagy kárhozzátástól, az adja meg, hogy hány ember lelkét tudja a maga ideáljai szerint formálni, a lelkét mozgató eszményekkel telíteni. És az, hogy vajjon át tudja-e sugározni a reá bízott lelkekbe a hit erősségét, a krisztusi lelkületre való törekvés erényét, jó és balsorsban az Isten kezére való ráborulás áldott nyugalmát? Ha ez magamban sincs meg, ha ezt csak hivatalból tanítom, de mint character indelebilis, az én lelkemnek nem alkotó eleme, minden tanításom hiábavaló.

Nagytiszteletű és Méltóságos Főigazgató Úr! Minden hivalkodás nélkül, mint aki évek óta rendszeresen eljárak ifj. gyülekezetének összejöveteleire, istentiszteleire, ahol annyiszor éreztem, hogy uralkodni e világ felett nem tudomány, hanem hit, tanúságot tehetek, hogy itt a maga eszményei szerint alakította az ifjú lelkeket, és élete munkásságának legmaradandóbb emlékeit itt hagyja maga után, s az itt elvetett magvak teremnek legbővebben.”³⁷

S. Szabó József a következőképpen fogalmazott búcsúja során:

„Legmagasabbra fokozza pedig gazdagságomat az a boldogító valóság, hogy Magyarország egyik legrégebb, leghíresebb, legdicsőbb múltú tanintézetében ápolhattam a hitnek, tudománynak és hazaszeretnek megszentelt háromságát... Hogy mik voltak az én tanári pályám vezérlő csillagai, mik tanítási és nevelési elveim s eljárásom, mi volt nekem ez a kollégium, ahol életem javát leéltem, hűséggel és szeretettel átdolgoztam, arra most nem tudnék, de nem is óhajtok feleletet adni. Életem nyitott könyv, olvashat benne és belőle mindenki.

³⁷ *Gimnáziumi Értesítő* (1928/1929), 15–16.

Én csak azt érzem, hogy nagy kincsekkel, kötelességem hív teljesítésének tudatával, lelkiismeretem tisztaságával, hófehéren megőrzött eszményeimmel, a tudomány és műveltség iránti olthatatlan lelkesedéssel és ennek az egész nagy kollégiumnak szívemet elborító szeretetével kötöm ki életem hajóját a nyugalom révében.”³⁸

Összességében S. Szabó József pedagógusi munkássága mind a diákok egyéni képességeinek kibontakoztatásában, mind közösségük összetartó erejének támogatásában jelentős szerepet töltött be, közvetlen személyes példát is nyújtva. A kitartás, az elmélyülés értékét, s ezzel az ismeretrendszer gyarapodását megsegítve a tanulmányok és a fegyelmezettség vonatkozásában is egyaránt meghatározó segítségül szolgált, tudásban és hitben egyaránt gazdagítva a diákokat. „Hosszú évtizedek munkájának eredményeképpen az intézményben folyó nevelés végre olyaná lett, amilyennek régóta szerették volna látni: hitvalló életre vezető és abban nevelő, tanító intézménnyé.”³⁹

Felhasznált irodalom:

- BARCZA József (szerk.) (1988): *A Debreceni Református Kollégium története*. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.
<https://core.ac.uk/download/pdf/35139652.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. február 28.).
- FEHÉR Ágota (2022): A Debreceni Református Kollégium Ifjúsági Gyülekezetének szerepe az intézmény tehetséggondozó tevékenységeiben, In: Koncz István – Szova Ilona (szerk.): *Társadalmi problémaérzékenység – Szakmai megoldáskeresés. Professzorok az európai Magyarorszáért. Húsz éve az európai Magyarország tudományos megújulása és a fiatal kutatók szolgálatában. A PEME XXIV. PhD-konferenciájának előadásai*. Budapest. 140–146.
<https://peme.hu/wp-content/uploads/2022/12/PEME-XXIV.-PhD-Konferencia-elektronikus-konyv.pdf>.
- GYÓRI L. János (szerk.) (2013): *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2012). Iskolatörténeti tanulmányok*. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület.

³⁸ I. m. 17–18.

³⁹ NÉMETH (2013), 320–321.

KARÁCSONY Sándor (1931): *Leckék a leckéről*. Budapest.

(1943): *A magyarok Istene*. Budapest.

PAP Ferenc (2016): *Az egyházi év*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.

SZETÉY Szabolcs (2016): *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.

*FERENCZI Andrea*¹ – *TAKÁCS Szabolcs*² –
*KÖVI Zsuzsanna*³ – *MÉSZÁROS Veronika*⁴:

„Ahol a kincsed, ott lesz a szíved is.”
A materializmus konstruktumának vizsgálata,
valamint a *Materiális Értékek Skála*
magyar adaptációja

Abstract. “Where Your Treasure Is, There Will Your Heart Be.”
An Exploration of the Construct of Materialism and the Hungarian Adaptation
of the Material Values Scale

THEORETICAL BACKGROUND – There are several approaches to the concept of materialism, i.e. material values in philosophy, psychology, and theology. In this paper, we examine Richins and Dawson’s notion of materialism, which encompasses

¹ Dr. Ferenczi Andrea, egyetemi adjunktus (levelező szerző): Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Személyiség- és Egészségpszichológiai Tanszék. H-1037 Budapest, Bécsi u. 324. E-mail: ferenczi.andrea@kre.hu; telefon: +36 70 268-1191.

² Dr. Takács Szabolcs, egyetemi docens: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Általános Lélektani és Módszertani Tanszék.

³ Dr. Kövi Zsuzsanna, egyetemi docens, központvezető: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Pszichológiai Továbbképző Központ.

⁴ Dr. Mészáros Veronika, egyetemi adjunktus: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Általános Lélektani és Módszertani Tanszék.



the beliefs and attitudes that fundamentally determine an individual's consumer behaviour and the associated *Material Values Scale*.

GOALS – In this paper, we examine the Hungarian adaptation of the *Material Values Scale* and analyse its construct and convergent validity and reliability using classical and modern test theory.

METHODS – Our sample consisted of 1,326 respondents (male: 236 and female: 1,090; mean age: 37.00 years, SD = 12.38), who completed the *Material Values Scale*, the *Sense of Coherence Scale*, the *Perceived Peer Support Questionnaire*, the *Work–Family Conflict Questionnaire*, and answered a question on religiosity. The survey was an online interface.

RESULTS – Both factor analyses and an examination of the item response curves show that the validity of the reverse items of the questionnaire is questionable, as respondents have different attitudes towards these items. They form a separate factor in the factor structure. In addition, the items do not discriminate well between respondents at different scale levels, and there is a high propensity to agree with them (low difficulty parameter). Considering the results, the reverse items can be discarded, and the three subscales of the questionnaire as well as the total score of the material values can be interpreted without them ($\chi^2(115) = 368.45$, $p \leq 0.001$; RMSEA [90% CI] = 0.058 [0.052–0.065]; CFI = 0.908; TLI = 0.878; SRMR = 0.051). The reliability of the scales and the overall questionnaire is good (Global factor $\omega = 0.861$; Possession as success $\omega = 0.797$; Centrality of possession $\omega = 0.700$; Possession as a source of happiness $\omega = 0.777$). Convergent validity with the constructs tested is negligible (Kendall's $\tau = -0.272$ – 0.202 , $p \leq 0.01$). In addition, taking into account certain demographic factors, Possession as success ($F(3, 674) = 11.882$; $p \leq 0.001$; $\eta^2 = 0.051$) and Centrality of possession ($F(3, 674) = 10.148$; $p \leq 0.001$; $\eta^2 = 0.041$) differentiate well across generations. For younger people, the central element that defines success in life is possession. The Possession as a source of happiness dimension ($F(3, 586) = 7.881$; $p \leq 0.001$; $\eta^2 = 0.039$) differentiates religious people from less religious people.

CONCLUSIONS – A content analysis of the items of the *Material Values Scale* suggests that the reverse items may not fit the structure for several reasons. On the one hand, the wording of these items makes them more difficult to understand for the respondents. On the other hand, their content is more complex, and there is a tendency to compare with the outside world. Lastly, their content reflects post-material values that trigger socially desirable processes in the respondent

that encourage consent. An investigation of these findings from the point of view of the conception of materialism is strongly recommended for the future.

Keywords: factor structure, reverse items, confirmatory factor analysis, psychometric analysis, Material Values Scale

1. Bevezetés

Az általunk preferált értékek nemcsak fogyasztásunkra, illetve vásárlási szokásainkra vannak hatással, hanem mindennapi életvitelünket, döntéseinket is befolyásolják. Noha korokon és kultúrákon átívelő bölcséleti és tudományos irodalmak sora hangsúlyozza, hogy az anyagi javak, a tulajdon és a státusz köré épített élet erkölcsi és lelki elsivárosodáshoz, valamint az életminőség romlásához vezet, a globális kapitalizmus az egyén boldogságát, értékét és sikerességét materiális javakkal méri.⁵

Tudományáganként, sőt azokon belül is számos értékfogalom él egymás mellett. Rokeach számára az értékek olyan alapvető meggyőződések, amelyek az emberi élet végső céljaira (önmegvalósítás, üdvözülés, egyenlőség) vagy az életvitel szélesen értelmezett módjára (becsületesség, erkölcsösség, bátorság) vonatkozó választásokat, preferenciákat tükrözik.⁶ Kamarás megfogalmazásában: „Az értékek szervezik, tagolják múltunkat, jelenünket és jövőnket. Orientálnak, szabályozzák testi-lelki energiáink felhasználását, behatárolják és kifejezik társadalmi hovatartozásunkat, társadalmi énünket”.⁷

Hofmeister-Tóth szerint korunkban egyre inkább megfigyelhető a materiális értékek és ezzel együtt a fogyasztás szerepének felerősödése, ami nemcsak a közép-kelet-európai régióra, hanem hazánkra is érvényes.⁸ Az emberek többsége fontosabbnak tartja a materiális célokat, mint a posztmateriális értékek (szabadság, döntésekbe való bevonódás,

⁵ DITTMAR, Helga (2008): *Consumer Culture, Identity and Well-Being: The Search for the “Good Life” and the “Body Perfect”*. Hove (England), Psychology Press.

⁶ ROKEACH, Milton J. (1973): *The Nature of Human Values*. New York, Free Press.

⁷ KAMARÁS István (2010): Érték, értékelés és értékrend (szociológiai és szociálpszichológiai szempontból). http://www.metaelmelet.hu/pdfek/tanulmányok/ertek_ertekeles.pdf.

⁸ HOFMEISTER-TÓTH Ágnes (2016): Fogyasztói értékek, trendek és magatartás, In: *Vezetéstudomány*. 67. Marketingtudományi Különszám.

kreativitás, egység a természettel) megvalósulását. Pál kitér arra, hogy a mai fiatalok számára kiemelten fontos szerepet kapott a gazdagság, a pénz és a siker, továbbá, hogy adottságaikat, kvalitásaikat megmutatva elnyerjék mások tiszteletét.⁹

A materializmust általánosságban olyan értékként tételezik, amely anyagi természetű dolgok megszerzésére helyezi a hangsúlyt, azon meggyőződés alapján, hogy a pénz és a fogyasztási cikkek boldogsághoz vezetnek.¹⁰ Az anyagiasság gyakran szembeütnő fogyasztásban nyilvánul meg, amit korábban nemkívánatos értéknek tekintettek a társadalomban.¹¹ Richins és Dawson szerint a materialisták számára a tulajdon és annak megszerzése áll az életüket meghatározó személyes célok előterében, így ők az anyagi természetű dolgokat többre becsülik, mint az élet más lényeges aspektusait és feladatait.¹²

Csikszentmihályi és Rochberg-Halton instrumentális és terminális materializmusról beszél. Előbbi (instrumentális) esetében az anyagi javak az életcélok elérésében játszanak szerepet, utóbbiról (terminális) akkor beszélünk, amikor a fogyasztás célja pusztán a birtokolni kívánt dolgok felhalmozása.¹³

A bibliai próféták élesen elítélték azokat, akik materiális javak felhalmozására törekedtek. A bölcsességirodalom szemlélete azonban már eltér a gazdagság megítélésében. Dicséri a biztonságot, szorgalmat, tekintélyt, belátást, amelyek összefüggésben vannak a vagyonnal (Példabeszédek 10,15; 14,20; 10,4b; 24,3–4), elismeri az ura vagyonát gyarapító asszonyt (Példabeszédek 31,10–25). Ugyanakkor rámutat a gazdagság árnyoldalaira és kísértéseire is (Példabeszédek 28,11; Prédikátor 5,9–11; Zsoltárok 49,7; 52,9; Jób 21,7;

⁹ PÁL Eszter (2016): Értékkutatások – a fiatalok számára fontos értékek, In: Fehér András: *EMOK XXII. Országos konferencia 2016 Tanulmánykötet: Hitelesség és értékorientáció a marketingben.* 446–459.

¹⁰ FROH, Jeffrey J. – KASHDAN, Todd B. – YURKEWICZ, Chrales – FAN, Jinyan – ALLEN, Jennifer – GLOWACKI, Jessica (2010): The Benefits of Passion and Absorption In Activities: Engaged Living in Adolescents and Its Role in Psychological Well-Being, In: *The Journal of Positive Psychology.* 5. 4. 311–332.

¹¹ RINDFLEISCH, Aric – BURROUGHS, James E. – DENTON, Frank (1997): Family Structure, Materialism, and Compulsive Consumption, In: *Journal of Consumer Research.* 23. 312–325.

¹² RICHINS, Marsha L. – DAWSON, Scott (1992): A Consumer Values Orientation for Materialism and Its Measurement: Scale Development and Validation, In: *Journal of Consumer Research.* 19. 3. 303–316.

¹³ CSIKSZENTMIHÁLYI, Mihály – ROCHBERG-HALTON, Eugene (1981): *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self.* Cambridge, Cambridge University Press.

20,15). Az Újszövetség már radikálisabban fogalmaz az anyagi értékekre való törekvéssel kapcsolatban. Az evangéliumokban Máté és Márk kifejtik, hogy az egész világ megnyerése sem kárpótolja az embert lelke (élete) elvesztéséért (Máté 16,26; Márk 8,36). A földi kincsek gyarapítására irányuló törekvés kétséges vállalkozás (Máté 6,19–21).

1.1. A materializmus konstruktuma

A pszichoanalitikus,¹⁴ valamint humanisztikus és egzisztencialista elméletalkotók¹⁵ többé-kevésbé osztották a materiális érték szemlélet bibliai kritikáját, ám csak az 1980-as évek közepétől, illetve az 1990-es évek elejétől kezdtek el fogyasztáskutatók¹⁶ és pszichológusok¹⁷ empirikusan vizsgálni, hogy a jóllét valóban negatívan korrelál-e a materiális értékek erős preferenciájával. Ezek az első vizsgálatok arra mutattak rá, hogy az elsősorban amerikai válaszadók kevesebb örömről, étellel való elégedettségéről, alacsonyabb szintű vitalitásról és önmegvalósításról, valamint több depresszióról, szorongásról és általános lelki zavarról számolnak be, amennyiben a pénz és az anyagi javak megszerzését kulcsfontosságúnak tekintették a boldogság és a sikeres élet szempontjából.

Kasser később megerősítette, hogy az anyagi értékorientáció a boldogság, az önmegvalósítás és az étellel való elégedettség alacsonyabb, a depresszió, a szorongás és a narcizmus magasabb szintjével, valamint a függőséget okozó szerek (pl. cigaretta, alkohol, kábítószer) gyakoribb használatával jár együtt. Kasser szerint az anyagi törekvések

¹⁴ FREUD, Sigmund (1959): Obsessive Actions and Religious Practices, In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 9. (1906–1908): Jensen's Gradiva and Other Works, Hogarth Press; HORNEY, Karen (2004): *A neurotikus személyiség napjainkban*. Budapest, Ursus Libris.

¹⁵ FROMM, Erich (1994): *Birtokolni vagy létezni? Egy új társadalom alapvetése*. Budapest, Akadémiai Kiadó; MASLOW, Abraham (2003): *A lét pszichológiája felé*. Budapest, Ursus Libris; ROGERS, Carl R. (2003): *Valakivé válni. A személyiség születése*. Budapest, Edge 2000.

¹⁶ BELK, Russell W. (1984): Three Scales to Measure Constructs Related to Materialism: Reliability, Validity, and Relationships to Measures of Happiness, In: *Advances in Consumer Research*. 11. 1. 291–297.; RICHINS – DAWSON (1992).

¹⁷ KASSER, Tim – RYAN, Richard M. (1993): A Dark Side of the American Dream: Correlates of Financial Success as a Central Life Aspiration, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 65. 410–422.

hátterében a kielégítetlen biztonság iránti szükséglet húzódik meg, így a materiális értékorientáció a bizonytalansággal való megküzdés kevésbé hatékony, hosszú távon destruktív, az elveszettség érzését tovább mélyítő stratégiájaként is értelmezhető.¹⁸

Polak és McCullough vizsgálatai arra világítottak rá, hogy az anyagiasság csökkenti a proszociális viselkedést, negatívan hat a társas kapcsolatokra, növeli a distresszt és a fizikai tünetek számát, vagyis a materiális értékszemplélet fordított összefüggést mutat a szubjektív és a pszichológiai jólléttel egyaránt.¹⁹ Az anyagiasság értékorientációt továbbá olyan konstruktumokkal is kapcsolatba hozták, mint az önértékelés,²⁰ diszfunkcionális fogyasztói magatartások,²¹ fizikai problémák,²² továbbá a pozitív és negatív érzelmek.²³

1.2. A Materiális Értékek Skálával kapcsolatos kutatások

A materializmust különböző módokon igyekeztek mérhetővé tenni a kutatók. Vannak, akik olyan személyiségvonásokról indultak ki, mint például az irigység és a

¹⁸ KASSER, Tim (2005): Frugality, Generosity, and Materialism in Children and Adolescents, In: Kristin A. Moore – Laura H. Lippman (szerk.): *What Do Children Need to Flourish? Conceptualizing and Measuring Indicators of Positive Development*. Springer Verlag. 357–373.

¹⁹ POLAK, Emily L. – MCCULLOUGH, Michael E. (2006): Is Gratitude an Alternative to Materialism? In: *Journal of Happiness Studies*. 7. 3. 343–360.

²⁰ RYAN, Richard M. – CHIRKOV, Valery I. – LITTLE, Todd D. – SHELDON, Kennon M. – TIMOSHINA, Elena – DECI, Edward L. (1999): The American Dream in Russia: Extrinsic Aspirations and Well-Being in Two Cultures, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 25. 1509–1524.

²¹ DITTMAR, Helga (2005a): Compulsive Buying – A Growing Concern? An Examination of Gender, Age, and Endorsement of Materialistic Values as Predictors, In: *British Journal of Psychology*. 96. 467–491.; DITTMAR, Helga (2005b): A New Look at “Compulsive Buying”: Self-Discrepancies and Materialistic Values as Predictors of Compulsive Buying Tendency, In: *Journal of Social and Clinical Psychology*. 24. 832–859.

²² NIEMIEC, Christopher P. – RYAN, Richard M. – DECI, Edward L. (2009): The Path Taken: Consequences of Attaining Intrinsic and Extrinsic Aspirations in Post-College Life, In: *Journal of Research in Personality*. 43. 291–306.

²³ CHRISTOPHER, Andrew N. – SCHLENKER, Barry R. (2004): Materialism and Affect: The Role of Self-Presentational Concerns, In: *Journal of Social and Clinical Psychology*. 23. 260–272.

birtoklási vágy,²⁴ mások közvetlenebb módon, attitűdskálákkal kívánták mérni.²⁵ Richins és Dawson a *Materiális Értékek Skála* (*Material Values Scale*, továbbiakban MVS) megalkotásakor több kérdőívet is figyelembe vett.²⁶ A Belk-féle mérőeszköz²⁷ kivételével azonban egyik skálánál sem történt meg a konstruktum meghatározásának, a skála finomításának és az érvényesség értékelésének pszichometriai vizsgálata, ezért nem rendelkeznek megfelelő megbízhatósági szinttel ahhoz, hogy a feltáró kutatásokon kívül más célra is használhatók legyenek.²⁸

Az MVS a fogyasztói magatartás oldaláról vizsgálja a materializmust. Richins meggyőződése szerint „az anyagi értékorientáció azt az elképzelést tükrözi, amely szerint a materiális javak a boldogság elérésének eszközei; a meglegedettséget nem a vallásos szemlélődés, a társas kapcsolatok vagy az egyszerű életvitel biztosítja, hanem a javak megszerzésére és birtoklására irányuló erőfeszítés”.²⁹ Később Richins és Dawson olyan értéként tüntette fel az anyagi értékorientációt, amely hatással van arra, miként értékeljük saját életünket és másokét.³⁰

Richins a konstruktumot három dimenzió mentén írja le: (1) az anyagi javak szerepe a siker megítélésében (azaz az egyének a sikert a megszerzett javak mennyisége és minősége alapján értékelik); (2) az anyagi javak centrális szerepe (azaz az egyének az általuk értékesnek tekintett javak megszerzését és birtoklását központi jelentőségűnek tartják); (3) a birtoklás mint boldogsághoz vezető út (azaz, hogy az egyének úgy vélik, bizonyos javak birtoklása elengedhetetlen jólétükhöz, ami következésképpen boldogsághoz vezet).³¹

²⁴ BELK, Russell W. (1984): Three Scales to Measure Constructs Related to Materialism: Reliability, Validity, and Relationships to Measures of Happiness, In: *Advances in Consumer Research*. 11. 1. 291–297.

²⁵ RICHINS, Marsha L. (1987): Media, Materialism, and Human Happiness, In: *Advances in Consumer Research*. 14. 1. 352–356.; HESLIN, Richard – JOHNSON, Blair T. – BLAKE, Brian F. (1989): “Saver-Spender Scales”, In: Schumann, David W. (szerk.): *Proceedings of the Society for Consumer Psychology. 1988 Annual Convention*. Washington, DC, Society for Consumer Psychology. 179–185.

²⁶ RICHINS – DAWSON (1992).

²⁷ BELK (1984).

²⁸ RICHINS – DAWSON (1992).

²⁹ RICHINS (1987), 353.

³⁰ RICHINS – DAWSON (1992).

³¹ RICHINS, Marsha L. (2004): The Material Values Scale: Measurement Properties and Development of a Short Form, In: *Journal of Consumer Research*. 31. 1. 209–219.

Az MVS széleskörben alkalmazott mérőeszköz. A növekvő tudományos érdeklődés miatt a könnyebb alkalmazhatóság érdekében Richins kísérletet tett több rövidebb skála kidolgozására. Ezek az eredeti 18 kérdéssel szemben 3, 6, 9 és 15 itemet tartalmaznak. A skálák értékelése és lerövidítése a dimenziók, a belső konzisztencia, a konstruktumvaliditás és a választorzítás pszichometriai kritériumainak vizsgálatából állt. A meglévő 18 tételes skála értékelése 15 nyers adatsor tesztelésével történt, amiből kiderült, hogy az MVS megbízható eszköz a materializmus, azaz a materiális értékszemlélet azonosítására. A vizsgálat azonban rávilágított a skála dimenzióinak pszichometriai kritériumaival összefüggő néhány problémájára is.³²

Több nemzetközi kutatás számolt be az MVS negatív tartalmú tételeivel kapcsolatos mérési anomáliákról, tekintve, hogy a különböző kultúrákban élő emberek sajátos módon értelmezik a fordítva megfogalmazott állításokat, és eltérően válaszolnak azokra. Ezért azt javasolták, hogy a fordított tételeket vagy távolítsák el a skálából,³³ vagy az állításokat helyettesítsék kérdésekkel.³⁴

A materializmus mértéke olyan tényezők, mint a gazdasági környezet, az adott infrastruktúra és a kulturális értékek különbözőségei miatt nemzetenként változó; így egyes országokban a materializmus átlagértéke magasabb lehet, mint más országokban, mutatnak rá a kutatók.³⁵ Indokolt tehát megvizsgálni a materiális értékekkel kapcsolatos kulturális különbségeket is, hiszen egy adott társadalom tagjait az anyagi javakhoz fűződő viszonyuk a helyes magatartásformák meghatározásában, az önreprezentációban és a másokkal szembeni döntések igazolásában is orientálhatja.³⁶

Griffin és munkatársai arra is rámutattak, hogy bár az eredeti, 18 itemes MVS alkalmazhatónak tűnt dán mintán, pszichometriai jellemzőit kevésbé találták megalapozottnak francia és orosz válaszadók körében.³⁷ Wong és munkatársai szintén felhívták a figyelmet

³² I. m.

³³ GRIFFIN, Mitch – BABIN, Barry J. – CHRISTENSEN, Finn (2004): A Cross-Cultural Investigation of the Materialism Construct: Assessing the Richins and Dawon's Materialism Scale in Denmark, France, and Russia, In: *Journal of Business Research*. 57. 8. 893–900.

³⁴ WONG, Nancy – RINDFLEISCH, Aric – BURROUGHS, James E. (2003): Do Reverse-Worded Items Confound Measures in Cross-Cultural Consumer Research? The Case of Material Values Scale, In: *Journal of Consumer Research*. 30. 1. 72–91.

³⁵ WONG – RINDFLEISCH – BURROUGHS (2003); GRIFFIN – BABIN – CHRISTENSEN (2004).

³⁶ RICHINS (1987).

³⁷ GRIFFIN – BABIN – CHRISTENSEN (2004).

az MVS nemzetközi alkalmazhatóságának problémáira, nevezetesen a faktoriális invariancia hiányára, különösen a kelet-ázsiai minták esetében (Japán, Korea, Szingapúr és Thaiföld).³⁸ Az interkulturális kutatások tapasztalatai alapján az MVS vegyesen megfogalmazott tételei az Egyesült Államok fogyasztói magatartásának mérésére ugyan alkalmasnak bizonyultak, más országokban azonban mérési problémákat okozhatnak, például csökkenthetik a skála megbízhatóságát és megváltoztathatják dimenzionalitását.³⁹

Az individualista kultúrákban, mint amilyen az amerikai, a fogyasztók nagyobb hangsúlyt fektetnek az anyagi javakra, a személyes teljesítményre és a boldogságra, továbbá az egyének közötti verseny nemcsak elfogadott, hanem elvárt is – szemben a kollektivista kultúrákkal, amelyekben a társadalmi normák meghatározóbbak.⁴⁰ Ferraro és munkatársai megjegyzik, hogy az individualista emberek hajlamosak a menedzsmentgyakorlat hagyományos „ideáltípusait” preferálni, vagyis a termelékenység, a hatékonyság, a versenyképesség és a jövedelem maximalizálására összpontosítanak.⁴¹ Egy korábbi felmérés szerint az amerikaiak 93 százaléka egyetért azzal, hogy a munka és a pénzkeresés jóval hangsúlyosabb, mint a család és a közösség.⁴² Emellett más tanulmányok is rámutattak arra, hogy az amerikaiak az anyagi javak maximalizálását a társadalmi, fizikai, ökológiai, esztétikai, spirituális és intellektuális területek közötti egyensúly megteremtése elé helyezik.⁴³ A kapitalizmus egyik jellemzője köztudottan a pénz erős centralitása, illetve a gazdasági szempontok prioritása. Ezzel szemben Havasi vizsgálatai arra mutattak rá, hogy

³⁸ WONG – RINDFLEISCH – BURROUGHS (2003).

³⁹ WATCHRAVESRINGKAN, Kittichai (2012): Cross-Cultural Equivalence of Materialistic Values Scale (MVS): An Exploratory Study between the United States and Thailand, In: *Journal of Targeting Measurement and Analysis for Marketing*. 20. 3.

⁴⁰ HOFSTEDE, Geert – HOFSTEDE, J. Gert (2008): *Kultúrák és szervezetek. Az elme szoftvere*. McGraw-Hill, 2005 – VHE Kft, Pécs.

⁴¹ FERRARO, Fabrizio – PFEFFER, Jeffrey – SUTTON, Robert. I. (2005): Economics Language and Assumptions: How Theories Can Become Self-Fulfilling, In: *Academy of Management Review*. 30. 1. 8–24.

⁴² NEW AMERICAN DREAM (2004): *More of What Matters Survey Report*. www.newdream.org.

⁴³ BURCH, Mark A. (2000): *Stepping Lightly: Simplicity for People and for the Planet*. Gabriola Island, BC: New Society Publishers; ETZIONI, Amitai (2001): *The Monochrome Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

az egyéni szinten legfontosabb értékek kérdésében a szinte kizárólagosan materialista szemlélet Magyarországon az utóbbi évtizedekben kezdett oldódni.⁴⁴

Ezek alapján indokoltnak tűnik, hogy Richins és Dawson az egyéni teljesítmény szerepét hangsúlyozza a siker, az anyagi jóllét és a boldogság elérésében, azonban szembevetendő, hogy mérőeszközük jelenlegi formájában főképp az Egyesült Államokban alkalmazható. Különböző kultúrákból ellentmondásos eredményekről számolnak be struktúráját és pszichometriai jellemzőit illetően. Tanulmányunk elsődleges célja ezért a mérőeszköz strukturális validitásának ellenőrzése, factorszerkezetének elemzése. Ezt követően feltárjuk kapcsolatait más, magyar nyelvre már adaptált mérőeszközökkel is (*Koherenciaérzés Skála, Észlelt Társas Támasz Kérdőív, Munka–Család Konfliktus Kérdőív*).

2. Módszer

2.1. Eljárás

A keresztmetszeti kérdőíves vizsgálatot a Károli Gáspár Református Egyetem Pszichológiai Intézetének Etikai Bizottsága engedélyével folytattuk le (IKEB-engedély száma: 352/2018/P). Az adatgyűjtés 2018. október eleje és december vége között zajlott. A vizsgálatban való részvételre vonatkozó felhívást közösségi médiafelületeken (Facebookon és Instagramon) tettük közzé, továbbá személyes ismeretség alapján megkerestünk egyes vallási közösségeket is (református, katolikus, baptista), valamint a Nagycsaládosok Országos Egyesületétől is segítséget kértünk a vizsgálati személyek toborzásában. Ily módon a mintánk nem tekinthető semmilyen szempontból reprezentatívnak. A kérdőívcsomagot a résztvevők a Google Űrlap használatával töltötték ki, amely körülbelül 40 percet vett igénybe. A vizsgálatban csak 18 év feletti személyek vehettek részt, akik mindannyian előzetes írásbeli tájékoztatást kaptak a vizsgálat céljáról, valamint az önkéntes és anonim részvételről. A válaszadók kompenzációban nem részesültek.

⁴⁴ HAVASI Virág (2009). *Az értékrend és az életminőség összefüggései*. Debreceni Egyetem, Közgazdaságtudományi Doktori Iskola. Doktori disszertáció.
<https://docplayer.hu/23881798-Az-ertekrend-es-életminőség-összefüggései.html>.

2.2. Vizsgálati személyek

Vizsgálatunkba összesen 1326 főt vontunk be, majd a személyeket random mintavétellel két részre osztottuk. Az első mintafélen a *Materiális Értékek Skála* szerkezetének elemzését, a másodikon a kapott eredmények megerősítését, valamint a mérőeszköz további jellemzőinek felmérését végeztük el. A két mintafél életkorban ($t(1326) = -1,015$; $p = 0,310$) és a nemek eloszlását ($\chi^2(1) = 0,128$; $p = 0,720$) tekintve nem különbözött. Az első 649 főt tartalmaz. Ebből 118 férfi (18%), 531 nő (82%), átlagéletkoruk 37,0 év. Iskolai végzettségüket tekintve legtöbben felsőfokú végzettséggel (főiskolai és egyetemi diplomával vagy PhD fokozattal) rendelkeznek (405 fő, 66,0%), őket követik a középfokú végzettségűek (201 fő, 32,7%). A legtöbben házasok (329 fő, 50,9%), a legkevesebben pedig özvegyek (9 fő, 1,4%). A vallás jelentőségét tekintve ebben a mintafélben legtöbbszörnek „kissé fontos” a vallás (184 fő, 29,9%) (1. táblázat). A második mintafélbe 677 személy került. Itt is több nő (559 fő, 82,6%) szerepel, mint férfi (118 fő, 17,4%), az átlagéletkor 36,5 év. Az iskolai végzettséget tekintve itt szintén a felsőfokú végzettségűek vannak túlsúlyban (428 fő, 67,4%), őket a középfokú végzettségűek követik (196 fő, 30,9%). A mintában szereplők többsége házas (328 fő, 49,0%) és házastársával él együtt, a legkevesebben az özvegyek vannak (8 fő, 1,2%). A vallás jelentőségét vizsgálva a döntő többségnek „kissé fontos” a vallás (212 fő, 33,4%) (1. táblázat).

1. táblázat: *A szociodemográfiai jellemzők bemutatása*

	Első mintafél		Második mintafél		Teljes minta	
	<i>n</i>	%	<i>n</i>	%	<i>n</i>	%
Elemszám	649	49	677	51	1326	
Nem						
Nő	531	81,8	559	82,6	1090	82,2
Férfi	118	18,2	118	17,4	236	17,8
Csoport						
Keresztény közösségek vagy magukat nem kereszténynek vallók	108	16,6	118	17,4	226	17,1
Munkahelyi környezet	36	5,5	43	6,4	79	6
Nagycsaládosok	111	17,1	114	16,8	225	17
Önkéntes munkát végzők	94	14,5	98	14,5	192	14,5
Egészségügyben dolgozók	95	14,6	103	15,2	198	14,9
Kismamák	121	18,6	122	18	243	18,3
Lombikprogramban résztvevők	31	4,8	31	4,6	62	4,8
Pedagógusok	53	8,2	48	7,1	101	7,6
Végzettség						
Nyolc általános	9	1,3	11	1,7	20	1,5
Középfokú végzettség	201	32,7	196	30,9	397	31,8
Felsőfokú végzettség	405	66,0	428	67,4	833	66,7
Családi állapot						
Nőtlen, hajadon, egyedülálló	122	18,9	144	21,5	266	20,2
Házas, házastársával együtt él	329	50,9	328	49,0	657	49,9
Házas, házastársával nem él együtt	7	1,1	7	1	14	1,1
Elvált	60	9,3	63	9,4	123	9,3
Özvegy	9	1,4	8	1,2	17	1,3
Élettársi kapcsolat	120	18,5	119	17,8	239	18,2

Jelenlegi aktivitás						
Közalkalmazott	140	21,6	171	25,3	311	23,5
Alkalmazott	170	26,2	187	27,6	357	26,9
Vállalkozó	63	9,7	50	7,4	113	8,5
Alkalmi munkás	4	0,6	1	0,1	5	0,4
Munkanélküli	2	0,3	7	1	9	0,7
Nyugdíjas	23	3,5	24	3,5	47	3,5
Rokkantnyugdíjas	1	0,2	2	0,3	3	0,2
Diák	77	11,9	83	12,3	160	12,1
Háztartásbeli	12	1,8	8	1,2	20	1,5
GYES/GYED	111	17,1	94	13,9	205	15,5
Eltartott	0		3	0,4	3	0,2
Egyéb	12	1,8	8	1,2	20	1,5
Egészségi állapot						
Egészséges	478	73,6	520	76,8	998	75,3
Jelenleg fennáll betegség, de egyébként egészséges	95	14,6	78	11,5	173	13
Tartós beteg	42	6,5	37	5,5	79	6
Vallás fontossága						
Egyáltalán nem fontos	166	27,0	172	27,1	338	27,4
Kissé fontos	184	29,9	212	33,4	396	31,7
Nagyon fontos	177	28,8	159	25,0	336	26,7
Minden cselekedetemet befolyásolja	88	14,3	92	14,5	180	14,4

2.3. MÉRŐESZKÖZÖK

Demográfiai adatok: Vizsgálatunk szempontjából lényeges kiemelni a nemet, a kort, a legmagasabb iskolai végzettséget és a vallás fontosságát. Az életkor segítségével generációs csoportokat hoztunk létre. Kulcsár alapján ezek az 1965 előtt születettek, az 1965–1979 között született X-generáció, az 1980–1995 között született Y-generáció és

az 1996 után született Z-generáció.⁴⁵ Az iskolai végzettséget alap, közép és felsőfokú kategóriára osztottuk. A vallás személyes jelentőségét a 2002-es Hungarostudy kutatás tesztbateriájából kiemelt kérdéssel vizsgáltuk.⁴⁶ „Mennyire fontos önnek mindennapi életvitelében a vallás?” (Válaszlehetőségek: 1. egyáltalán nem fontos, 2. kissé fontos, 3. nagyon fontos, 4. minden cselekedetemet befolyásolja).

Materiális Értékek Skála (Material Values Scale, MVS): A mérőeszköz magyar fordítását – az eredeti szerzők hozzájárulásával – a KRE Pszichológiai Intézetében készítették a szerzők 2018-ban. A kérdőív a fogyasztói magatartás oldaláról vizsgálja az anyagiasságot. A kérdőívet kidolgozó Richins és Dawson olyan értékként tüntetik fel a materializmust, amely befolyásolja, hogy miként értékeljük saját életünket és másokét.⁴⁷ A 18 tételes (7 fokú Likert-típusú skálát használó végpontok: Nagyon nem értek egyet [1] és Nagyon egyetértek [7]) kérdőív három alskálába rendeződik: (1) Az „Anyagi javak mint siker” (Success – a táblázatokban röviden „Siker”) azt méri, hogy milyen mértékben használja az egyén az anyagi javakat saját és mások sikerének megítélésére; (2) az „Anyagi javak centralitása” (Centrality – a táblázatokban röviden „Centralitás”) azt mutatja, hogy az anyagi javak, illetve a birtoklás mennyire szerepel központi helyen a személy életében; (3) az „Anyagi javak mint a boldogság forrása” (Happiness – a táblázatokban röviden „Boldogság”) pedig annak felmérésére szolgál, hogy mennyire van meggyőződve a kitöltő arról, hogy a vagyon és annak megszerzése boldogsághoz és elégedettséghez vezet. Bearden és Netemeyer a fogyasztói viselkedést vizsgáló könyvében 44 MVS-ről szóló tanulmány eredményének összegzése alapján arra jutott, hogy a 18 tételes kérdőív belső konzisztenciája (Cronbach- α) 0,77 és 0,85 között változik (átlagérték 0,85).⁴⁸ Az „Anyagi javak mint siker” skála átlagos belső konzisztenciája 0,77; az „Anyagi javak centralitása” skáláé 0,73, az „Anyagi javak mint a boldogság forrása” skáláé pedig 0,75.

⁴⁵ KULCSÁR Zsuzsanna (2014): *Az integratív e-learning felé.*

<https://crescendo.hu/files/konyvek/kulcsar-zsolt-az-integrativ-e-learning-fele.pdf>

⁴⁶ SKRABSKI Árpád – KOPP Mária – RÓZSA Sándor – RÉTHELYI János (2004): A koherencia mint a lelki és testi egészség alapvető meghatározója a mai magyar társadalomban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 5. 1. 7–25.

⁴⁷ RICHINS – DAWSON (1992).

⁴⁸ BEARDEN, William O. – NETEMEYER, Richard G. (1999): *Handbook of Marketing Scales: Multi-Item Measures for Marketing and Consumer Behavior Research*. SAGE Publications, Inc.

Koherenciaérzés Skála: A 7 tételből álló skála a többdimenziós Rahe-féle *Rövidített Stressz és Megküzdés Kérdőív*ből (*Brief Stress and Coping Inventory*, BSCI) származik, amelyet a mindennapos stresszhatások és a rendelkezésre álló megküzdési kapacitások átfogó felmérésére dolgoztak ki.⁴⁹ A megküzdési kapacitások egyik alskálája az *Életcél és kapcsolatok skála*, amely szoros hasonlóságot mutat az Antonovsky-féle *koherenciaérzés* konstruktummal, ezért a későbbiekben a könnyebb érthetőség miatt így hivatkozunk rá. A koherenciaérzést olyan személyes erőforrásnak tekinthetjük, amelynek magas szintje lehetővé teszi a stresszhatásokkal való sikeres megküzdést. Az alskálát olyan kérdések alkotják, mint például: „Úgy érzem, életem egy nagyobb terv része”, „Meg vagyok békélve helyemmel az életben”. Az értékelés 3 fokú Likert-típusú skálán történik, ahol az 1 a „nem”, a 2 az „igen, néha”, a 3 pedig az „igen, mindig” válaszlehetőséget jelöli. A skálán elért magasabb pontszám az intenzívebb koherenciaérzés indikátora. Az alskála megbízhatóságát jelző Cronbach- α mutató értéke megfelelő: 0,72.⁵⁰

Észlelt Társas Támasz Kérdőív: A 20 tételből álló kérdőívet (*MOS Social Support Survey*, MOS SSS) Sherbourne és Stewart dolgozta ki.⁵¹ A kérdőív magyar nyelvre adaptált változata az eredeti négy helyett három alskálát tartalmaz.⁵² Ezek a következők: *Érzelmi információs támasz* (8 tétel), *Pozitív szociális interakción alapuló támasz* (7 tétel), valamint *Instrumentális támasz* (4 tétel). A kitöltők a kérdéseket 5 fokú Likert-skálán értékelik, ahol az 1 a „Soha” és az 5 a „Mindig”. A magasabb pontszám a társas támogatottság erősebb mértékét jelenti. Mindhárom alskála Cronbach- α értéke 0,7

⁴⁹ RAHE, Richard H. – TOLLES, Robbyn L. (2002): The Brief Stress and Coping Inventory: A Useful Stress Management Instrument, In: *International Journal of Stress Management*. 9. 2. 61–70.

⁵⁰ RÓZSA Sándor – KŐ Natasa – CSOBOTH Csilla – PUREBL György – BEÖTHY-MOLNÁR András – SZEBIK Imre – BERGHAMMER Rita – RÉTHELYI János – SKARBSKI Árpád – KOPP Mária (2005): Stressz és megküzdés: A Rahe-féle Rövidített Stressz és Megküzdés Kérdőívvel szerzett hazai eredmények ismertetése, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 6. 4. 275–294.

⁵¹ SHERBOURNE, Cathy Donald – STEWART, Anita L. (1991): The MOS Social Support Survey, In: *Social Science & Medicine*. 32. 6. 705–714.

⁵² SZENTIVÁNYI-MAKÓ Hajnalka – BERNÁTH László – SZENTIVÁNYI-MAKÓ Norbert – VESZPRÉMI Béla – VAJDA Dóra Beáta – KISS Enikő Csilla (2016): A MOS SSS – társas támasz mérésére szolgáló kérdőív magyar változatának pszichometriai jellemzői, In: *Alkalmazott Pszichológia*. 16. 3. 145–162.

feletti lett (0,79–0,93). Az alskálák 19 tételéhez egy 20-dik (a kérdések sorrendjében első) is kapcsolódik, amely a bizalmas kapcsolatok számára vonatkozik, és nem része sem a fő-, sem az alskáláknak.

Munka–Család Konfliktus Kérdőív (Work–Family Conflict Questionnaire, CCTF): A kérdőív Blanch és Aluja nevéhez fűződik, és összesen 8 tételből áll.⁵³ Ezek közül négy a munkából a család felé irányuló konfliktust (a későbbiekben WIF) méri, az idői és a munkaterheléssel kapcsolatos tényezőket vizsgálja, amelyek hatással lehetnek a családi élet szervezésére. Illetve szintén négy tétel vizsgálja azokat a családi jellemzőket, amelyek az egyén munkavégzését (a későbbiekben FIW) befolyásolhatják. A válaszadás 7 fokú Likert-skálán történik, ahol az 1 = „egyáltalán nem értek egyet”, 7 = „teljes mértékben egyetértek”. A skálákon elért magasabb pontszám intenzívebb konfliktust jelöl. A magyar adaptáció belső konzisztenciája megfelelő (WIF = 0,911; FIW = 0,797).⁵⁴

2.4. Statisztikai elemzés

Az MVS kérdőív esetében első lépésben az eredeti szerzők által javasolt szerkezetet az általuk ajánlott módszerrel elemeztük (főkomponens-elemzés és ferde (promax) forgatás). Ehhez a JASP 0.14.1.0 programot használtuk. Ezt követően mintánkat randomszám-generátorral kétfelé osztottuk. Az első mintafélen MLR módszerrel megerősítő faktorelemzéseket hajtottunk végre. Az 1, 3 és 4 faktoros elemzéseket JASP 0.14.1.0-val, a bifaktoros modelleket pedig Mplus 8.0-al futtattuk. Az első mintafélen ezt követően az itemek diszkriminációs képességét IRT módszerrel és Rating Scale Modelléssel teszteltük. Az elemzéshez STATA 15.0 programot használtunk. A második mintafélen eredményeinket ellenőrizve megerősítő faktorelemzést hajtottunk végre Mplus 8.0-al. Az illeszkedési mutatókat Bentler alapján a CFI és TLI 0.9-es értéke

⁵³ BLANCH, Angel – ALUJA, Anton (2009): Work, Family and Personality: A Study of Work–Family Conflict, In: *Personality and Individual Differences*. 46. 4. 520–524.

⁵⁴ MÉSZÁROS Veronika – KÖVI Zsuzsanna – BLANCH, Angel – FERENCZI Andrea – TANYI Zsuzsanna – KARAI Virág – HITNER, James Bryant – Kulig Barbara – KOVÁCS Dóra – SMOHAI Máté – ÁDÁM Szilvia (2022): The Validity and Reliability of the Hungarian Version of the Brief Work–Family Conflict Questionnaire – An Effective Method to Measure Work-To-Family and Family-To-Work Conflict, In: *Interpersona: An International Journal on Personal Relationships*. 16. 1. 2–16.

felett, az RMSEA és az SRMR 0.8-as értéke alatt, valamint a nem szignifikáns khi-négyszet próbával határoztuk meg.⁵⁵ Végül a kapott *Materiális Értékek Skála* tulajdonságait a konstruktum szempontjából lényeges demográfiai paraméterekkel – nem, kor (generációk), iskolai végzettség, vallás fontossága – és más pszichológiai mérőeszközökkel egyszempontos ANOVA és Kendall-tau korrelációs elemzésekkel vizsgáltuk meg.

2.5. Eredmények

Első lépésként a 18 itemes MVS faktorstruktúráját az eredeti szerzők (Richins és Dawson) módszerével, főkomponens-elemzéssel és ferde (promax) forgatással vizsgáltuk meg.⁵⁶ Az 1326 fős minta elemzésre alkalmasnak bizonyult, a Kaiser–Meyer–Olkin (KMO) mutató magas (0.819), ami azt jelzi, hogy a tételek információtartalma redukálható, a kapott főkomponensek pedig a tételek varianciájának nagy százalékát magyarázzák. A faktorsúlyok mentén pedig körvonalazódott az eredeti szerzők által leírt három dimenzió. Az összes pozitívan megfogalmazott tétel az eredeti szerzők által leírt módon rendeződött el az *Anyagi javak mint siker* (2. főkomponens), az *Anyagi javak centralitása* (4. főkomponens) és az *Anyagi javak mint a boldogság forrása* (3. főkomponens) dimenziókon. Emellett a főkomponens-elemzés egy negyedik dimenziót (1. főkomponens) is megjelenített, amely a kérdőívben található összes fordított tételt tartalmazta. Az eredmények a 2. táblázatban láthatók, amelyben csak a Turan által javasolt 0,32 feletti faktorsúlyokat jelenítettük meg.⁵⁷

⁵⁵ BENTLER, Peter. M. (1990): Comparative Fit Indexes in Structural Models, In: *Psychological Bulletin*. 107. 2. 238–246.

⁵⁶ RICHINS – DAWSON (1992).

⁵⁷ TURAN, Gizem (2007): *Relationship between Materialism and Self-Construals* (master's thesis, Middle East Technical University). <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/16933>.

2. táblázat: Az MVS faktorszerkezete – főkomponens-elemzés és ferde (promax) forgatás

Tétel	1. főkomponens (fordított tételek)	2. főkomponens (Siker)	3. főkomponens (Boldogság)	4. főkomponens (Centralitás)
1.		0,584		
2.		0,725		
3.	0,584			
4.		0,767		
5.		0,708		
6.	0,591			
7.	0,719			
8.	0,782			
9.	0,480			
10.				0,753
11.				0,632
12.		0,483		0,487
13.	0,628			
14.	0,504			
15.			0,807	
16.	0,541			
17.			0,777	
18.			0,821	

Megjegyzés: a szignifikáns faktorsúlyokat félkövér betűtípussal jelöltük.

Mivel a fordított tételek egy dimenzióra rendeződve, elkülönült főkomponensként képződtek le a struktúrában, módszertani kérdésként körvonalazódott az, hogy a szerkezet négydimenziós, s így a mérőeszközt ezen feltételezés mentén tovább vizsgáltuk.

A körületekintőbb elemzés érdekében következő lépésként mintánkat randomszámgenerátorral kettébontottuk, hogy az első mintafélen kapott eredményeket a második mintafélen megerősíthessük.

A következő kérdésünk az volt, hogy a négy faktor valóban négy különböző dimenziót alkot-e, vagy csak a kérdésfeltevés módszertani különbségei eredményezik a négy faktort. Ezért megerősítő faktorelemzéssel teszteltük (1) a négydimenziós szerkezetet,

valamint (2) a bifaktoros modellt, ahol a 18 tételt felölelő globális *Materiális Értékek Skála* mellett négy módszertani faktor is megjelenik a modellben. Továbbá viszonyítási alapként indokoltunk tartottunk (3) az egydimenziós szerkezet elemzését és az eredeti szerzők elképzelésének megfelelő (4) háromfaktoros, illetve (5) bifaktoros, három módszertani faktorral rendelkező modell összehasonlító vizsgálatát is. Mivel a tételekre adott válaszok eloszlása minden esetben különbözött a normál eloszlástól (Shapiro–Wilk $W = 0,880–0,947$; $p < 0,001$), ezért a megerősítő faktorelemzés során a maximum likelihood módszer robusztus változatát használtuk.

3. táblázat: Az 1, 3, 4 faktoros, valamint a bifaktoros 3, illetve 4 módszertani faktorral jellemezhető modellek illeszkedési mutatói

Modell	χ^2 -négyzet (df), p	RMSEA [90% CI]	SRMR	CFI	TLI
Négyfaktoros modell	3451,64 (153) < 0,001	0,064 [0,058–0,070]	0,052	0,897	0,878
Bifaktoros modell négy módszertani faktorral	368,45 (115) < 0,001	0,058 [0,052–0,065]	0,051	0,908	0,878
Egyfaktoros modell	1681,92 (135) < 0,001	0,133 [0,127–0,139]	0,122	0,531	0,469
Háromfaktoros modell	1191,52 (132) < 0,001	0,111 [0,105–0,117]	0,131	0,679	0,628
Bifaktoros modell három módszertani faktorral	684,285 (117) < 0,001	0,086 [0,080–0,093]	0,124	0,795	0,732

A modellek illeszkedési mutatóinak összehasonlításából egyfelől látható, hogy a négyfaktoros modellek jobban illeszkednek az egy, illetve háromfaktoros modelleknél. Másfelől kiemelhető, hogy a négy módszertani faktorral rendelkező bifaktoros modell illeszkedése a legoptimálisabb ($\chi^2 (115) = 368,45$, $p < 0,001$; RMSEA [90% CI] = 0,058

[0,052–0,065]; CFI = 0.908; TLI = 0.878; SRMR = 0,051) (3. táblázat). A bifaktoros modell jellegéből adódóan lehetőséget nyújt annak összehasonlító elemzésére, hogy a tételek inkább a globális faktorra vagy a saját dimenzióra töltődnek. A bifaktoros szerkezethez kapcsolódó modell alapú reliabilitásmutatók jellemzik azt is, hogy a módszertani faktoroknak mint saját dimenzióknak mekkora az egyéni hozzáadott értéke, érdemes-e külön faktorként kezelni őket. Tehát annak fényében, hogy mekkora a négy specifikus dimenzió egyéni hozzáadott értéke, mérlegelhetővé válik, hogy többletinformációt adnak-e az alskálák a globális skála számításához képest. Valamint megválaszolhatóvá válik a kérdés, hogy számolhatunk-e egy globális materializmus dimenzióval is.

4. táblázat: *A bifaktoros, négy módszertani faktorra rendelkező modell faktorsúlyai (STD-YX standardizáció)*

Tétel	1. faktor (fordított tételek)	2. faktor (Siker)	3. faktor (Centralitás)	4. faktor (Boldogság)	Globális faktor
1.		0,548			0,502
2.		0,502			0,486
3.	0,550				-0,043
4.		0,558			0,315
5.		0,728			0,150
6.	0,445				-0,025
7.	0,749				0,018
8.	0,811				0,025
9.	0,342				-0,073
10.			0,557		-0,146
11.			0,640		0,033
12.			0,726		0,166
13.	0,501				0,003
14.	0,425				-0,262
15.				0,513	0,519
16.	0,392				-0,223
17.				0,776	0,434
18.				0,698	0,399

Megjegyzés: a szignifikáns faktorsúlyokat félkövér betűtípussal jelöltük.

A faktorsúlyok mintázatából látható, hogy a pozitívan megfogalmazott tételek faktorsúlya mind a saját, mind pedig a globális faktoron szignifikáns (4. táblázat). A fordított (negatívan megfogalmazott) tételek többsége (3, 6, 7, 8, 9, 13) viszont csak a saját (1.) faktorra tölt, a teljes skálára nem. A modellalapú reliabilitásmutatók jelzik, hogy mind a globális, mind a specifikus faktorok belső megbízhatósága megfelelő ($\Omega = 0,685-0,849$), a hierarchikus Omega mutatók pedig azt mutatják, hogy a négy módszertani faktor által megmagyarázott egyedi variancia jelentős (hierarchikus $\Omega = 0,571-0,754$) (5. táblázat). Így a mérőeszköz bizonyos feltételekkel alkalmas lehet a globális *Materiális Értékek Skála* számítására, és a specifikus faktorok számítása is indokolt. Mivel azonban a fordított tételek nem illeszkednek a globális skálára, ezek további vizsgálatát érdemes megejteni.

5. táblázat: *Modellalapú reliabilitásmutatók a bifaktoros, négy módszertani faktorial rendelkező modellnél*

	Hierarchikus	
	Omega	Omega
Globális faktor	0,780	0,112
Fordított tételek	0,769	0,754
Siker	0,791	0,571
Centralitás	0,685	0,684
Boldogság	0,849	0,580

A fordított tételek tulajdonságait a modern tesztelmélet eszköztárával vizsgáltuk tovább. Ez a megközelítés az itemek sajátosságai mentén elemzi a mérőeszközt, jellemzi azok nehézségét és diszkriminációs képességét. A „nehézség” paraméter megmutatja,

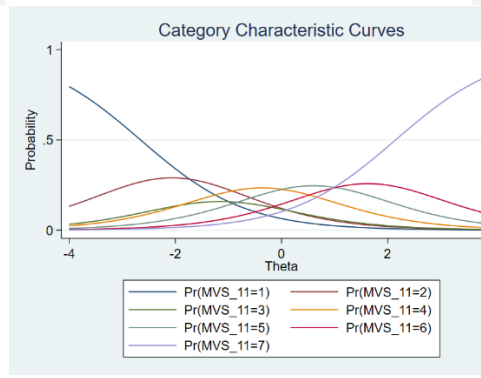
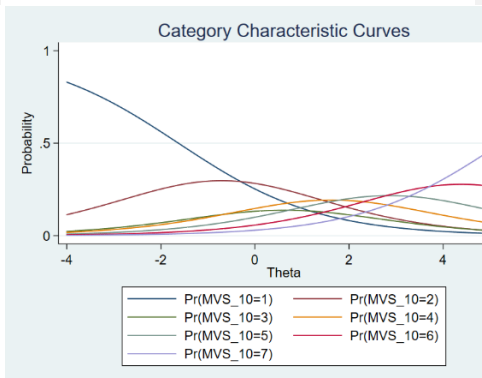
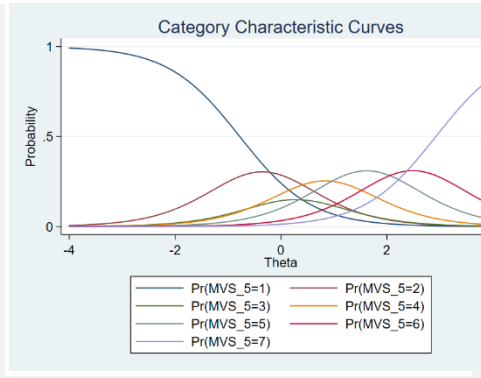
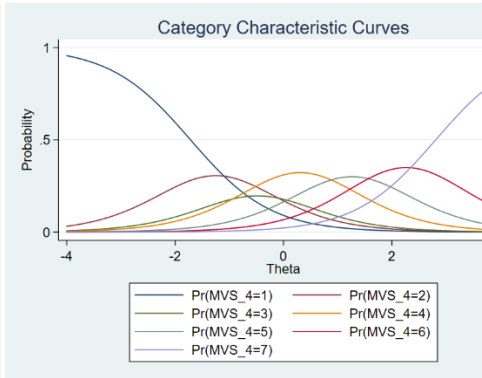
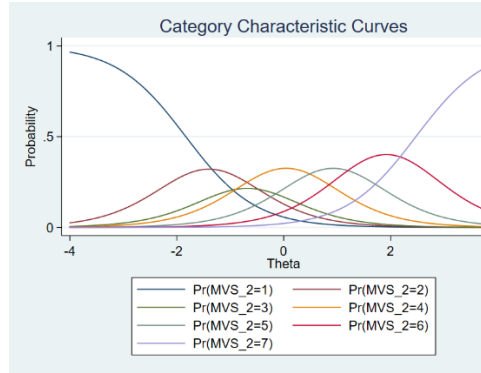
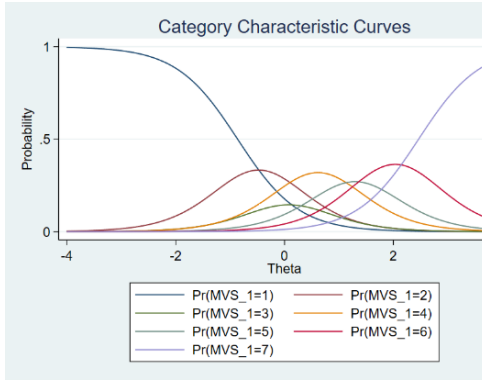
hogy a vizsgált látens változóhoz képest mi annak a valószínűsége, hogy személy a tételre „igen” választ ad. Minél magasabb értéket vesz fel a „nehézség” paraméter, annál magasabb pontszámot szükséges elérni a látens dimenzió ahhoz, hogy a vizsgálati személy a tételre beleegyező, „igen” választ adjon. A diszkriminációs mutató pedig megmutatja, hogy a tétel milyen eséllyel képes a látens változó függvényében elkülöníteni a különböző válaszlehetőségeket.⁵⁸ A *Materiális Értékek Skála* esetében ez azt jelentheti például, hogy azok a válaszadók, akiknek az életében a pénz nem tölt be központi szerepet, az ezt kifejező tételekre nagyobb valószínűséggel adhatnak elutasító (1-es, vagy 2-es), mint egyetértést kifejező (6-os, vagy 7-es) választ. Minél nagyobb a diszkriminációs paraméter, a tétel annál jobban elkülöníti a válaszadókat a látens dimenzió mentén. A diszkriminációs paraméter 0,20 alatt nagyon alacsony, 0,21 és 0,4 között alacsony, 0,41 és 0,80 között közepes, 0,81 és 1 között magas, 1 felett pedig nagyon magas diszkriminációs potenciált jelöl.⁵⁹

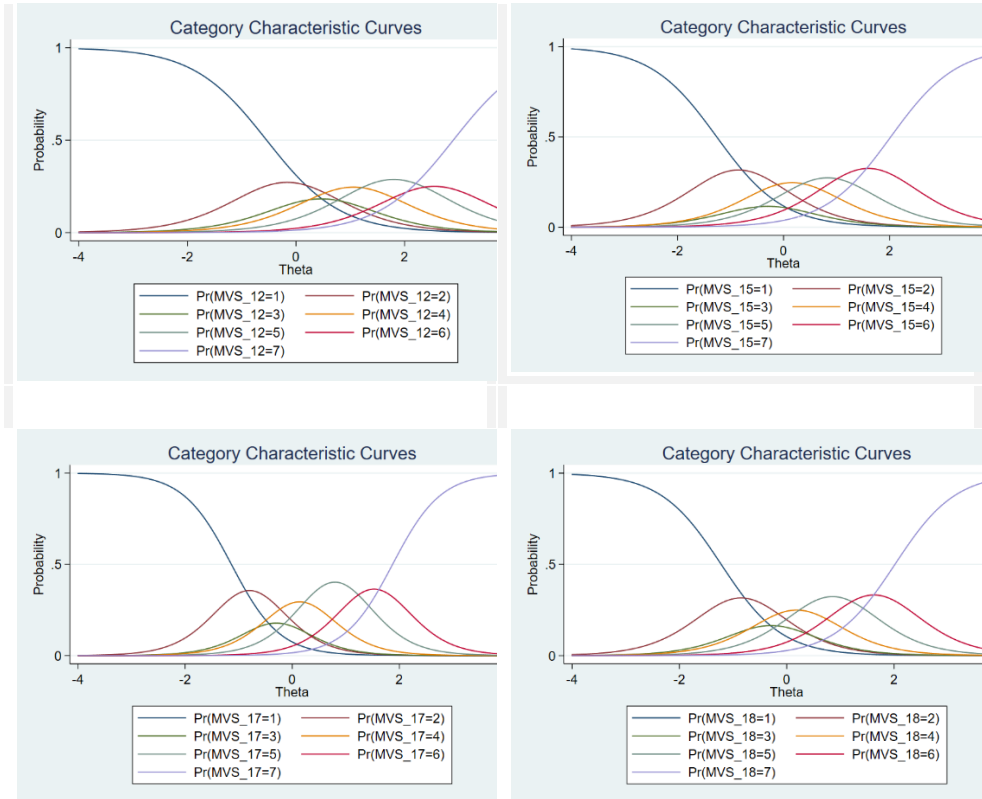
A teljes kérdőívben az egyenes tételek nehézségének átlaga 0,907, míg a fordított tételeké 0,455. Az egyenes és fordított tételek „nehézség” paraméterének különbségéből látható, hogy a fordított tételek esetén a kitöltők a látens dimenzió alacsonyabb pontszámánál (az átlagtól 0,455 szórástávolságnyira) hajlamosabbak „igen”-nel válaszolni. Így ezekkel a tételekkel a kitöltők a materializmus összpontszám alacsonyabb értékénél hajlamosak egyetérteni. Tehát a válaszadók a fordított tételekkel markánsabb egyetértési hajlandóságot mutatnak. A teljes, 18 tételes skála diszkriminációs képessége pedig ebben a konstellációban – Woods és Baker osztályzása szerint – alacsony, 0,301-es differenciációt jelez.⁶⁰ A diszkriminációs képesség különbsége jól megfigyelhető a pozitív és negatív tételeket ábrázoló válaszjelleggörbéken is, ahol a pozitív tételek sokkal jobban differenciálnak az egyes válaszadási lehetőségek között, mint a negatívak (1–2. ábra).

⁵⁸ RÓZSA Sándor – VINCZE Gábor – TÖRÖK Imre András – HUPUCZI Ernő – HARGITAI Rita – MARTIN László – HARTUNG István – TIRINGER István – SIMON Mária – KÁLLAI János (2020): *A Mágikus Fogalomképzés Skála* hazai változatának kialakítása, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 21. 4. 401–441.

⁵⁹ WOODS, Anthony – BAKER, Rosemary (1985): Item Response Theory, In: *Language Testing*. 2. 2. 117–140.

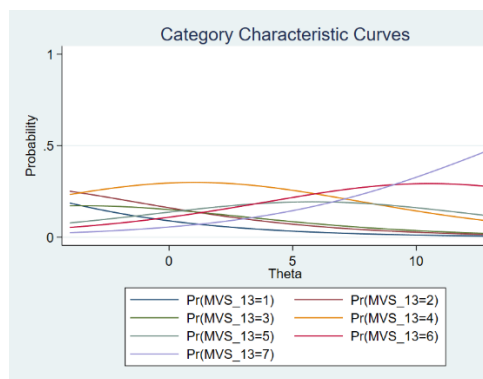
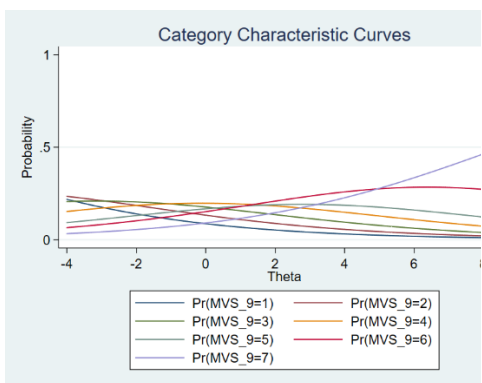
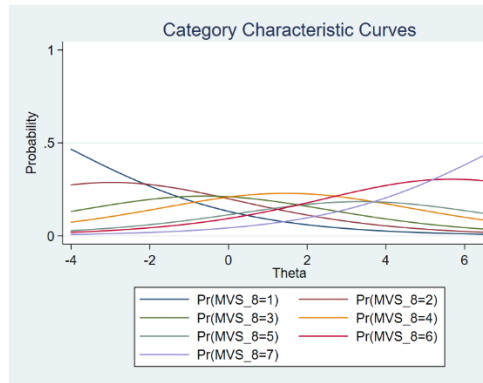
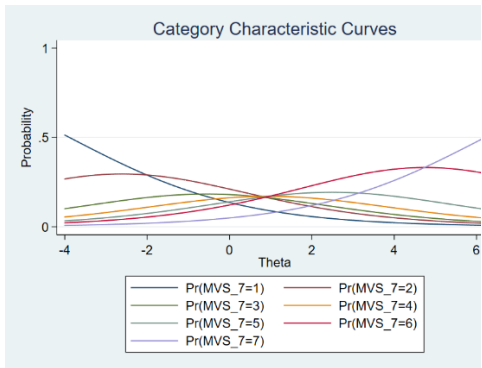
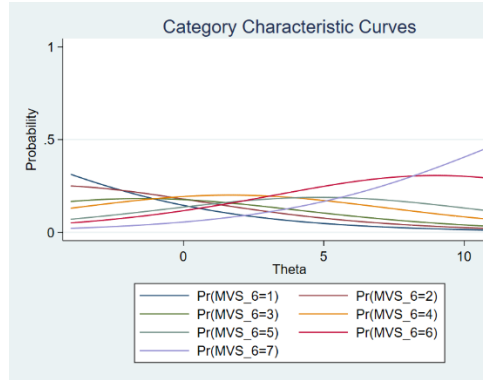
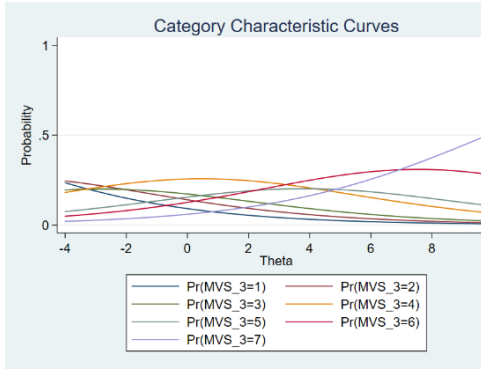
⁶⁰ I. m.

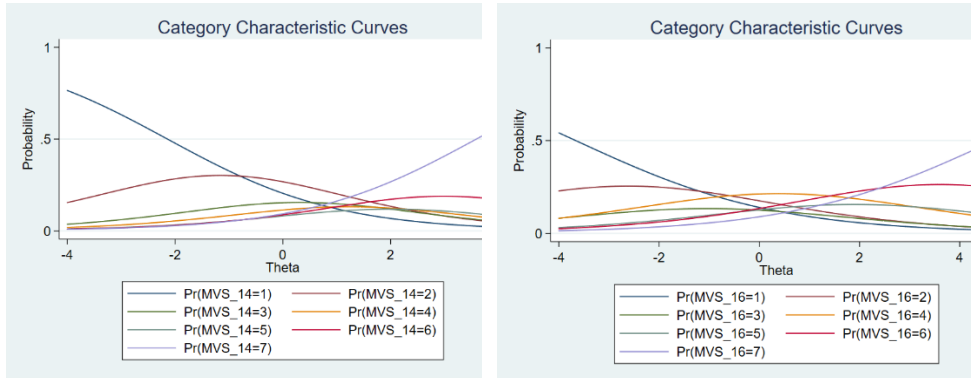




Megjegyzés: a Téta dimenzió a látens változó nagyság szintjét, a valószínűség dimenzió pedig az adott item diszkriminációs képességét mutatja.

1. ábra: Az MVS kérdőív egyes tételeinek válaszkarakterisztikum-görbéi





2. ábra: Az MVS kérdőív fordított tételeinek válaszkarakterisztikum-görbéi a teljes kérdőívhez viszonyítva

A fordított tételek nélkül, csak az egyenes tételekkel a kérdőív nehézsége 0,615, ami az egyenes tételek nehézségének minimális csökkenését jelzi. Azonban így a skála diszkriminációs paramétere 0,517, ami már közepes mértékű diszkriminációs potenciállal ruházta fel a mérőeszközt. Így a fordított tételek elhagyása indokolt lehet.

A faktorelemzés és az itemek jellemzőinek egyenkénti vizsgálatából levonható tehát a következtetés, hogy a fordított tételek nem illeszkednek jól a teljes mérőeszközhöz. Ez viszont nem jelenti azt, hogy saját látens (a négyfaktoros, illetve a bifaktoros, 4 módszertani faktorról jellemzett modellben kimutatott) dimenziójukhoz viszonyítva szintén nem mutatnak megfelelő nehézséget és diszkriminációs képességet. Ennek ellenőrzésére szintén *Rating Scale Modelt* alkalmaztunk. Mivel a fordított tételek által alkotott dimenzió sem a négyfaktoros, sem pedig a bifaktoros, 4 módszertani faktorról rendelkező modellben nincs jelentős összefüggésben a többi dimenzióval (6. táblázat), ezért független dimenzióknak tekintve szintén IRT modellezést alkalmaztunk.

6. táblázat: *A fordított tételek korrelációja a többi faktorral*

	Siker	Centralitás	Boldogság
Négyfaktoros modell r (p)	-0,134 (0,021)	-0,242 (< 0,001)	-0,108 (0,040)
Bifaktoros modell 4 módszertani faktorral	-0,132 (0,096)	-0,264 (< 0,001)	-0,104 (0,174)

A fordított tételeket egyenként elemezve a kérdések nehézségének átlaga jelentős romlást mutatott. A „nehézség” paraméter -0,243, ami mindössze az átlagtól való -0,243 szórásnyira lévő beleegezését jelzi. Az itemek diszkriminációs paramétere pedig még mindig az alacsony régióba tehető (0,389). Így eredményeink alapján javasolható a kérdőív pozitív tételekkel való további használata.

A fordított tételek elhagyásával kapott bifaktoros, 3 módszertani faktorral rendelkező struktúrát a másik mintafélen robusztus maximum likelihood módszerrel ellenőriztük. Az illeszkedési mutatók a TLI-től eltekintve a megfelelő tartományba estek ($\chi^2(32) = 125,594$, $p < 0,001$; RMSEA [90% CI] = 0,077 [0,064–0,091]; CFI = 0,940; TLI = 0,892; SRMR = 0,035). Fontos kiemelni azonban, hogy a TLI is csak 0,008 ezreddel maradt el az optimális tartománytól. Az *Anyagi javak mint siker* faktoron a három tétel szinte azonos mértékben súlyozódott a faktoron. Míg az *Anyagi javak centralitása* dimenziót a 10. „Szeretek olyan dolgokra költeni, amik nem kifejezetten praktikusak.”, addig az *Anyagi javak mint a boldogság forrása* dimenziót a 17. „Boldogabb lennék, ha több minden megvásárlását megengedhetném magamnak.” tétel jellemzi a legjobban. Látható, hogy a bifaktoros modellben az *Anyagi javak centralitása* dimenzió az, ami beleolvad a *Materializmus* összkálába; a másik két dimenzió tételei a saját faktoron minden esetben markánsabban vannak jelen. A faktorok közötti korreláció csak az *Anyagi javak mint siker* és az *Anyagi javak mint boldogság* esetében közepes (7. táblázat).

7. táblázat: A bifaktoros, négy módszertani faktorról rendelkező modell faktorsúlyai
 (STD-YX standardizáció)

		1. faktor (Siker)	2. faktor (Centralitás)	3. faktor (Boldogság)	Globális faktor
Tétel száma	1.	0,563			0,490
	2.	0,544			0,454
	4.	0,599			0,314
	5.	0,427			0,551
	10.		0,573		0,303
	11.		0,277		0,544
	12.		0,010		0,833
	15.			0,543	0,322
	17.			0,713	0,470
	18.			0,601	0,365
Korrelációk	Siker	-	0,027	0,562	0,000
	Centralitás		-	0,119	0,000
	Boldogság			-	0,000

Megjegyzés: a szignifikáns faktorsúlyokat félkövér betűtípussal jelöltük.

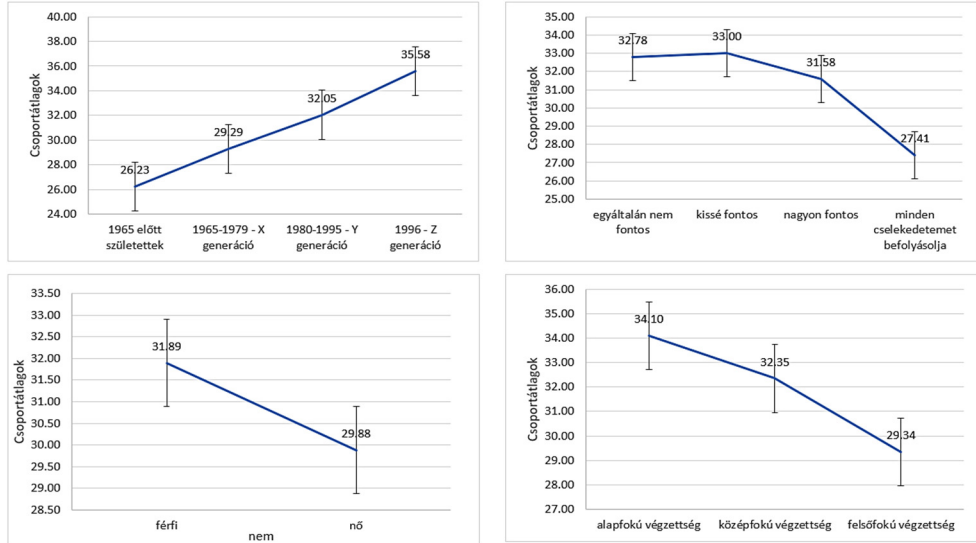
A bifaktoros struktúra modell alapú reliabilitásmutatói megfelelőek a globális faktor (Omega = 0,861) és a specifikus faktorok – *Anyagi javak mint siker* ($\omega = 0,797$), *Anyagi javak centralitása* ($\omega = 0,700$) és *Anyagi javak mint a boldogság forrása* ($\omega = 0,777$) – esetében is. Tehát a negatív tételek elhagyásával mind a globális *Materiális Értékek Skála*, mind pedig alskálái külön-külön is használhatók, informatív adatokat adnak a materializmus különböző aspektusainak mérésére.

A *Materiális Értékek Skálát* szemléltetjük továbbá a módszer részben már említett és a konstruktum szempontjából lényeges demográfiai paraméterek – nem, kor (generációk), iskolai végzettség, vallás fontossága – elemzésével is. Illetve megvizsgáljuk kapcsolatát más pszichológiai mérőeszközökkel. Előbbiekre egyszempontos ANOVA-t, utóbbiakra pedig Kendall-tau korrelációkat futtattunk le. Mivel elemzésünkben látható, hogy az alskálák maximum közepes együttjárást mutatnak, ezért dimenzióként is leírjuk a mérőeszközt.

A demográfiai jellemzőket vizsgálva a legnagyobb eltérések az egyes generációk között találhatóak. A különböző generációkba való tartozás az *Anyagi javak mint siker* dimenzió varianciájának 5,1%-át magyarázza ($F(3, 674) = 11,882$; $p \leq 0,001$; $\eta^2 = 0,051$), az *Anyagi javak centralitása* dimenzió varianciájának pedig 4,1%-át ($F(3, 674) = 10,148$; $p \leq 0,001$; $\eta^2 = 0,041$). A materializmus mértéke a Z-generációban a legmagasabb, az 1965 előtt születetteknél pedig a legalacsonyabb. Az 1965 előtt születettek, illetve az Y és Z generáció között minden esetben szignifikáns különbség van. A vallásosság tekintetében kisebb a megmagyarázott variancia. A vallásos embereket azonban nem a siker és a centralitás, hanem az *Anyagi javak mint a boldogság forrása* dimenzió különíti el a legjobban ($F(3, 586) = 7,881$; $p \leq 0,001$; $\eta^2 = 0,039$) (8. táblázat). Ennél a dimenziónál azokra, akiknek nagyon fontos a vallás és azokra, akiknek minden cselekedetét befolyásolja, jóval kevésbé jellemző a materialista értékszemlélet, mint azokra, akiknek egyáltalán nem fontos a vallás. A centralitás és a siker dimenzióban viszont csak azok jellemezhetők alacsonyabb materializmussal a nem vallásosokhoz képest, akiknek minden cselekedetét befolyásolja a vallás. Az iskolai végzettség és a nem tekintetében a különbségek elhanyagolhatóak. Az általános tendenciák áttekintése érdekében jelentős különbségeket a kiemelt demográfiai adatok mentén a 3. ábrában közöljük.

8. táblázat: Az MVS skáláinak összefüggései a különböző demográfiai paraméterekkel

	Siker			Centralitás			Boldogság			Globális faktor		
	<i>F(df)</i>	<i>p</i>	η^2	<i>F(df)</i>	<i>p</i>	η^2	<i>F(df)</i>	<i>p</i>	η^2	<i>F(df)</i>	<i>p</i>	η^2
Nem	7,054(1, 674)	0,008	0,01	0,068(1, 674)	0,795	0,000	3,665 (1, 674)	0,056	0,005	3,729 (1, 674)	0,054	0,006
Iskolai végzettség	5,591 (2, 674)	0,004	0,016	1,538(2, 674)	0,216	0,005	5,318 (2, 674)	0,005	0,016	6,121 (2, 674)	0,002	0,018
Generációs különbségek	11,882 (3, 674)	\leq	0,051	10,148 (3, 674)	\leq	0,043	5,112 (3, 674)	0,002	0,022	12,590 (3, 674)	\leq	0,053
Vallás fontossága	5,493 (3, 586)	0,001	0,028	3,727 (3, 586)	0,011	0,019	7,881 (3, 586)	\leq	0,039	7,300 (3, 586)	\leq	0,036



3. ábra: A demográfiai különbségek mentén kialakult jelentősebb eltérések

Összefüggését más pszichológiai konstruktumokkal elemezve elmondható, hogy a materializmus statisztikailag elhanyagolható kapcsolatot mutat a munka–család konfliktus mértékével, a társas támogatással és a koherenciaérzéssel (9. táblázat).

9. táblázat: *Az MVS kapcsolatai más pszichológiai konstruktumokkal*

	Siker	Centralitás	Boldogság	Materializmus összpontszám
Munka– család egyensúly	0,191**	0,120**	0,178**	0,202**
Munkából a család felé irányuló konfliktus	0,189**	0,113**	0,190**	0,202**
Családból a munka felé irányuló konfliktus	0,124**	0,090**	0,096**	0,125**
Társas támasz	-0,066*	-0,019	-0,144**	-0,102**
Koherencia- érzés	-0,177**	-0,127**	-0,272**	-0,241**

3. Megbeszélés

Tanulmányunk célja a *Materiális Értékek Skála* pszichometriai vizsgálata volt, illetve szerkezetének és jellemzőinek összevetése a nemzetközi szakirodalommal. Wong és munkatársai már 2003-ban kiemelték, hogy a mérőeszköz alkalmazása az amerikaitól eltérő kultúrákban több problémát vet fel.⁶¹ Az eredeti, egyenes és fordított tételekből álló kérdőív fordított itemei nehezen értelmezhetők, a tagadást tartalmazó nyelvtani szerkezetek megértése pedig rendszeresen problémát okoz a nyelvhasználóknak, még akkor is, ha azoknak csak egyetlen eleme a tagadás. Emiatt a fordított tételekhez a személyek másképpen viszonyulnak, a válaszadási stílus különbségei pedig megjelenhetnek

⁶¹ WONG, Nancy – RINDFLEISCH, Aric – BURROUGHS, James E. (2003): Do Reverse-Worded Items Confound Measures in Cross-Cultural Consumer Research? The Case of Material Values Scale, In: *Journal of Consumer Research*. 30. 1. 72–91.

a pszichometriai elemzés során. A faktoranalízisben a különböző válaszadási stílussal jellemezhető tételek eltérő faktorokon súlyozódhatnak.⁶² Az MVS elemzése során saját faktorelemzéseink is ezt mutatták. A negatív tételek külön csoportba rendeződtek, így feltételezhető volt, hogy a vizsgálatunkban résztvevő személyek a fordított tételekre másképp válaszoltak.

Amellett, hogy ezek a tételek nyelvhasználati kihívást jelenthetnek a válaszadóknak, más tényezők is szerepet játszhatnak abban, hogy elkülönülnek az egyszerűbben megfogalmazott itemektől. Az MVS fordított tételeinek megválaszolásához például több esetben a külvilág szempontjait is figyelembe kell venni: (3) „Nem fektetek nagy hangsúlyt az anyagi javak mennyiségére, amit mások a siker jeleként értékelnek.” (6) „Nem igazán figyelek oda arra, hogy mások milyen anyagi javakkal rendelkeznek.” Ilyenkor a válaszadó önkéntelenül „a mások” viselkedését is értelmezi, kutatja annak okait, hogy mit gondol, mit preferál „a másik”. A társas összehasonlítás pedig olyan kognitív folyamat, amely fokozott erőfeszítést és figyelmet feltételez.⁶³ Az összehasonlítás emellett több lehetőséget ad az egyéni különbségek megnyilvánulására is. Hiszen kikre vonatkoznak „a mások”? A szűkebb társas környezetben lévő egyénekre vagy a társadalom egészére? A referenciacsoport egyénenként különbözhet. Több ázsiai szerző felhívja a figyelmet arra, hogy Japánban, Koreában, Szingapúrban és Thaiföldön az MVS változatlan faktorstruktúrája nem igazolható, a legnagyobb problémát pedig a fordított tételek jelentik, amelyek nem illeszkednek a kérdőív struktúrájához.⁶⁴ Ezekben – a döntően kollektivisták szemléletű – kultúrákban nagyobb eséllyel megjelenhetnek a társas összehasonlítás különbségei. Hiszen az egyén több referenciacsoportot használ, mint az individualista közösségekben.⁶⁵ A Hungarostudy 2006-os eredményei alapján hazánkban is megfigyelhető, hogy az individualizmus index értéke a korábbi kutatásokénál valamivel

⁶² RÓZSA Sándor – V. KOMLÓSI Annamária (2014): A Rosenberg Önbecsülés Skála pszichometriai jellemzői: a pozitívan és negatívan megfogalmazott tételek működésének sajátosságai, In: *Pszichológia*. 34. 2. 149–174.

⁶³ OLSON, James M. – BUHRMANN, Oswald – ROESE, Neal J. (2000): Comparing Comparison: An Integrative Perspective on Social Comparison and Counterfactual Thinking, In: Suls, Jerry – Wheeler, Ladd (szerk.): *Handbook of Social Comparison: Theory and Research*. New York, Plenum. 379–397.

⁶⁴ WONG – RINDFLEISCH – BURROUGHS (2003); WATCHRAVESRINGKAN (2012).

⁶⁵ ATKINSON, Richard. C. – Hilgard, Ernst. R. (2005): *Pszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

alacsonyabb, ami arra utal, hogy a magyar társadalom is a kollektív értékek felé mozdult el.⁶⁶ Tehát Magyarországon is lehetséges, hogy egyre több ember tölti ki az MVS skálát a kollektivistá gondolkodásra jellemző válaszadási stílussal, így ez a tényező is hozzájárulhat a fordított tételekre adott különbözőségekhöz.

A társas összehasonlítás mellett fontos különbség az egyenes és fordított tételek között, hogy míg az egyenes tételek döntően a materializmus, addig a fordított tételek a posztmaterializmus érték szemléletét képviselik. Az anyagi javaktól való függetlenség – (14) „Megvan mindenem, amire igazán szükségem van, hogy élvezhessem az életem.” (16) „Egyáltalán nem lennék boldogabb attól, ha szebb dolgaim lennének.” –, a teremtett környezetért vállalt felelősség, a szerénység és a fenntarthatóság melletti elköteleződés – (7) „Általában csak azokat a dolgokat vásárolok meg, amikre szükségem van.” (8) „Megpróbálok az anyagi javak tekintetében egyszerűen élni.” (9) „Nem olyan nagyon fontosak számomra azok a tárgyak, amiket birtoklok.” – a materializmust meghaladó értékeket sugall. A posztmaterializmus eszméje a jóléti társadalmak jellemzője, amelyek tagjai nemcsak a túlélést, a felhalmozást és a fogyasztást, hanem az egyén, illetve a közösség épülését és jövőbeli boldogulását szolgáló eszméket is szem előtt tartják.⁶⁷ A posztmaterializmus eszméje mindenképp pozitív érzelmeket és gondolatokat generál. Az emberek az ilyen tartalmú tételekkel hajlamosabbak egyetérteni, ami jól megfigyelhető az általunk futtatott itemjelleg-görbéken is. A negatív tételek esetében válaszadóink már a materializmus összpontszám alacsonyabb értékénél hajlamosabbak az egyetértésre, ezáltal pedig a fordított és egyenes itemek tartalmi különbségei is jelentős hatást gyakorolhatnak a mérőeszköz struktúrájára.

Érdekes azonban megjegyezni, hogy a posztmaterialista értékek megjelenése nem jár együtt a fogyasztói magatartás jelentős változásával. Ezen értékeket vallók ugyan nem anyagi javakat halmoznak fel, hanem szabadidőt, közösségi programokat és a fenntarthatóságot szolgáló termékeket vásárolnak pénzüikön.⁶⁸ Tehát elmondható, hogy

⁶⁶ NEUMANN-BÓDI Edit – HOFMEISTER-TÓTH Ágnes – KOPP Mária (2008): Kulturális értékek vizsgálata a magyar társadalomban Hofstede kulturális dimenziói alapján, In: Kopp Mária (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008*. Budapest, Semmelweis Kiadó. 365–372.

⁶⁷ KOLLÁR Dávid (2020): A környezetvédelem és a posztmaterializmus szelleme, In: *REPLIKA*. 114. 133–155.

⁶⁸ SIMÁNYI Léna (2004): Miért fogyasztanak többet a posztmaterialisták, mint a materialisták? In: *Vezetéstudomány – Budapest Management Review*. 35. 16–23.

a materialista és a posztmaterialista értékek a fogyasztói viselkedés szempontjából egyfelé mutatnak (működtetve ezáltal a fogyasztói társadalmat), azonban a materializmus szempontjából nem képviselnek azonos konstruktumot.

További célunk volt, hogy a materializmus konstruktumát minél részletesebben leírjuk. Ennek érdekében szociodemográfiai tényezők és más pszichológiai konstruktumok tükrében is megvizsgáltuk az általunk kapott skálát.

Eredményeink azt mutatják, hogy a fiatalabb korosztály hajlamosabb pénzzel, illetve anyagi javakkal mérni saját és mások sikerét, továbbá ezek központi jelentősége is erősebb náluk, ami a nemzetközi kutatások tapasztalataival is egybevág.⁶⁹

Tekintve, hogy a társas elfogadás meghatározó szerepet játszik a fiatalok önértékelésében, az anyagi javak birtoklása (például utazás, szórakozás, divatmárkák követésének megjelenítése különböző közösségi platformokon) mint a pozitív megítélés vagy benyomáskeltés eszköze egyben a sikeresség kritériuma is számukra. Számos vizsgálat mutatott rá arra, hogy a fiatalok társadalmi elfogadás iránti egyre fokozódó igényével összefüggésben ezen korosztály anyagiassága jelentősen felerősödött, és markánsan befolyásolja fogyasztási magatartásukat.⁷⁰ Ez egyben a materiális értékorientáció pénzügyi viselkedésre gyakorolt hatásának sürgető vizsgálatára is felhívja a figyelmet. Eredményünket az is magyarázhatja, hogy azok életében, akik már a generativitás időszakában vannak – amikor az élet értelmét sokkal inkább a társadalom maradandó értékeihez való hozzájárulás jelenti az egyén számára –, ugyanakkor biztosabb vagy kielégítőbb egzisztenciával rendelkeznek, a materiális értékeknek kisebb lehet a szerepe a siker és a boldogság elérésében.

⁶⁹ HELM, Sabrina – SERIDO, Joyce – AHN, Sun Young – LIGON, Victoria – SHIM, Soyeon (2019): Materialist Values, Financial and Proenvironmental Behaviors, and Well-Being, In: *Young Consumers*. 20. 4. 264–284.

⁷⁰ XU, Yingjiao (2008): The Influence of Public Self-Consciousness and Materialism on Young Consumer's Compulsive Buying, In: *Young Consumers*. 9. 1. 37–48.; DEMIRBAG, Mehmet – SAHADEV, Sunil – MELLAHI, Kamel (2010): Country Image and Consumer Preference for Emerging Economy Products: The Moderating Role of Consumer Materialism, In: *International Marketing Review*. 27. 2. 141–163; DEBRECENI János – HOFMEISTER-TÓTH Ágnes (2018): Materialism among Teenagers, the Relationship Between Terminal Values and Social Media Use, In: *International Journal Multidisciplinarity in Business and Science*. 4. 5. 5–12.

A materiális skála és a vallásosság összefüggését vizsgálva eredményeink azt mutatják, hogy akiknek mindennapi életét és cselekedeteit áthatja hitbeli meggyőződésük („minden cselekedetemet befolyásolja”), azok az *anyagi javak mint a boldogság forrása* dimenzión jóval alacsonyabb értéket értek el, mint a többi csoport. Számukra a vagyon és annak megszerzése nem előfeltétele a boldogságnak és a megelégedettségnek. Meggyőződésük szerint többnyire „Megvan mindenem, amire igazán szükségem van, hogy élvezhessem az életem” (14). A Biblia gazdagságról szóló tanítása elítélni látszik a vagyon felhalmozását. A Szentírás klasszikus szakaszai – például a „Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak az Isten országába bejutni” (Lukács 18,25) és a „Boldogok vagytok, ti szegények” (Lukács 6,20) – arra utalnak, hogy a gazdagság gyanút ébreszt, míg a szegénység erkölcsös. E szövegek mellett ugyanakkor vannak olyan részek is, amelyek eltérő színben tüntetik fel a gazdagságot. Idetartoznak az ószövetségi bölcsességirodalomból származó azon mondások, amelyek értelmében a gazdagság Isten áldása, amelyet élvezni kell (Prédikátor 5,18–20), és saját szorgalmunk jutalma (Példabeszédek 10,4–5). Hasonlóképpen, amikor az Újszövetségben Pál azt tanácsolja Timóteusnak, hogy gazdagságát megfelelő nézőpontból szemlélje (1Timóteus 6,6–19), Pál elismeri, hogy Isten bőségesen megad népének mindent a megélhetésükhöz (17. vers). Ezt a megállapítást azonban ellensúlyozzák azok az intelmek, amelyek arra figyelmeztetnek, hogy ne bízzunk senki gazdagságában, mert a vagyon kísértést jelent az arrogáns magatartásra, valamint a gazdagság megszerzésével bizonytalanság jár együtt (lásd még: Prédikátor 5,8–6,12), ezért legyünk elégedettek saját anyagi helyzetünkkel. A gazdagságról és tulajdonról szóló, elsősorban ellentmondásosnak tűnő bibliatanításra Baritz háromdimenziós gazdaságmodellje kínálhat szekuláris feloldást. Az ideális gazdasági rendben a materiális javakat (tőke, pénz, marketing, profit) tartalmazó első két dimenzió, azaz a hasznos javak, a harmadik, az értékek (közjó, bizalom, igazságosság, szolidaritás) létrejöttének megvalósulását segíti.⁷¹

Bár Richins kiemeli, hogy az anyagi „...javak a boldogság eszközei”, a materializmus három aspektusa független a koherenciaérzéstől és a munka–család egyensúly két dimenziójától is.⁷² A fogalmak között az együttjárás elhanyagolható, ami felveti a kérdést, hogy

⁷¹ BARITZ Sarolta Laura (2016): *Háromdimenziós gazdaság. Lehet gazdálkodni érényetikai paradigmában*. Budapest, Kairosz Kiadó.

⁷² RICHINS, Marsha L. (1987): Media, Materialism, and Human Happiness, In: *Advances in Consumer Research*. 14. 1. 353.

a boldogság mely aspektusai azok, amelyek a materializmussal korrelálnak. Eredményeink inkább Polak és McCullough vizsgálatával hangzanak egybe, miszerint a materializmus és a társas támogatás negatív kapcsolatban vannak, valamint jelzik a pszichológiai jóllét egyik indikátorának, a koherenciaérzésnek a fordított kapcsolatát a jelenséggel.⁷³ A jövőbeli kutatások szempontjából tehát felvetődik azon igény, hogy a konstruktumot több szempontból vizsgáljuk, és jobban beágyazzuk a pszichológiai fogalmak közé.

Az említettek mellett vizsgálatunknak több limitációja is van. A kérdőív önkitöltős volt, így felvétele a különböző vizsgálati személyeknél közel sem mondható azonosnak. Fontos azonban megemlíteni, hogy online felületen történt, ami csökkenti a szociális kíváncsiság, az interjúztató személynek való megfelelés igényét. A kérdéssor így objektívebben kitölthető. Emellett lényeges tényező, hogy a minta semmilyen szempontból nem reprezentatív. A kutatás során különböző célcsoportok megszólítása történt (önkéntes munkát végzők, kisgyermekes anyák stb.), ami befolyásolhatja a kapott eredményeket, hatással lehet a konstruktum beágyazódására a pszichológiai térbe.

A jövőben érdemes lenne egy nem, életkor és bevétel szempontjából a magyar társadalomra reprezentatív mintán mérlegelni az MVS tulajdonságait. Valamint gyorsan változó társadalmunkban fontos lenne tisztázni a materializmus konstruktumának jellemzőit és elgondolkodni azon, hogy a posztmaterializmus sajátosságai kapcsolódnak-e, s ha igen, hogyan a materializmus konstruktumához.

Emellett a skála kérdéseinek tisztázása sem elhanyagolható feladat. A fordított tételek pszichometriai jellemzői magyar mintán nem megfelelőek. Mindazonáltal az MVS egyenes tételei jól illeszkednek a Richins és Dawson által leírt három aspektushoz, valamint a teljes skála összpontszáma is értelmezhető. Így a *Materiális Értékek Skála* ebben a formában alkalmas hazánkban a materializmus konstruktumának mérésére.

Felhasznált irodalom:

- ATKINSON, Richard. C. – Hilgard, Ernst. R. (2005): *Pszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó.
BARITZ Sarolta Laura (2016): *Háromdimenziós gazdaság. Lehet gazdálkodni éretnetikai paradigmában*. Budapest, Kairosz Kiadó.

⁷³ POLAK, Emily L. – MCCULLOUGH, Michael E. (2006): Is Gratitude an Alternative to Materialism? In: *Journal of Happiness Studies*. 7. 3. 343–60.

- BEARDEN, William O. – NETEMEYER, Richard G. (1999): *Handbook of Marketing Scales: Multi-Item Measures for Marketing and Consumer Behavior Research*. SAGE Publications, Inc.
- BELK, Russell W. (1984): Three Scales to Measure Constructs Related to Materialism: Reliability, Validity, and Relationships to Measures of Happiness, In: *Advances in Consumer Research*. 11. 1. 291–97.
- BENTLER, Peter. M. (1990): Comparative Fit Indexes in Structural Models, In: *Psychological Bulletin*. 107. 2. 238–246.
- BLANCH, Angel – ALUJA, Anton (2009): Work, Family and Personality: A Study of Work–Family Conflict, In: *Personality and Individual Differences*. 46. 4. 520–524.
- BURCH, Mark A. (2000): *Stepping Lightly: Simplicity for People and for the Planet*. Gabriola Island, BC: New Society Publishers.
- CHRISTOPHER, Andrew N. – SCHLENKER, Barry R. (2004): Materialism and Affect: The Role of Self-Presentational Concerns, In: *Journal of Social and Clinical Psychology*. 23. 260–272.
- CSÍKSZENTMIHALYI Mihály – ROCHBERG-HALTON, Eugene (1981): *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DEBRECENI János – HOFMEISTER-TÓTH Ágnes (2018): Materialism among Teenagers, the Relationship between Terminal Values and Social Media Use, In: *International Journal Multidisciplinarity in Business and Science*. 4. 5. 5–12.
- DEMIRBAG, Mehmet – SAHADEV, Sunil – MELLAHI, Kamel (2010): Country Image and Consumer Preference for Emerging Economy Products: The Moderating Role of Consumer Materialism, In: *International Marketing Review*. 27. 2. 141–163.
- DITTMAR Helga (2005a): Compulsive Buying – A Growing Concern? An Examination of Gender, Age, and Endorsement of Materialistic Values as Predictors, In: *British Journal of Psychology*. 96. 467–491.
- (2005b): A New Look at “Compulsive Buying”: Self-Discrepancies and Materialistic Values as Predictors of Compulsive Buying Tendency, In: *Journal of Social and Clinical Psychology*. 24. 832–859.
- (2008): *Consumer Culture, Identity and Well-Being: The Search for the “Good Life” and the “Body Perfect”*. Hove (England), Psychology Press.
- ETZIONI, Amitai (2001): *The Monochrome Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FERRARO, Fabrizio – PFEFFER, Jeffrey – SUTTON, Robert. I. (2005): Economics Language and Assumptions: How Theories Can Become Self-Fulfilling, In: *Academy of Management Review*. 30. 1. 8–24.
- FREUD, Sigmund (1959): Obsessive Actions and Religious Practices, In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 9. (1906–1908): Jensen’s Gradiva and Other Works, Hogarth Press.

- FROH, Jeffrey J. – KASHDAN, Todd B. – YURKEWICZ, Chrales – FAN, Jinyan – ALLEN, Jennifer – GLOWACKI, Jessica (2010): The Benefits of Passion and Absorption in Activities: Engaged Living in Adolescents and Its Role in Psychological Well-Being, In: *The Journal of Positive Psychology*. 5. 4. 311–332.
- FROMM, Erich (1994): *Birtokolni vagy létezni? Egy új társadalom alapvetése*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- GRIFFIN, Mitch – BABIN, Barry J. – CHRISTENSEN, Finn (2004): A Cross-Cultural Investigation of the Materialism Construct: Assessing the Richins and Dawon’s Materialism Scale in Denmark, France, and Russia, In: *Journal of Business Research*. 57. 8. 893–900.
- HAVASI Virág (2009). *Az értékrend és az életminőség összefüggései*. Debreceni Egyetem, Közgazdaságtudományi Doktori Iskola. Doktori disszertáció.
<https://docplayer.hu/23881798-Az-ertekrend-es-életminoseg-összefuggesei.html>.
- HELM, Sabrina – SERIDO, Joyce – AHN, Sun Young – LIGON, Victoria – SHIM, Soyeon (2019): Materialist Values, Financial and Proenvironmental Behaviors, and Well-Being, In: *Young Consumers*. 20. 4. 264–284.
- HESLIN, Richard – JOHNSON, Blair T. – BLAKE, Brian F. (1989): “Saver-Spender Scales”, In: Schumann, David W. (szerk.): *Proceedings of the Society for Consumer Psychology. 1988 Annual Convention*. Washington, DC: Society for Consumer Psychology. 179–185.
- HOFMEISTER-TÓTH Ágnes (2016): Fogyasztói értékek, trendek és magatartás, In: *Vezetéstudomány*, 67. Marketingtudományi Különszám.
- HOFSTEDE, Geert – HOFSTEDE, J. Gert (2008): *Kultúrák és szervezetek. Az elme szoftvere*. McGraw-Hill, 2005 – VHE Kft, Pécs.
- HORNEY, Karen (2004): *A neurotikus személyiség napjainkban*. Budapest, Ursus Libris.
- KAMARÁS István. (2010): Érték, értékelés és értékrend (szociológiai és szociálpszichológiai szempontból). http://www.metaelmelet.hu/pdfek/tanulmanyok/ertek_ertekeles.pdf.
- KASSER, Tim (2005): Frugality, Generosity, and Materialism in Children and Adolescents, In: Kristin A. Moore – Laura H. Lippman (Eds.), *What Do Children Need to Flourish? Conceptualizing and Measuring Indicators of Positive Development*. Springer Verlag, 357–373.
- KASSER, Tim – RYAN, Richard M. (1993): A Dark Side of the American Dream: Correlates of Financial Success as a Central Life Aspiration, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 65. 410–422.
- KOLLÁR Dávid (2020): A környezetvédelem és a posztmaterializmus szelleme, In: *REPLIKA*. 114. 133–155.
- KULCSÁR Zsuzsanna (2014): *Az integratív e-learning felé*.
<https://crescendo.hu/files/konyvek/kulcsar-zsolt-az-integrativ-e-learning-fele.pdf>.
- MASLOW, Abraham (2003): *A lét pszichológiája felé*. Budapest, Ursus Libris.

- MÉSZÁROS Veronika – KÖVI Zsuzsanna – BLANCH, Angel – FERENCZI Andrea – TANYI Zsuzsanna – KARAI Virág – HITTNER, James Bryant – Kulig Barbara – KOVÁCS Dóra – SMOHAI Máté – ÁDÁM Szilvia (2022): The Validity and Reliability of the Hungarian Version of the Brief Work–Family Conflict Questionnaire – An Effective Method to Measure Work-To-Family and Family-To-Work Conflict, In: *Interpersona: An International Journal on Personal Relationships*. 16. 1. 2–16.
- NEUMANN-BÓDI Edit – HOFMEISTER-TÓTH Ágnes – KOPP Mária (2008): Kulturális értékek vizsgálata a magyar társadalomban Hofstede kulturális dimenziói alapján, In: Kopp Mária (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008*. Budapest, Semmelweis Kiadó. 365–372.
- NEW AMERICAN DREAM (2004): *More of What Matters Survey Report*. www.newdream.org.
- NIEMIEC, Christopher P. – RYAN, Richard M. – DECI, Edward L. (2009): The Path Taken: Consequences of Attaining Intrinsic and Extrinsic Aspirations in Postcollege Life, In: *Journal of Research in Personality*. 43. 291–306.
- OLSON, James M. – BUHRMANN, Oswald – ROESE, Neal J. (2000): Comparing Comparison: An Integrative Perspective on Social Comparison and Counterfactual Thinking, In: Suls, Jerry – Wheeler, Ladd (szerk.): *Handbook of Social Comparison: Theory and Research*. New York, Plenum. 379–397.
- PÁL Eszter (2016): Értékkutatások – a fiatalok számára fontos értékek, In: Fehér András: *EMOK XXII. Országos konferencia 2016 Tanulmánykötet: Hitelesség és értékorientáció a marketingben*. 446–459.
- POLAK, Emily L. – MCCULLOUGH, Michael E. (2006): Is Gratitude an Alternative to Materialism? In: *Journal of Happiness Studies*. 7. 3. 343–360.
- RAHE, Richard H. – TOLLES, Robbyn L. (2002): The Brief Stress and Coping Inventory: A Useful Stress Management Instrument, In: *International Journal of Stress Management*. 9. 2. 61–70.
- RICHINS, Marsha L. (1987): Media, Materialism, and Human Happiness, In: *Advances in Consumer Research*. 14. 1. 352–356.
- (2004): The Material Values Scale: Measurement Properties and Development of a Short Form, In: *Journal of Consumer Research*. 31. 1. 209–219.
- RICHINS, Marsha L. – DAWSON, Scott (1992): A Consumer Values Orientation for Materialism and Its Measurement: Scale Development and Validation, In: *Journal of Consumer Research*. 19. 3. 303–316.
- RINDFLEISCH, Aric – BURROUGHS, James E. – DENTON, Frank (1997): Family Structure, Materialism, and Compulsive Consumption, In: *Journal of Consumer Research*. 23. 312–325.
- ROGERS, Carl R. (2003): *Valakivé válni. A személyiség születése*. Budapest, Edge 2000.
- ROKEACH, Milton J. (1973): *The Nature of Human Values*. New York, Free Press.

- RÓZSA Sándor – KŐ Natasa – CSOBOTH Csilla – PUREBL György – BEÖTHY-MOLNÁR András – SZEBIK Imre – BERGHAMMER Rita – RÉTHELYI János – SKARBSKI Árpád – KOPP Mária (2005): Stressz és megküzdés: A Rahe-féle Rövidített Stressz és Megküzdés Kérdőívvel szerzett hazai eredmények ismertetése, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 6. 4. 275–294.
- RÓZSA Sándor – V. KOMLÓSI Annamária (2014): A Rosenberg Önbecsülés Skála pszichometriai jellemzői: a pozitívan és negatívan megfogalmazott tételek működésének sajátosságai, In: *Pszichológia*. 34. 2. 149–174.
- RÓZSA Sándor – VINCZE Gábor – TÖRÖK Imre András – HUPUCZI Ernő – HARGITAI Rita – MARTIN László – HARTUNG István – TIRINGER István – SIMON Mária – KÁLLAI János (2020): A Mágikus Fogalomképzés Skála hazai változatának kialakítása, In: *Mentálhigiéné és pszichoszomatika*. 21. 4. 401–441.
- RYAN, Richard M. – CHIRKOV, Valery I. – LITTLE, Todd D. – SHELDON, Kennon M. – TIMOSHINA, Elena – DECI, Erward L. (1999): The American Dream in Russia: Extrinsic Aspirations and Well-Being in Two Cultures, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 25. 1509–1524.
- SHERBOURNE, Cathy Donald – STEWART, Anita L. (1991): The MOS Social Support Survey, In: *Social Science & Medicine*. 32. 6. 705–714.
- SIMÁNYI Léna (2004): Miért fogyasztanak többet a posztmaterialisták, mint a materialisták? In: *Vezetéstudomány – Budapest Management Review*. 35. 16–23.
- SKRABSKI Árpád – KOPP Mária – RÓZSA Sándor – RÉTHELYI János (2004): A koherencia mint a lelki és testi egészség alapvető meghatározója a mai magyar társadalomban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 5. 1. 7–25.
- SZENTIVÁNYI-MAKÓ Hajnalka – BERNÁTH László – SZENTIVÁNYI-MAKÓ Norbert – VESZPRÉMI Béla – VAJDA Dóra Beáta – KISS Enikő Csilla (2016): A MOS SSS – társas támasz mérésére szolgáló kérdőív magyar változatának pszichometriai jellemzői, In: *Alkalmazott Pszichológia*. 16. 3. 145–162.
- TURAN, Gizem (2007): *Relationship between Materialism and Self-Construals* (master's thesis, Middle East Technical University). <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/16933>.
- WATCHRAVESRINGKAN, Kittichai (2012): Cross-Cultural Equivalence of Materialistic Values Scale (MVS): An Exploratory Study between the United States and Thailand, In: *Journal of Targeting Measurement and Analysis for Marketing*. 20. 3.
- WONG, Nancy – RINDFLEISCH, Aric – BURROUGHS, James E. (2003): Do Reverse-Worded Items Confound Measures in Cross-Cultural Consumer Research? The Case of Material Values Scale, In: *Journal of Consumer Research*. 30. 1. 72–91.
- WOODS, Anthony – BAKER, Rosemary (1985): Item Response Theory, In: *Language Testing*. 2. 2. 117–140.
- XU, Yingjiao (2008): The Influence of Public Self-Consciousness and Materialism on Young Consumer's Compulsive Buying, In: *Young Consumers*. 9. 1. 37–48.

Függelék

A Matriális Értékek Skála (MVS)

Az alábbiakban állításokat olvashat. Karikázzon be minden állítás mellett egy számot, ezzel jelezve, hogy mennyire ért egyet az adott állítással:

- 1 = Nagyon nem értek egyet
- 2 = Nem értek egyet
- 3 = Kicsit nem értek egyet
- 4 = Egyet is értek meg nem is
- 5 = Kicsit egyetértek
- 6 = Egyetértek
- 7 = Nagyon egyetértek

1.	Csodálom azokat az embereket, akiknek drága otthonuk, autójuk és ruháik vannak.	1	2	3	4	5	6	7
2.	Az életben a legfontosabb teljesítményeink közé tartoznak olyanok is, amelyek magukba foglalják az anyagi javak megszerzését.	1	2	3	4	5	6	7
3.	Nem fektetek nagy hangsúlyt az anyagi javak mennyiségére, amit mások a siker jeleként értékelnek.	1	2	3	4	5	6	7
4.	Az, hogy milyen dolgokat birtoklok, sokat mond arról, hogy mennyire jól boldogulok az életben.	1	2	3	4	5	6	7
5.	Szeretek olyan dolgokat birtokolni, amik lenyűgöznek másokat.	1	2	3	4	5	6	7
6.	Nem igazán figyelek oda arra, hogy mások milyen anyagi javakkal rendelkeznek.	1	2	3	4	5	6	7
7.	Általában csak azokat a dolgokat vásárolok meg, amikre szükségem van.	1	2	3	4	5	6	7
8.	Megpróbálok az anyagi javak tekintetében egyszerűen élni.	1	2	3	4	5	6	7
9.	Nem olyan nagyon fontosak számomra azok a tárgyak, amiket birtoklok.	1	2	3	4	5	6	7

10.	Szeretek olyan dolgokra költeni, amik nem kifejezetten praktikusak.	1	2	3	4	5	6	7
11.	Örömet szerez nekem a vásárlás.	1	2	3	4	5	6	7
12.	Szeretem a nagy luxust az életemben.	1	2	3	4	5	6	7
13.	Kevesebb hangsúlyt fektetek az anyagi javakra, mint a legtöbb ember, akit ismerek.	1	2	3	4	5	6	7
14.	Megvan mindenem, amire igazán szükségem van, hogy élvezhessem az életet.	1	2	3	4	5	6	7
15.	Jobb lenne az életem, ha lennének bizonyos dolgaim, amik nincsenek.	1	2	3	4	5	6	7
16.	Egyáltalán nem lennék boldogabb attól, ha szebb dolgaim lennének.	1	2	3	4	5	6	7
17.	Boldogabb lennék, ha több minden megvásárlását megengedhetném magamnak.	1	2	3	4	5	6	7
18.	Néha eléggé zavar, hogy nem engedhetem meg magamnak annyi minden megvásárlását, mint amennyit szeretnék.	1	2	3	4	5	6	7

A függelékben a teljes mérőeszközt közöljük, azonban a *Materiális Értékek Skála* alkalmazása során csak az egyenes tételek használatát javasoljuk az alábbi kiértékelési sémával:

Alskála neve	Tételszám
Anyagi javak mint siker	1., 2., 4., 5.
Anyagi javak centralitása	10., 11., 12.
Anyagi javak mint a boldogság forrása	15., 17., 18.

*SITKU Tibor*¹:

A hit fejlődése és a normativitás – keresztyén perspektívából

Abstract. Development of Faith and Normativity – A Christian Perspective

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

Keywords: normativity, James Fowler, faith development

„Az embert tehát nem zárja magába egy bizonyos környezet, hanem nyitott az egész világra. Ez azt jelenti, hogy mindig új és újszerű tapasztalatokra tesz szert, és az észlelt valóságra adható lehetséges válaszainak száma úgyszólván korlátlan.”
(Wolfhart Pannenberg)²

¹ Főiskolai docens, tanszékvezető, Püskösdi Teológiai Főiskola Budapest;
e-mail: sitku.tibor@ptf.hu.

² PANNENBERG, Wolfhart (1998): *Mi az ember?* Budapest, Egyházfórum. 9.



1. Status questionis

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ I. m. 101.

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

2. A normativitás jelentése és fontosabb tartalmi kérdései

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

2.1 A „normativitás” kifejezés jelentése

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

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

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

⁸ WEBER, Helmuth (2001): *Általános erkölcssteológia*. Budapest, Szent István Társulat. 95.

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

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

2.2 A normativitás tartalmi-diszciplináris kérdései és a teológiai etika

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

⁹ CARLSON, Kristofer (2007): *What Is Normative in Theology?*

https://www.academia.edu/959266/What_is_Normative_in_Theology (utolsó megtekintés dátuma: 2022.12.01.).

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

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

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

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

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

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

¹¹ WEBER (2001), 97.

¹² I. m. 98.

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

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

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

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

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

¹⁴ HÄRING, Bernhard C SSR (1997): *Krisztus törvénye I.* Pannonhalma – Róma, Várszegi Asztrik OSB. 229–230.

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

¹⁶ HÄRING (1997), 230.

¹⁷ SEBESTYÉN (1997), 101.

¹⁸ GEISLER, Norman (1989): *Christian Ethics.* Leicester, Apollos. 23.

¹⁹ I. m. 23.

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

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

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

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

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

3. A normativitás és a keresztyén hit

3.1 A keresztyén hit újszövetségi megközelítése

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ BULTMANN (2003), 255–256.

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

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

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

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

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

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

3.2 A keresztyén hit fejlődésének két ellentétes komponense

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

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

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

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

- utópia: funkciója a fennálló rend megkérdőjelezése, kritikája és alternatívák felkínálása.²⁹

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

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

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

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

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

³¹ I. m. 7.

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

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

3.3 A keresztyén hit fejlődésének egy lehetséges perspektívája

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

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

³² FOWLER (1995), 100–101.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ SCHWEITZER (1999), 209–210.

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

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

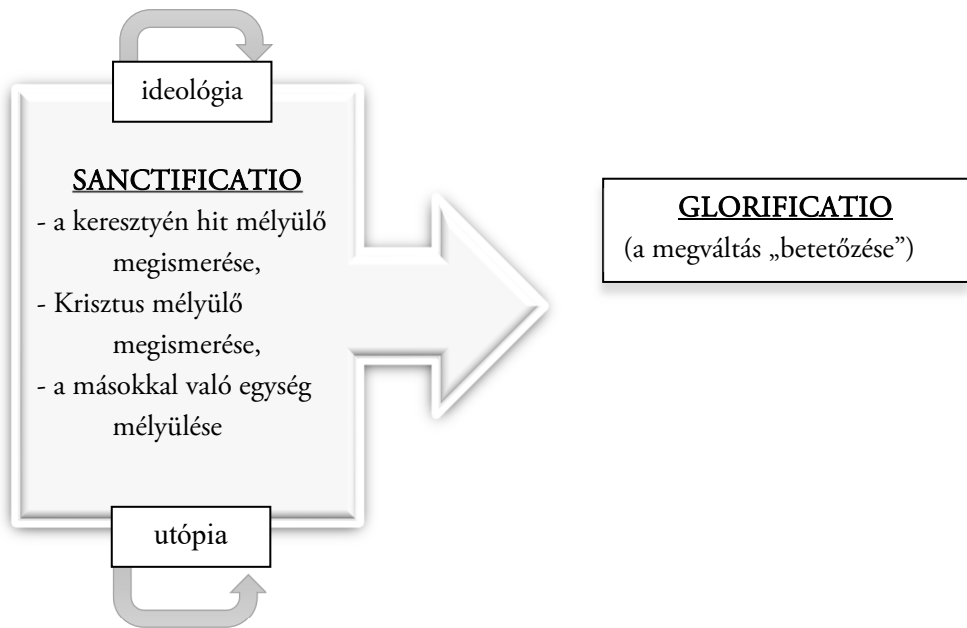
³⁹ CLINEBELL, Howard (1979): *Growth Counseling*. Nashville, Abingdon. 134–135.

⁴⁰ PANNENBERG (1998), 64.

⁴¹ Uo.

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

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



1. ábra: A keresztyén hit fejlődésének lehetséges perspektívája (Ef 4,12–14)⁴³

⁴² I. m. 72.

⁴³ Saját készítésű ábra.

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

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

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

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

4. Konklúzió: milyen hit fejlődéséről beszélünk?

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

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

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

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

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

Felhasznált irodalom:

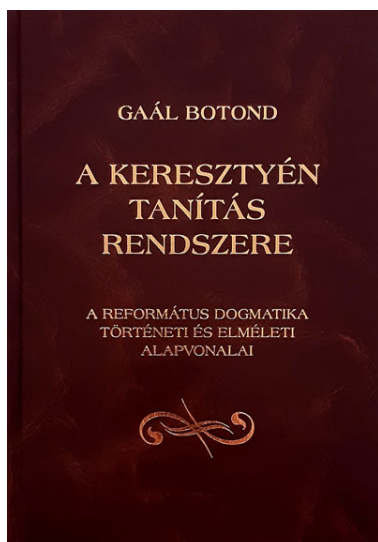
- Arcanum. *normatív* (szócikk). <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/n-40903/normativ-41844/> (utolsó megtekintés dátuma: 2022.12.01.).
- BERKHOF, Louis (1976): *Systematic Theology*. Edinburgh, The Banner of Truth Trust.
- BOCK, Darrell L. (2019):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

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

*PÜSÖK Sarolta*¹:

Gaál Botond: *A keresztyén tanítás rendszere. A református dogmatika történeti és elméleti alapvonalai.* Kiadja a Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen, 2022, 1055 p., ISBN 978–615–5909–08–5, 1055. old.

A vaskos kötet terjedelmére többféle magyarázat is van: egyfelől a hitkérdések sokrétősége indokolja a bővebb kifejtést, másfelől a szerző hosszan tartó tanári tevékenységének terméseként számos eddigi írás, előadás anyaga kínálkozik, hogy azokat mind csokorba szedje, és egy átfogó képpé egészítse, mintegy megkoronázva életművét. A rendszeres teológiai kötet szerzője tisztában van a műfaj kihívásaival és korlátaival, hiszen saját bevallása szerint miközben 1987 és 2015 között a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Dogmatika Tanszékét vezette, szinte jelmondatává vált előadásai során a hallgatók felé elhangzó figyelmeztetés, hogy „nagyon mély titkokat fognak fessegetni, esetleg azokba belelátni, vagy azokat megérteni a Teremtő által nekünk ajándékozott racionális képességünknel



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

fogva, de az előadás végén még több titokkal fogunk találkozni” (24. o). Ugyanakkor az egyetemi tanár másik alaptapasztalatára is felhívta hallgatói/olvasói figyelmét, jelesül arra, hogy az önálló gondolkodásra, mélyebb megértésre vágyó tanítvány nem elégedhet meg egy egyetemi jegyzet anyagával, hanem az egyes kérdéskörökhöz hozzá kell olvasnia minél több szakirodalmat.

Az olvasnivalókat illetően a szerző is alázattal sorolja fel az előtte járó magyar teológus nemzedékek tollából született, tartalmukat tekintve ma is érvényes dogmatikajegyzetek sorát, amelyeknek egyik közös jellemzője, hogy a taníthatóság szándékával írták őket, így olvasóikat sem felesleges háttér-információkkal, sem tudományos hivatkozásokkal nem terhelik, hanem a leglényegesebb tanításokat vázolják. Az egyes kérdéseket tudományos alaposággal kifejtő szaktanulmányok sajátos többlete pedig abban rejlik, hogy feltárják olvasóik előtt az információforrásokat, érvek és ellenérvek felsorakoztatása mentén jutnak el azokhoz a következtetésekhez, amelyeknek így az olvasói megértik az eredőit, hátterét, miértjeit. Az ilyen tanulmányok akár hosszabb exkurzusokat is tartalmazhatnak. A kötet szerzője szeretné a két műfaji sajátosságot egyszerre érvényesíteni, a következő nemzedékek teológiai hallgatóira való tekintettel pedig a tanulhatósági szempont sem mellékes, hogy ilyenként „elviselhető hosszúságú és jól tagolt legyen” (31. o.). Az utóbbi, az alcímekben megjelenő logikus felosztás, valóban megvalósul; a hosszúságot illetően evidens, hogy az egész kötetet képtelenség egy lélegzetre elolvasni két vizsga közötti éjjeleken, de az egyes témaköröket kiválasztó diák hasznos információkat talál aránylag rövid szakaszokban. A fenti szerzői szándékról, a tudományosság és taníthatóság ötvözéséről, a kötet írója elárulja, hogy „ezeknek a szempontoknak az összesített érvényesülését éreztem az egyik legnehezebb feladatnak” (32. o.). A teológiatörténeti rész által felölelt időszak hosszúsága és a tematikai gazdagság is hozzájárultak ahhoz, hogy időnként mégis egyik vagy másik szempont került előtérbe, hiszen az alaposabban kidolgozott részek közötti folytonosság kedvéért egyes kérdéseket és az idői sorrendiségben következő események megértéséhez szükséges hézagpótló információkat mégiscsak kénytelen volt jegyzetszerűen tömöríteni.

Gaál Botond pályafutását matematikusként kezdte, és mindvégig igyekezett a természettudományok világában szerzett tapasztalatait a teológiai kutatás területén is érvényesíteni. A szerzői célok között az előszóban szereplő alábbi mondat teljesen beleillik ebbe a törekvésbe: „Célom volt továbbá az is, hogy a keresztyén hittudományt bekapcsoljam

az interdiszciplinaritás világába, s ezzel a körülvevő világ számára számadást készítenek a teológia tudományos művelésének lehetőségéről” (32. o.). Ennek a célnak a megvalósítása egyben egy másik célközösséggel is számol, a hittudományok iránt érdeklődő laikusokkal, akik például presbiteri tisztük tudatosabb gyakorlása végett szeretnének elmélyülni a teológiai kérdésekben. A laikusok tábora közvetett módon is célcsoporttá válik azért, hogy a könyv olvasása nyomán megszólaló lelkipásztorok számukra is valamiféle többlettudást közvetítenek majd. Ez a többlettudás elsősorban az elmondottaknak nem a tartalmában, hanem a mikéntjében érhető tetten. A kötetnek bizonyos fejezetei tételesen is magukon hordozzák az interdiszciplinaritás jegyeit, de az egyes részletekbe rejtve is sok az olyan analógia, a más tudományterületekről vagy épp a művészetek világából átvett szemlélet, amely a jobb megértést hivatott szolgálni. Jóllehet a keresztyén hitigazságok Krisztus óta mit sem változtak, s ilyenként nincs is miért tollat ragadni, de maga az olvasóréteg és akikhez a lelkészek szólnak folyamatosan változnak, és egyre távolodnak a Biblia és a klasszikus dogmatikai művek „kánaáni nyelvétől”, szinte kódolt üzenetek soraként értelmezett fogalmaitól. A kötet megírását épp ez a változás teszi indokolttá – hermeneutikai alapigazság, hogy az üzenet csak úgy ér célba, ha sikerül azon a nyelvezeten megfogalmazni, abba a szemléletmódba beemelni, amelyben az olvasó otthonosan mozog. A kötet írója számos analógiát, szemléltető példát emel át a természettudományok világából, amelyek alapján joggal számíthat az ebből az irányból közelítők érdeklődésére, és megkönnyíti a feléjük igyekvő lelkipásztorok tolmácsoló munkáját is.

A 10 részre, 52 fejezetre és közel négyszáz kérdéskörre tagolt kötet a keresztyén teológia besorolására szentelt fejezettel indít. A keresztyén gondolkodást, a hittudományt külön „szellemi kategória”-ként kezeli, és ezt meg is indokolja, miután dióhéjban elemzi az ember intellektuális tevékenységének többi területeit. A tudományok, filozófia, művészetek közé más besorolások szerint sem szokás a teológiát beilleszteni, de a szerző vitába száll azzal is, hogy a keresztyénséget a világvallások egyikeként a vallástudományok területére utalják. A keresztyén teológiát felfele nyitott rendszerként mutatja be, hiszen e felfogás szerint az ember minden következtetése a „felülről” érkező kijelentésből ered, „Az Ige testté lett.” (Jn 1,14) tényén, az Isteni önkítárulkozásán alapszik. „...a tudományokban, a filozófiában, a művészetekben és a vallásokban az ember fölötté áll tárgyának, a keresztyén hit szerint viszont a tárgy áll az ember fölött. Ezért is képez külön kategóriát az ember szellemi tevékenységének sorában, és ezért van az, hogy a keresztyénség először

nem új vallásként indult, hanem egyfajta új felfogásként, új életszemléletként, új magatartásként és új életgyakorlatként. Ők nem új vallást képviseltek, hanem Krisztus-követők voltak” (47. o.).

A következő négy fejezet, bár több mint háromszáz oldalt foglal magába, a teljesség igénye nélkül próbál végigvezetni a teológiatörténeten. A főbb állomásponatok, események, nyomot hagyó teológusok sora a laikus olvasót elvezeti a mába, és rávilágít fontos alap gondolatok eredetére. Az egyháztörténet rejtelmait már más megközelítésben is ismerő teológiai hallgatók és gyakorló lelkészek addigi ismereteiket egy új rendezői elv mentén láthatják egymás mellé állítva, hogy ezáltal a nagy összefüggéseket élesebben érzékelhessék. Az utóbbi olvasók ezekben a részekben találnak majd olyan mondatokat, gondolatfoszlányokat, amelyeknek kifejtése elmarad, s ezért hiányérzetük lesz, vagy akár melyek eltakarnak olyan részleteket, amelyek más nézőpontból fontosak volnának, de a kétezer éves teológiatörténet óriási adathalmazának feldolgozásánál nem meglepő, hogy az olvasó és a szerző nem mindig ugyanazokat a mozzanatokot emelné ki.

A hittartalmakkal foglalkozó négy fejezet az Apostoli Hitvallás és a Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás logikai szerkezete mentén halad. Ilyenként felleljük benne a klasszikus keresztyén dogmatikák nagy kérdésköreit: trinitástan, hitértelmezés, teremtés, antropológia, gondviselés, bűn, Szentírás, krisztológia, Szentlélek, kegyelmi kiválasztás, egyháztan, sákramentumok, eszkatológia. A témakörök súlyozása azonban nem arányos, mert a szerző élt azzal az alkotói szabadsággal, hogy a kortársak számára kevésbé időszerűnek ítélt vagy a közelmúltban már alaposan kifejtett kérdésekkel kevésbé foglalkozott. (Az utóbbira példa a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás, amelyekkel kapcsolatosan a kortársak számos minőségi közleményt tettek már közkinccsé). Ugyanakkor az általa behatóbban tanulmányozott vagy a magyar szakirodalomban mindeddig elhanyagolt kérdéseknek több helyet szánt (pl. az élet eredete, férfi és nő kapcsolata, a szerelem antropológiai megközelítése, a testet öltés és feltámadás a modern tér-idő értelmezés összefüggésében). Az utolsó fejezet a keresztyén teológia református sajátosságait nyomatékosítja, önismereti tájékozódást kínál.

A tanuló ifjúság és a teológiában kevésbé jártas olvasó számára a kötet végén 195 oldalas *Dogmatikai Kisenciklopédia* található, amelyben a latin szavak/mondások és a dogmatikai szakkifejezések rövid magyarozatát találjuk. Eligazítás végett a hivatkozott szakirodalom és egy névjegyzék is található a függelékben. A kötet végén az idegen

nyelvű olvasók angol, német és francia nyelven olvashatják a kötet rövid összefoglalóját. A kíváncsi olvasó végül a szerző rövid életrajzba zárt gazdag életművével is megismerkedhet.

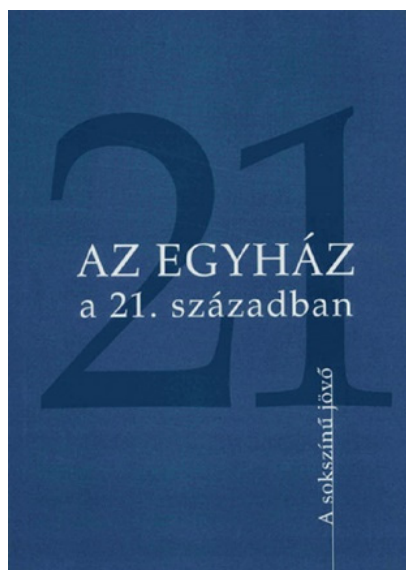
A könyvkiadás mindig nagy merészség, hiszen már a régiek is tudták, hogy *habent sua fata libelli*, és a nyomdából kikerült könyv önálló életre kel. A fenti kötetet is számos olvasó fogja kézbe venni, elégedetten végigolvasni, vagy csak egy-egy kérdés gyors tisztázása végett nyitja ki. Mindezzel párhuzamosan egy ekkora méretű és összetett tematikájú munka esetében elkerülhetetlen, hogy az olvasók egy részét parázs vitákra serkenti majd. A korábbi teológusok által sokféleképpen megközelített régi kérdésvetések esetében egyszerűen folytatódni fog az eddigi vita. Ilyen például a rossz mibenlétének megválaszolása, amelyben a szerző több klasszikus meghatározással szembemegy, és az ember megromlott természetére vezeti vissza a gonoszt. A teljesen új megközelítések, mint például a hálózatelmélet egyházra alkalmazásának gondolatmenete, úttörő, a maga nemében egyedi megközelítés, de borítékolni lehet, hogy további kérdéseket indít el, például, hogy a bemutatott modell mennyire kompatibilis a teista szemlélettel, vagy egyfajta deizmus irányába tereli-e a gondolatokat. Szívből kívánjuk, hogy a szerzőnek legyen alkalma saját munkájának folytatására, az olvasókat pedig építő továbbgondolásra készítse.

*BAK Ágnes*¹:

Kock, Manfred (szerk.): Az egyház a 21. században
Szabó Csaba (ford.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő.*
Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János
Kiadója, 2004. 172 p., ISBN 963-558-016-9

Nem frissen megjelent kiadványról van szó, de ismertetését, felelevenítését fontosnak tartom, mert még mindig nagyon aktuális a téma.

A Kirche im 21. Jahrhundert. Vielfalt wird sein című könyv tanulmányait magyarul Szabó Csaba református lelképásztor (1938) fordításában olvashatjuk. A kötet szerkesztőjének, Manfred Kocknak (1936), a sok vezető egyházi tisztséget viselő, német evangélikus teológusnak egyházpolitikai célja az egyházi struktúrák reformja, az egyház missziós feladatának megvalósítása a modern



¹ Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Teológia és Zeneművészeti Kar, Egyháztörténelem mesterképzés, I. év; e-mail: agnes.bak@ubbcluj.ro.



társadalomban, akár az újabb kommunikációs eszközök felhasználása által is, valamint az európai protestantizmus jövőjének alakítása és az ökumenikus párbeszéd folytatása, elmélyítése.

A tanulmányírók között található Paul Michael Zulehner (1939), az egyik legismertebb katolikus pasztorálteológus, aki sokat tett Kelet-Közép-Európa egyházaiért, és Fulbert Steffensky (1933) bencés szerzetesből lett német evangélikus teológus, valláspedagógus, vagy az evangélikus Wolfgang Grünberg (1940–2016) hamburgi teológiai professzor. Grünberg munkájának középpontjában a nagyváros gyakorlati teológiája, valamint a zsidó és vallásközi vallásos nevelés állt. Példaértékű egyházi és diakóniai munkák elemzésével is foglalkozott. Gerhard Marcel Martin (1942) szintén gyakorlati teológus, aki különösen a vallási és irodalmi szövegek hermeneutikai kérdéseivel foglalkozik, illetve a teológia, a mélylélektan és az esztétika kapcsolatára fordít nagy figyelmet. Kutatásokat folytat a spiritualitás kérdéseivel kapcsolatban. Jelentős szerepe volt a bibliodráma németországi fejlesztésében. Továbbá értekezést olvashatunk Maria Jepsentől (1945), aki az Észak-Elbiai Evangélikus Egyház hamburgi szuperintendenseként 1992-ben a világon az első evangélikus női püspök volt. Több tisztség mellett a Diakónia, Misszió, Ökumenizmus Bizottság tagjaként és a németországi Protestáns Missziói Hivatal elnökeként elengedhetetlennek tartja az egyházi megnyilvánulások bibliai alapjainak közvetítését a világi szférában. Nagy hangsúlyt fektet a vallásos nevelésre, a diakóniára, az ökumenizmusra, a vallásközi találkozásokra, és párbeszédet ápol minden társadalmi csoporttal. Vallásközi Fórumot működtet, ahol különböző vallási közösségek képviselői rendszeresen találkoznak, emellett fellép a koldusok, menekültek és más diszkrimináltak érdekében. Wolfgang Huber (1942) etikus neve is említésre méltó. Evangélikus püspökként egyházmegújító programokat indított el, és társadalómépítő ökumenikus kapcsolatokat teremtett. A szerkesztő a teológusok mellett lelkipásztorokat is megszólaltat. Többek közt Hans Löhr álláspontját is tartalmazza a kötet. A sommersdorfi lelkész az *Evangélikus Müncheneri Program* nevű egyházi reformprojekt aktív ügyvezető

igazgatója is volt. A kötetben világiak (polgármester, oktató, egyetemista, pénzügyi szakember) véleménye is helyet kap. A szerkesztő nem feledkezett meg az egyházi intézményműködés biztosításának egyik pilléréről sem, így rávilágít a gazdasági kérdésekre és szervezeti átalakításokra is.

A tanulmányok a németországi egyházi élet tényeiből indulnak ki, amelyek a szekularizáció, az egyháziatlanodás folyamatát bizonyítják: egyre nő az egyházból való kilépések száma, a templomlátogatás csökken, az egyházi hivatások nem vonzóak, az irántuk való érdeklődés is apadóban van; magánüggé vált a vallás. Ez a fajta modernség nem újszerűséget jelent, hanem a „só megízeltlenedését”. Érdekes módon Zulehner Erdélyt a ritka kivételek közé sorolja, holott mi magunk is szembesülünk társadalmunkban ezzel a valósággal, az egyház rugalmatlanságával, a megszokott értékrend képviselésével.

A szabadosság ellenére azonban vannak olyan jelenségek, amelyek a vallásosság megerősödésére utalnak. Ezek viszont nem az újítások által foghatók meg, hanem annál inkább régi eszközökkel. Hiszen a szabadságot nem a korlátok megszüntetésével nyerjük el, hanem éppen a szabályok betartásával, a másokra való odafigyelés és tolerancia révén. Az egyháznak a megfelelő hatás elérése érdekében létfontosságú a szocializációs módszerek megváltoztatása azért is, hogy a spirituális vágyakozást, az „istenéhséget”² ne egy Isten nélküli vallás töltse be. A mai elvilágiasodó társadalom meghatározó jellemzője, az egyháziatlanodás mellett jelen van a vallási pluralizmus is. Nincs vallástalanság: a vallási élet éppen élénkülően van.³ Szükség van az egyházra. Pótolhatatlan. Indokolt jelen lennie a társadalom minden területén. Hans Löhr lelkipásztor fogalmazza meg a publicista Christian Nürnbergerrel (1951) való, az egyház hatékonyságáról szóló vitájában, hogy annak „mondania kell valamit, amit senki nem mond rajta

² ZULEHNER, Paul M. (2004): Igen a vallásra – nem az egyházra? Az egyház a holnap multikulturális társadalmában, In: Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő.* Ford. Szabó Csaba. Budapest. 20.

³ HUBER, Wolfgang: Az egyház a 21. századért. Teológiai program, In: Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő.* Ford. Szabó Csaba. Budapest. 158–159.

kívül”,⁴ és emellett az intézményen túl is működni kell – mondja ki egy teológiai végzettségű menedzser.⁵ Ezért lényeges, hogy az egyház az evangélium üzeneteivel is jelen legyen az emberek életének meghatározó eseményein (keresztelés, öreg- és betegápolás, fogyatékosok gondozása...).

A ma bizonytalanságától eltekintve a szerzők nagyon pozitívan vázolják a válságban levő egyház jövőjét, amelynek alapfeltétele az átalakulás. Ahhoz, hogy életet mentő hitközösséggé váljon, és új korszakot nyisson, hívó, Istenre alapozó, az evangélium továbbadásáért felelős közösséget teremtsen – hiszen ez a fő feladata –, nem támaszkodhat a vallás, vallásosság szociokulturálisan magától értetődő áthagyományozására.

Ha egy közösségnek tagjai vagyunk, a vallási szocializáció éppúgy természetes kell legyen, mint ahogy emberi, nemzeti csoportosulásainkba illeszkedve megtanuljuk azoknak viselkedési szabályait. Az értékek és hiányosságok tisztázása után a változásra való nyitottság elsajátítása és gyakorlása elengedhetetlen. Új egyháztagok bevonása nélkülözhetetlen, akárcsak a felnőttkereszttség gyakorlása. Hiteles egyház fenntartása a cél, és ezért nem mindegy, hogy az mit vesz át a világiaktól, és mit hogyan „szolgáltat”⁶ környezetének.

A tanulmányok végére csatolt vallomások is igazolják, hogy az egyház Istent és társadalmat egyszerre kell szolgáljon úgy, hogy „nem hódolhat be korszellemnek. Feladata a folyamatosság, hagyományos értékek, az erkölcsi feddhetetlenség és megbízhatóság fenntartása – különösen olyan időkben, amikor minden felbomlóban van”.⁷

⁴ LÖHR, Hans: Miért hozza közelebb McKinsey a megoldást? In: Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő*. Ford. Szabó Csaba. Budapest. 101.

⁵ HALBACH, Julia: Az egyház a témák kincsestára. In: Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő*. Ford. Szabó Csaba. Budapest. 108–109.

⁶ Ld. a diakóniáról: ZULEHNER: 23–26., STOLTENBERG: 136–149., HUBER: 165., In: i. m.

⁷ LÜTGERT, Stephan: Túl a tényér peremén. In: Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő*. Ford. Szabó Csaba. Budapest. 46.

A klérusnak szükségszerű a missziói öntudatébredés és a világos célkitűzés: mit képvisel és mit nem. Az előre leszögezett célú gyülekezeti tevékenységek értékelése elmaradhatatlan, és mindeniknek megfelelő felelőse kell legyen, akiknek továbbképzése nem mellékes. A tevékenységek finanszírozása pedig megoldható kevés, jól fizetett alkalmazott mellett több önkéntessel. Emellett kulcsfontosságú a szakításokat előidéző tényezők elkerülése. Mindenkinek tanulnia kell az elfogadást. A felekezeti, ökumenikus együttműködés és összefogás jelentősége kerül előtérbe. A tanulmány szerzők az államtól való függetlenedésben és a zsugorodásában az előnyök felfedezésére hívják fel a figyelmet. Nem vetik el az egyházi képviselők politikai szerepvállalását, sőt javasolják a társadalom peremére szorultak, a jogtalanság áldozatainak megvédése érdekében. Rávilágítanak a veszélyekre, és biztatnak a feladatvállalásra, elsősorban a spiritualitás megélésére, imádság gyakorlására, a szenvedőkre való odafigyelésre, a gondtalanul élőkkel való foglalkozásra.

Gerhard Marcel Martin a németországi egyházi rendezvényeket változatosnak és minőséginek ítéli, mégis úgy tartja, hogy a külső és belső tényezők hatására élettelenek, akárcsak a liturgia, amely formailag is akadály a spiritualitásnak. Az istentisztelet jövőjét taglaló fejtegetését a biztos alapot és örökérvényűséget képviselő, 1530-as Ágostai Hitvallásra alapozza. Fulbert Steffensky a szigorú formájú, de élménygazdag, Istennel teli szertartás kialakítására buzdít, amelyet magyarázkodás nélküli egyszerűség, szerénység, csend, bensőség és Isten dicsőítése jellemez.⁸ A kegyelem és az igazság tudatosítása mellett a mai embert foglalkoztató kérdésekre kell alapozni, vigyázva, hogy ne alakuljon a teológia, a liturgia és az istenkép „lajtossá”.⁹

Wolfgang Grünberg megállapítja, hogy minél többet kommunikál az ember, annál kevésbé öntudatos, annál inkább bizonytalan és vágyik a stresszoldásra. Jelen írásában a hamburgi professzor arra keresi a választ, hogy az egyház milyen

⁸ „Az istentisztelet a hallgatásból él, mivel voltaképpen feladata a magasztalás és az imádság.” – írja Fulbert Steffensky, In: i. m. 41.

⁹ I. m. 44.

formában tud fennmaradni eredményesen. Ezt a modellt nagyon találóan a fához hasonlítja, amely a Bibliában az Istennek tetsző ember, közösség metaforájaként jelenik meg. Ennek az alapja Isten szeretetébe van ágyazva, abból táplálkozik és hoz különböző, de egyformán zamatos és szép gyümölcsöt. Vagy Maria Jepsen autós példájával élve a különböző felekezeten levőket a „motor” hajtja, azaz a keresztyénség alapja, Krisztus. Ő általa tartoznak össze és képeznek egységet. Mindkettőjüknél találunk példákat a sokféleség, különbözőség összhangjára, egyéni és közösségélményre, amelyek bizonyítékai annak, hogy az isteni szeretet által képesek vagyunk megszabadulni erők és hatalmak kötelékéből. Az ökumené megvalósulásához muszáj az érzelmi gátlásokon túllépni¹⁰ – állapítja meg Maria Jepsen. Csak a dogmákon való felülemelkedés által alakulhat ki egységesség és érvényesülhet az együvé tartozás élménye. Az ökumené azonban nem jelenti a sajátosságok eltörpülését.

Századunk annyira különbözik az előbbiektől, hogy a teológusoknak és vallástudósoknak elsődleges feladata az alapelvek újragondolása. Wolfgang Huber *Az egyház a 21. századért* címmel fogalmaz meg teológiai programot.¹¹ Nagyon világosan vázolja fel egyházának feladatát, az Ágostai Hitvallással is alátámasztva, és felsorolja a hit (teológia), a közösség (koinónia) és az ezek megmaradását szolgáló tevékenységeket, gyakorlatokat (misszió/istentisztelet, katekétika, diakónia), amelyeknek alapfeltétele a felelősség és az egyetértés.

A könyvben található tanulmányok, mint azt Kock előszavában is rögzíti, alátámasztják az előrelátó Johannes Hoekendijk (1912–1975) múlt századi könyvében¹² leírtakat: a ma egyházának a hagyományokkal való szakítását, nyitottságát, a társadalom peremére szorultak felkarolását. A gyakorlati teológiát

¹⁰ JEPSEN, Maria: *Megegyezés vagy egység. Mennyi ökumenére van szükségük az egyházaknak?* In: Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században: a sokszínű jövő.* Ford. Szabó Csaba. Budapest. 110–118.

¹¹ I. m. 157–170.

¹² HOEKENDIJK, Johannes Christian (1964): *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft.* Stuttgart, Kreuz Verlag.

művelő szerzők bizonyítják, hogy a 21. század egyháza képes megújulni, szabadulni a bálványok – hatalom, tekintély, pénz – világából felelősségteljes hozzáállással, nem tévesztve szem elől a küldetést, hirdetve a tiszta evangéliumot és nagy hangsúlyt fektetve a társadalom alázatos szolgálatára és lelkigondozására.

Az egyháznak megvan a maga sajátos formája és élete. Tetteinek mércéje nem lehet a „hasznosság”. Nincs más eszköze, mint a szó és a példa. Ezekkel kell élnie. Elsődleges feladata az örömmel hirdetése, Isten dicsérete és ezáltal a társadalom formálása.

Nálunk, magyar nyelvterületen is zajlanak értekezések az egyház működéséről, irányulásáról, a 21. századi vallásos igények megválaszolása érdekében. Felgyorsult világunkban, ahol az egyéni érdekek képviselőjét már az anyatejjel együtt magukba szívják kicsinyeink, rengeteg kihívás van. Ezek az emberektől egyénenként is, de elsősorban az egyháztól várnak megoldást, választ az érdekek helyett az értékek képviselésén túl.

Végigböngészve a könyvet egyértelmű sürgetést érez az ember a cselekedetre. Nemcsak teológusoknak elgondolkodtató segédanyag a könyv, hanem a klérushoz tartozóknak is tartalmas olvasmány. Mindannyian felelősek vagyunk egyházaink alakulásáért. A valósággal szembesítő kiadvány az önsajnálát helyett utat mutat az egyház hatásának megerősítéséhez. Tovább lépésre sarkall: az Istennel való kapcsolat állandósítására, az emberekkel való törődés megszilárdítására és határtalan szeretetszolgálatra – ld. Helge Adolphsen¹³ és Annegrethe Stoltenberg¹⁴ írását mindahhoz, ami által az egyház alapja és bástyája lehet a társadalomnak.

Az egyszerű borító nagyszerű tartalmat takar! Megvásárolható az Erdélyi Református Egyházkerület könyvterjesztésében, a <https://olvass.ro/az-egyhazi-a-21-szazadban.html> oldalon, és több magyarországi könyvforgalmazónál is megrendelhető.

¹³ Helge Adolphsen (1940–) gyakorló lelkész volt Kielben, ahol a katonák lelkigondozását is végezte, majd a hamburgi St. Michaelis evangélikus templom vezető lelkészeként dolgozott.

¹⁴ Annegrethe Stoltenberg (1950–) tanár, lelkész, a hamburgi Diakónia vezetője és Hamburg város első menekültügyekkel foglalkozó tisztségviselője.

*KISS Jenő*¹:

Kókai-Nagy Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában. Próféták a páli gyülekezetekben.* Kálvin Kiadó,
Budapest, 2022, 192 oldal, ISBN: 9789635585281

Kókai-Nagy Viktor református teológus az újszövetségi tudományok szakavatott művelője, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem és a Selye János Egyetem Református Teológiai Kar docense. A szerző arra vállalkozik ebben a könyvében, hogy a vonatkozó szakirodalom, valamint a releváns bibliai iratok alapján átgondolja és rendszeres formában feltárja az Újszövetség korának egyik jellegzetes ekkleziológiai jelenségét: a karizmatikus gyülekezetvezetést. A mű hiánypótló, hiszen a magyar nyelvű teológiai irodalomban nem találunk kifejezetten ennek a témának szentelt írást.

Az előszót követő *első fejezet* leírja a karizmatikus vezetés megértéséhez szükséges történelmi hátteret. Megállapítja, hogy a zsidóság és a keresztyénség útjai különváltak a II. század első felében.



¹ Egyetemi tanár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet; e-mail: kissjeno@proteo.hu.

A keresztyén közösséget nyitott és befogadó közösségként jellemzi, amelyben háttérbe szorultak a nemzeti és társadalmi különbségek. A nemzeti és társadalmi sokszínűség új feladatok elé állította ezeket a közösségeket, különösen a gyülekezetvezetés tekintetében.

A *második fejezet* bemutatja azokat a közösségi formákat és vezetési modelleket, amelyekre támaszkodhattak a keresztyén közösségek. A keresztyénség az első időben átvette az ókorból ismert, a zsidóságban is honos presbiteri vezetést, amely mögött a ház/háznép szerkezete állhatott. Ez a vezetési forma később uralkodóvá vált a pogánykeresztyén közösségekben is, amiről az ApCsel és a pásztori levelek tanúskodnak. Az ókorban elterjedt egyesületi forma elsősorban egyes elemeinek köszönhetően vált fontossá, amelyek a következők: a közösségek közötti kapcsolatok, a nem származáson alapuló tagság, az egyes közösségen belüli segítségnyújtás és a közös étkezés. A szerző úgy véli, hogy ezek a szervezeti és vezetési formák hatottak a közösségek fejlődésére, és kiegészültek jellegzetes keresztyén elemekkel, a keresztséggel és a krisztológiailag értelmezett közös étkezéssel. Feltűnő, hogy a páli levelekben nincs szó a presbiteri vezetésről, noha ez a vezetési és az ahhoz kapcsolódó közösségi forma ismert volt a keresztyénség korai szakaszában.

A presbiterok, illetve a presbiteri vezetés hiányának okát a *harmadik fejezet* kutatja. Rámutat a pogánykeresztyén gyülekezet törekvésére, hogy megőrizze a sokszínűséget és az egyenlőséget, ami ugyanakkor megnehezítette az egység megőrzését és a vezetés gyakorlását. A közös múlt és hagyomány hiánya szintén kihívást jelentett. A közösségek életének irányításához szükséges tekintélyt főleg Pál apostol személye és igehirdetése jelentette, illetve azok a szóbeli hagyományok, amelyek Jézustól, a szemtanúktól, az apostolok és próféták igehirdetéseiből és más közösségek tradícióiból származtak. Később, a saját írásos hagyomány kialakulása után, fontossá vált ezen írások értelmezése és Isten akaratának keresése azok alapján. A hagyomány kialakulása és megszilárdulása átalakítja a karizmatikus vezetést presbiteri irányítássá. A hagyomány őrzése háttérbe szorította a Lélek munkálkodására támaszkodó vezetési formát (ami ismét előtérbe kerülhet, amikor megújulásra van szükség az egyházban).

Az *Összefoglalás* (4. fejezet) leírja a hagyományképzés folyamatát, amelyet több korban is megfigyelhetünk. Ugyanakkor világossá teszi, hogy a hagyomány kialakulása előtt a karizmatikus vezetés volt a megfelelő forma a több népből álló közösségek irányítására és arra, hogy megfelelően szembenézzenek az aktuális kihívásokkal. A

karizmatikus vezetés alapjául szolgáló karizmák a Lélek adományai voltak, amelyek szoros kapcsolatban álltak az aktuális feladatokkal. Ugyanis a Lélek ismerte a legjobban az egyes közösségeket, és tudta, hogy azoknak mire van szükségük ahhoz, hogy betölthessék küldetésüket. Emiatt a karizmatikus vezetés nem uniformizált, hanem rugalmas. A Pál apostol által alapított gyülekezetekben különböző karizmák tűnnek fel egymás mellett, amelyeket a Lélek közösségre szabott ajándékainak tekinthetünk. Ugyanakkor feltűnik, hogy mindenütt megjelenik a próféta, aki Isten kijelentésének magyarázója.

Erre a jelenségre az *ötödik fejezet* keresi a választ. Felmutatja, hogy a prófétálás jelensége ismert volt az Újszövetség korában. Tényként kezelték, hogy Isten kijelentésben részesít kiválasztott személyeket, akik a kijelentést megosztják a hallgatókkal. Erről főleg az ApCsel és a páli levelek tesznek bizonyosságot. Ugyanakkor nem alakult ki egységes kép a próféták feladatáról és közösségekben betöltött szerepéről. Viszont hangsúlyosan jelentkezik az a gondolat, hogy a próféták szava megkérdőjelezhető. Az emberi tényezőt csak a közösség képes ellenőrizni és értelmezni. Isten akaratának a megértése a közösség feladatává válik.

A *hatodik és hetedik fejezet* a prófétáknak a thesszalonikai, a római és a korinthusi gyülekezetben betöltött szerepével foglalkozik.

A szerző elemzi az I. Thesszalonikai és a Római levelet, és arra a következtetésre jut, hogy a prófétáknak fontos szerepük volt ezekben a közösségekben. A prófétálás kiemelkedő karizma, amely nem kötődik egyetlen személyhez és a többi karizmával együtt működőképes. A személynek alárendelt szerepe van a feladathoz képest. Mindez lehetővé teszi, hogy mindegyik gyülekezet kialakítson egy olyan struktúrát, amely leginkább megfelel sajátos feladatainak és segíti annak misszióját a környezetében. Ugyanakkor biztosítja a gyülekezet belső működésének egyensúlyát azáltal, hogy a karizma kontrollálása a gyülekezet elengedhetetlen feladata.

A szerző megvizsgálja az I. Korinthusi levél 12., 13. és 14. fejezetét, hogy azok részletesebb elemzése alapján leírja a próféták Korinthusban betöltött szerepét.

A 12. fejezet hangsúlyos motívuma a pneumatikus megnyilvánulások megítélése a Lélek segítségével. A kegyelmi ajándékok sokfélesége szintén fontos téma, mert az teszi lehetővé a közösség életét – miközben a karizmák egymást kiegészítik és ellenőrzik – illetve működését a világban. A Krisztus-test képe hangsúlyozza, hogy mindegyik karizma egyformán fontos a közösség működésében. Ugyanakkor alkalmas annak

kifejezésére, hogy egyes karizmák, illetve az azokkal bíró személyek kiemelt szerephez jutnak a közösség vezetésében. A 12. fejezet külön foglalkozik az apostolokkal és a tanítókkal. A közösség tagjai közül bárki elnyerheti valamelyik feladatot és a hozzá való karizmát. Tehát az apostolság nem korlátozódik a tizenkét tanítványra.

A szerző a 12,31 értelmezésével indítja a 13. fejezet elemzését. Úgy értelmezi ezt a verset, mint ami a gyülekezet aktuális állapotát írja le, és nem a 13. fejezet bevezetőjeként szolgál. Tehát a szeretet nem egy, a többi felett álló kegyelmi ajándék, hanem keret, amelyben a karizmák helyesen megnyilvánulhatnak, kiút a versengésből, amely megkeseríti a gyülekezet életét. A kölcsönös szeretet alkalmas arra, hogy megakadályozza a visszaélést a kapott ajándékokkal.

A szerző a 14. fejezet elemzése alapján megállapítja, hogy a karizmák használatának célja a közösség építése. Erre alkalmasabb a prófétálás, mint a nyelveken szólás, mivel utóbbi esetében nehezen biztosítható a teljes gyülekezet épülése. A gyülekezeti kontroll gyakorlása is korlátokba ütközik. A prófétálás ezzel szemben létrehozza a kölcsönösséget a gyülekezeten belül, mert az – a többi karizmához hasonlóan – csak a karizmatikus gyülekezetben működhet.

A könyv végén található végső *Összefoglalás* (8. fejezet) leírja az utat, amelyet a szerző bejár, és kiemeli a legfontosabb felismeréseket.

Kókai Nagy Viktor rámutat az előszóban arra, hogy a történelmi egyházak – beleértve a református egyházat is – fenntartással viszonyulnak mind a karizmatikus jelzőhöz, mind a prófétáláshoz. Ugyanakkor úgy látja, hogy az 1Thessz 5,19–22 felszólítása a mai keresztyén közösség lényegi feladatát fogalmazza meg: „A Lelket ne oltjátok ki, a prófétálást ne vessétek meg, de mindent vizsgáljatok meg: a jót tartsátok meg, a gonosz minden fajtájától tartózkodjatok”. Úgy értelmezem ezt a megállapítást, mint felszólítást a nyitottságra olyan jelenségekkel szemben, amelyek idegenek a hagyományokon tájékozódó egyházakra nézve, de amelyek nagy jelentőséggel bírnak a megújulásban.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat. Csak első közlésre szánt kéziratokat fogadunk el (amelyek korábban más nyelven sem jelentek meg).

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegben végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveghez legalább tíz soros **angol nyelvű kivonatot kell csatolni**, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Amennyiben először közöl lapunkban, a kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.
- b. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket úgy kell feltüntetni, hogy abból logikusan következtetni lehessen azok rangjára (javasoljuk, hogy a címeket arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb., de a számozás nem fog megjelenni a lapban).
- c. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- d. A magyar főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az öt sornál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb-és baloldali behúzással kiemelve közölni. Az idézeteken belüli idézetek jelölése » « jelekkel történik.
- e. A cikk végén az irodalomjegyzék csak azokat a műveket tartalmazza, amelyekre a szerző az írásában valóban hivatkozott. A bibliográfiában a művek a szerzők vezetéknevének magyar ábécé szerinti betűrendjében követik egymást. Ugyanannak a szerzőnek a nevét

valamennyi írása előtt ki kell írni, az egyes művek a publikálásuk éve sorrendjében követik egymást, és az ugyanabban az évben megjelent műveket az ábécé betűivel jelzik (pl. 2008a, 2008b stb.). Az egyes műveket a következőképpen kell jegyezni:

A szerzők vezetékneve áll az első helyen KISKAPITÁLIS betűkkel¹, majd a keresztnéve, amelyet nem magyar szerzők esetén vessző választ el egymástól. Több szerző közös publikációja esetén a szerzők nevét nagyköötőjellel kapcsoljuk² egymáshoz, amit szóköz előz meg és szóköz követ (pl.: TÖRÖK István – KOCSIS Elemér – SZŰCS Ferenc). Ezt követi a mű első közlésének éve zárójelben. A név és zárójel után kettőspont áll, majd a mű címe és esetleges alcíme dőlt betűszedéssel, amit pont követ. Jön a kiadás helye, ettől vesszővel elválasztva a kiadó neve. A hivatkozást ponttal zárjuk. Általános mintaként szolgál a következő példa, ahol az írásjelek és egyes szavak szerkesztése pontosan tükrözi a leírtakat: CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*, Kiadás Helye, Kiadó Neve.

- Önálló kötet esetén CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*. Kiadás Helye, Kiadó Neve. Oldalszámok. pl.: BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag.
- Önálló kötet esetén, ha reprint kiadvány, akkor a fenti módon tüntetjük fel az eredeti kiadás adatait, és zárójelben a reprint: formula bevezetésével az új kiadás adatait kiemelés nélkül pl.: HALAS-NAGY József (1944): *A Filozófia*, Budapest, Pantheon (reprint: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991.)
- Önálló kötet esetén, ha nem első kiadás, a használt kiadás számát a megjelenés éve előtt kisebb, megemelt arab számmal kell jelezni. Az első kiadás évszámát nem kell feltüntetni pl.: NAGY Barna (²1999): *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- Önálló kötet esetén, ha az fordítás, a cím után zárójelben az eredeti címet, a szerző után a megjelenés évét, és lehetőleg azt is feltüntetjük az előzőek szerint, hogy hányadik kiadás, pl.: SOGGIN, J. Alberto (⁴1987): *Bevezetés az Ószövetségbe* (Eredeti címe: *Inroduzione all'Antico Testamento*). Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999. 155.
- Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén nem az idézett közlemény, hanem a folyóirat címét írjuk dőlt betűkkel, amelyet az „In” szóval vezetünk fel, és közöljük

¹ Formátum – Betűtípus – KISKAPITÁLIS, tehát NEM csupa nagybetű!

² Alkalmazás módja: Ctrl + a Mínusz jel a billentyűkészlet számai között, illetve Beszúrás – Szimbólumok – Különleges karakterek – Gondolatjel.

a folyóirat fontosabb adatait (évfolyam, kötet), valamint az idézett közlemény teljes terjedelmének pontos oldalszámát. Pl.: MOLNÁR János (2008): A Tízparancsolat, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1–2.

- Tanulmánykötetben szereplő írás esetén, vagy közös kötetben megjelent fejezet esetén a folyóiratban megjelent közleményhez hasonlóan jegyezzük, ezúttal a szerkesztő/k feltüntetésével. A szerzők vezetéknévét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztőkét viszont nem. pl.: PÜSÖK Sarolta (2019): Interplay of Tradition and Innovation in the Transylvanian Reformed Church after 1989, In: Lukács Olga – Nagy Alpár – Péter István (szerk.): *From Movement to Inheritance – Hidden Assets from the Treasury of Hungarian Reformation*, (Refo500 Academic Studies, Volume 59, Edited by Herman J. Selderhuis). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 185–192.
- Lexikonban szereplő szócikk esetén: PÉTER Katalin (1999): *Francisc David (szócikk)*, In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. New York – London, Oxford University Press, I., 148.
- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén az idézett dokumentum azonosításához szükséges adatokat az illető lelőhely (levéltár és irattár) saját hivatkozási módja szerint kell feltüntetni. Egy levéltári hivatkozásnak mindenképp tartalmaznia kell a hivatkozott irat szerzőjét, címét vagy legalább rövid leírását (pl. XY jelentése), a levéltár nevét, a levéltári fond számát, azon belül a tétel és a doboz vagy köteg számát, illetve a kötegen belüli oldalszámot. Pl.: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén a kiadványra vonatkozó előzőekben megadott összes elérhető adatot követően fel kell tüntetni a honlap adatait és az utolsó letöltés időpontját: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944, http://www.xxszasadintezet.hu/rendezvenyek/korraiz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

Az esetleges hiányzó, az adott publikációban fel nem tüntetett bibliográfiai adatot a megfelelő helyen [szögletes] zárójelben kell jelölni teljes kiírással vagy rövidítve, pl. [hely nélkül/ h.n.], [kiadó nélkül/ k.n.], [évszám nélkül/ é.n.].

f. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:

10 pont betűméret, normál sortávolság, sorkizárt. Minden lábjegyzetet egy mondatvégi írásjel zár le.

*A lábjegyzet-szám és az utána következő szöveg közé egy nem törhető szóköz kerül.*³

Az első hivatkozás alkalmával közöljük az irodalomjegyzékben szereplő teljes adatot, végül az idézet, hivatkozás pontos oldalszáma következik. Ha az idézet szövege a forrásmunkának nem egyetlen oldalán olvasható, akkor az idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközők nélkül nagyköötjel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegyezni a szerző vezetéknevét kiskapitálissal, zárójelben az első közlés évét, majd az oldalszámot.

Egymást követő lábjegyzetekben ugyanannak a szerzőnek ugyanazon munkája esetében megengedett az i.m. (idézett mű) rövidítés és oldalszám, amennyiben az oldalszám is azonos, egyszerűen uo. (ugyanott) jegyezhető.

g. A bibliai idézetek helyét nem lábjegyzetben, hanem a főszövegben, egyszerű zárójelben kell jelölni. A bibliai könyveket a protestáns új fordítású Biblia függelékében (első kiadás: 1975, legfrissebb kiadás: 2014) felsoroltak szerint rövidítjük.

A számozott bibliai könyvek esetében az arab könyvszám és a rövidítés között nincs szóköz, a bibliai könyv nevének rövidítése után nem áll pont (2Móz). A fejezet- és versszámok arab számok, a kettő között szóköz nélkül vessző áll, a versszám mögött nincsen pont (Ézs 1,9). Több, nem ugyanabból a fejezetből származó igehelyet pontosvessző és mögötte szóköz választ el (Lk 3,12; 12,11). Egy fejezeten belül több vers számát szóköz nélküli pont választja el, a fejezetszámot ekkor csak egyszer írjuk ki (Lk 2,2.4.11; ApCsel 2,3.8). Hosszabb szakaszok kezdő és záró versszáma között nagyköötjel áll, sem a nagyköötjel előtt, sem mögötte nem áll szóköz (Róma 8,1–12; Jel 2,2–14).

h. A közölni kívánt cikkek legkevesebb 10, legtöbb 20 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorköz-zel kell számítani).

i. Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (javasolt érték 600 dpi, de legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

³ Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

j. Ha a szövegben táblázatot vagy ábrát szeretnének közölni, ezeket szerkeszthető formában, külön is szíveskedjenek csatolni. A táblázatokhoz és / vagy ábrákhoz leírást kell csatolni a következő minták szerint:

1. táblázat: *A táblázat adataira vonatkozó rövid elnevezés.*

1. ábra: *Az ábra megnevezése.*

k. A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkigondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldal-szám), és mellékelni kell a könyv borítóképét.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket az egyetemünk kiadványaira vonatkozó belső szabályozás értelmében előbb megvizsgáljuk plágiumteszten, és a megfelelő kéziratokat elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefélenyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers pertaining to the fields of theology, religious education or pastoral care. We only accept manuscripts for first publication (not previously published in any other language).

The financial status of the journal does not allow for payments to the authors for their contributions, but every contributor receives a free copy of the issue in which his/her article was published. *Studia* is issued twice a year, namely in June and in December. There is no fixed deadline for the submission of the articles, but please be advised that every contribution sent to the board before February 1 will be published in the first issue, and articles sent until September 1 will appear in the second one.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: **studia@rt.ubbcluj.ro**. We kindly request our authors not to mention their names in the article. Please do a proofreading of the text sent in for review, and adhere to the following format and content parameters:

- a. The language of the article should be English (United Kingdom). Most common issues of using this language are: -ise v. -ize: Use the ending -ize, -ization, -izing (not -ise, -isation, -ising) as in the so-called Oxford (English Dictionary) spelling. (Note that the use of -ize instead of -ise does not include the spelling of words in British English that end in -yse such as analyse or paralyse, which come from Greek.)
- b. Submitted text should have an at least ten lines English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. The editorial board welcomes a Hungarian translation of the title and the keywords, yet this is discretionary. First-time authors should provide a one-line presentation that includes their profession, occupation, workplace and contact email.
- c. The division of the text should be logical and consequent. Headings should be marked by the author in a way that the editors may differentiate them easily (numbering with Arabic numerals like 1., 1.1 etc. is an option, but will not appear in the journal).
- d. The initials of the main words (except prepositions, articles, and coordinating conjunctions) in (sub)titles used/mentioned in the article as well as in the reference list should be capitalized.

- e. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their heading level can be deduced from the numbering or other type of marking.
- f. The submitted text should only contain citations that have been translated into English. Provide the original reference in the source language in the footnotes. Citations exceeding 5 lines in length should be written in a separate paragraph and indented from left and right. Use typographers' quotes: “ ” for every citation.
- g. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article, which includes only the references you have actually cited in your paper. These should be arranged in alphabetical order according to the main authors' last name. Should you cite several works of the same author, the sorting is done by the year of publication. The year of publication should be mentioned right after the name of the author. If your article references works from the same author published in the same year, please arrange them in alphabetical order with a small letter after the year (for instance: 2008a, 2008b, 2008c etc.)

References should be provided by applying the following guidelines:

Start with the last name of the first author, which should be written in SMALL CAPS¹. Add a comma after the last name, then add the first author's first name followed by the year of publication in parentheses, and a colon.

If an article has multiple authors, the full names of the authors (LAST NAME written in small caps followed by a comma and the First Name in regular formatting having each word capitalised) are separated by an en dash preceded and followed by a blank, i.e.: ANDREWS, Dale – HEITINK, Gerben – JENNINGS, Theodore Wesley (2006): .

The name(s) of the author(s) is followed by the year of publication in parentheses and a colon, then all subsequent elements should be written as it can be seen in the examples below:

Referencing books

- Referencing an individual volume, that has one author:
BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag. 75–79

¹ Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

- Referencing a reprint edition of a volume requires citing the original edition as presented above, followed by the data of the reprint in parentheses:
LAST NAME, First Name (publishing year A): *Title*. Place of publishing A, publisher A (reprint: place of Publishing B, publisher B, 2010). page range.
- Referencing a later edition of a volume requires noting the number of the edition in superscript formatting right before the year of publishing. There is no need for mentioning the publishing year of the first edition. I.e.:
LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title*. Place of publishing, publisher. Page numbers.
- Referencing a translation of an individual volume requires indicating the following citation data of the original work in parentheses: original title and the number of the edition (if applicable)
LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title* (Original Title: Title in the Original Language). Transl. by: name of translator. Place of publishing, publisher, year of publication of the translation. Page range.

Referencing a journal or conference proceedings

- Upon citing a journal article, the title of the article is not italicised. This is followed by the “In” preposition, then a colon, and the name of the journal formatted in italics, which in turn is followed by the most important citation data pertaining to the journal (volume, issue) as well as the exact page range of the article cited:
LAST NAME, First Name (year of publishing): Title of Article. In: *Journal Name*. Volume number, issue number. Page range.
- Upon citing conference proceedings, the pattern is similar to that of citing scientific journals, but in this case the editors of the volume have to be noted. The last name of the author is written in small caps, whereas the last name of the editors has regular formatting.
LASTNAMEA, First Name A (year of publication): Title of Proceeding. In: Last Name B, First Name B –Last Name C, First Name C (eds.): *Name of Conference Proceedings*. Place of publishing, publisher. Page range.
- Upon citing an entry from an encyclopaedia, dictionary, lexicon, or concordance:
LASTNAMEA, FirstnameA (year of publication): *The Topic* (entry). In: Last Name B, First Name B (ed.): *Name of Encyclopaedia*. Place of Publishing, Publisher, Volume. Page range.

Referencing a primary source from an archive

LAST NAME, First Name: *Specific Item Title*. Name of Archive (ABBREVIATION), Box, Folder, Collection, Folio or page number. Please note that authors shall use the specific referencing system of the particular archive in order to identify the source of their work. The personnel of the specific archives is always the most competent to mark the exact way of referring to the archives.

Referencing an online source

LAST NAME, First Name: Title of the article published online. <http://> correct link to the source (last accessed: date in DD.Month.YEAR format).

In case of missing citation data, these pieces of information should be substituted by square brackets in their respective places and they should include the category of the missing data. I.e.: [Publisher Missing], [Place of Publishing Missing], [Year Missing]

h. Footnotes

Use 10 pt font size, normal line spacing, justified formatting. Each footnote ends with a full stop.

The number of the footnote and the subsequent text providing the reference are separated by a nonbreaking space, which is a special character that can be inserted via the Insert–Symbol–Special Characters–Nonbreaking Space command, or the Shift + Ctrl + Space bar keyboard shortcut sequence.

When citing a source for the first time in the footnotes, you have to add the complete citation data of that specific reference followed by the exact page number of the cited excerpt. If you reference several parts of a work that has multiple pages, note the first and the last page of the work's range joined by an en dash (i.e.: 237–238.).

When citing a source for the second time, it is enough to note the last name of the author in small caps followed by the year of publication, a comma and the page number, ending in a full stop. (i.e. LAST NAME year of publication, 55.) If your article refers to several works by the same author from the same year, the last name of the author in small caps and the year of publication is followed by a small letter (i.e. 2008a), by a comma, the page number, and ended with a full stop. (i.e.: LAST NAME 2008a, 55.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, you may use the Op. cit.² standing in for repetition of the full title of the work, followed by the page number, ending with a full stop. (i.e.: Op. cit. 22.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, and the very same place in that specific work, you may use Ibid.³ This footnote also ends with a full stop. (i.e.: Ibid.)

i. When citing a passage of scripture, include the abbreviated name of the book, the chapter number, and the verse number in round parentheses in the body of the text, and not in the footnotes. Books that have numbers preceding their name are noted with Arabic numbers, and the numbers are followed directly by the abbreviation of the name of the book without any interceding blank spaces. The abbreviation of the name of the books is not followed by a full stop within the parentheses such as in this example: (2Sam). Arabic chapter and verse numbers are separated by colons without blank spaces, and no full stop at the end of the citation within the parentheses: (Isa 1:9). The correct form of citing several verses from different chapters is by using a semicolon followed by a blank space for separating the chapters: (Luke 3:12; 12:11). Several verses cited from one chapter are delimited by full stops; in this case the chapter number is noted only once: (i.e.: Lk 2:2.4.11; Acts 2:3.8). Texts spanning over several verses are noted by using the starting and the ending verse number connected by an en dash, which is not preceded nor followed by a blank space: (i.e.: Rom 8:1–12; Rev 2:2–14).

j. Submitted papers should have the length at least 10, at most 20 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font Times New Roman with size of 12 pt and line spacing of 1,5).

k. If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email.

l. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (preferably 600 dpi, but at least 150 dpi) JPEG format.

m. Tables and figures should be attached also separately and provided with a description following these patterns:

Table 1. *The environmental and relational characteristics and institutional network*

Figure 6. *Diagram of local characteristics regarding outsourcing companies*

² It is an abbreviation of the Latin phrase *opus citatum*, meaning the work cited.

³ It is an abbreviation of the Latin adverb *ibidem*, meaning in the same place.

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive back to the editors in 14 days. If the author misses this deadline and does not send the revised version back, the article will not be published in the upcoming issue, yet it may be published in a future one.

After reviewing the texts in accordance with our university's internal policy on publications, we will first carry out a plagiarism test and identify the appropriate manuscripts, and only thereafter will they be edited and proofread, following which the final version of the text is sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.