

STUDIA Debreceni Teológiai Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

STUDIA Debreceni Teológiai Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

2018/1–2.

| *Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

| *Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Főszerkesztő és felelős kiadó/Editor-in-Chief:
Kustár Zoltán rektor

Felelős szerkesztő/Managing Editor:
Kovács Krisztián

Kiadja a Debreceni Református Hittudományi Egyetem
4044 Debrecen, Kálvin tér 16.

ISSN 2415-9735

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Baráth Béla Levente, Kovács Ábrahám, Peres Imre

Olvasószerkesztő/Copy Editor:
Kovács Krisztián

Szerkesztőség címe/Editorial Office:
H–4044 Debrecen, Kálvin tér 16.
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: <http://www.drhe.hu>

Olvasói észrevételek/Readers' reflections:
kovacs.krisztian@drhe.hu

A borítón Medgyesi Ferenc a Debreceni Református Kollégium
homlokzatán található reliefje látható.
Fotó: Barcza János

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

KOVÁCS KRISZTIÁN

TANULMÁNYOK

PACZÁRI ANDRÁS – Az ókori Levante szőlő- és borkultúrája	9
LÁSZLÓ VIRGIL –A feltámadás és az istenfiúság kapcsolata a Lk 20,34–36-ban	22
PERES IMRE – Isten népének vándorlása a Zsidókhoz írt levélben	30
SZOPÓ FERENC – A mennyei étkezés	44
SÁRKÓZI GERGELY ANTAL – Adatok a Pápai Református Kollégium Szentírás-magyarázati Tanszékének történetéhez	52
JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁN – The Church and the Gypsies	76

ELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER – Reformation und Wissenschaft	85
PÁLFI JÓZSEF – A „kettészakított” egyházkerület	94
KUSTÁR ZOLTÁN – A Debreceni Református Kollégium legújabb alapítványa: Bemutakozik a Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány	112
SZABADI ISTVÁN – Both Antal (1875–1963) élete és munkássága	114

KONFERENCIABESZÁMOLÓK

DAMÁSDI DÉNES – Teológia az ideológiák világában: Jóváhagyás vagy kritika?	125
KOVÁCS KRISZTIÁN – Komolyan venni az idegent – Reflexiók református teológiai szempontból	127

RECENZÍÓ

DAMÁSDI DÉNES – Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi, Roderick R. Hewitt (ed.): Ecumenical Missiology – Changing Landscapes and New Conceptions of Mission	131
KIS DÁVID – Kovács Krisztián: Határmezsgyén A református egyház a történelmi örökség és a megújulás esélyei között az 1989/90-es rendszerváltást követően	140

SZERZŐK

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

KRISZTIÁN KOVÁCS

STUDIES

ANDRÁS PACZÁRI – Viticulture and Viniculture in Ancient Levant	9
VIRGIL LÁSZLÓ – The Relationship between Resurrection and God-sonship in Luke 20:34–36.	22
IMRE PERES – The Pilgrimage of God's People in the Letter to the Hebrews	30
FERENC SZOPÓ – Heavenly Eating	44
GERGELY ANTAL SÁRKÓZI – Data for the History of the Department of Exegesis of the Reformed College of Pápa	52
JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁN – The Church and the Gypsies	76

LECTURES

ULRICH H. J. KÖRTNER – Reformation und Wissenschaft	85
JÓZSEF PÁLFI – The torn church district	94
ZOLTÁN KUSTÁR – The newest foundation of Debrecen Reformed College: introducing the Both Antal Theological and Cultural Foundation	112
SZABADI ISTVÁN – Antal Both's (1875–1963) life and works	114

CONFERENCE REPORTS

DÉNES DAMÁSDI – „Theology in a World of ideologies: Authorization or Critique?”	125
KRISZTIÁN KOVÁCS – Taking the stranger serious – Reflections from the reformed theological point of view	127

BOOK REVIEWS

DÉNES DAMÁSDI – Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi, Roderick R. Hewitt (ed.): Ecumenical Missiology – Changing Landscapes and New Conceptions of Mission	131
DÁVID KIS – Kovács Krisztián: On the Borderline The Reformed Church between the Historical Heritage and Chances of “Reformation” after the change of regime in 1989/90	140

AUTHORS	143
---------	-----

LECTORI SALUTEM!

Túlvilág és e világ lehetne ennek a számnak a címe. A Studia – Debreceni Teológiai Tanulmányok összevont, 2018/1–2-es füzeté egyrészt az újszövetségi eszkatológia témakörén belül szólaltatja meg a jövődöbeli Isten országának egyes témáit, Szopó Ferenc és László Virgil cikkei által, másrészt pedig az ideig valóságot tematizálja, mint a keresztyén ember e világi egzisztenciájának töredékességét az eljövendő keresésének elve mentén, amint az olvasható Peres Imre tanulmányában. Ezekhez képest éles, de semmiképpen sem bántó az a kontraszt, amely akár az ószövetségi régészettudomány felől érkezik egy mindenképpen világi témával (Paczári András: Az ókori Levante szőlő- és borkultúrája), akár egyháztörténeti kutatások publikálásából fakad, melyek a 19–20. század reformátusságát érintik a Kárpát-medencében (Sárközi Gergely Antal, Pálfi József), vagy egy nemrégiben létrehozott alapítvány névadójának kívánnak emléket állítani (Kustár Zoltán, Szabadi István). A kettészakított egyházkerület vagy a pápai Ószövetségi Tanszék története nem csupán a történelem iránt fogékony érdeklődők számára hozhat újdonságokat, hanem tudatosítja azt a tényt, hogy az Isten igéjével való foglalkozás sosem csupán az eszkatológia felől realizálódik, hanem a mindennapi élet, az egyházszerkezet, az egyetemi oktatás szintjén is megoldandó ügyeket gene-

rál; még akkor is, ha ebben a politika nagyobb szerepet játszik, mint a teológia. Both Antal öröksége viszont arra figyelmeztet, hogy a keresztyén teológia nem csupán az egyház sajátja, hanem igényes művelésére, az ökumenikus párbeszédre az egyház hivatalos szolgálain kívül is igényt tarthatnak mások. A cigányság és az egyház kérdése szintén a mindennapi tapasztalataink valóságát szólaltatja meg (Szabóné Kármán Judit tollából angol nyelven – ezzel is kibővítvé a diszkusszióra készek körét), de egyben magában rejti az eljövendő reménység mindenki számára hozzáférhető meghirdetésének lehetőségét is. Az egyház számára mindig is nagy kihívás volt, és mindig az is marad, hogy az eljövendő iránti rajongása mellett mindig legyen szeme, keze és füle a vele egy közösségben élők iránt, segítve, vezetve, pásztorolva őket. Ulrich H. J. Körtner bécsi rendszeres teológiai professzor eredeti német nyelven közölt cikke a reformáció és a tudomány kapcsolatát vizsgálja, amely alapvetően épít arra a kettősségre, amely az örökévalóság felé tekintő megigazulástan és az akadémiai tudományosság szétválaszthatatlan egységét hangsúlyozza. Éppen a reformáció örökségeként tekinthetünk arra, hogy a kegyesség és a tudományművelés nem alternatívái, főleg nem ellenpólusai egymásnak, hanem az igazán hívő keresi hite tudományosan megfogható oldalának

megismerését, s aki elmélyülten foglalkozik a hit tudományával, nem teheti ezt másként, mint Isten előtti alázattal.

S mennyire fontos ennek a kettősségnek az egyensúlyban tartása a teológiai tudományművelés számára! Hiszen a keresztyén teológia, mint a hittapasztalatok rendszerező tudománya, mindenekelőtt Isten igéjéből él, így nem hagyhatja figyelmen kívül annak eszkatológiai meghatározottságát. Minden olyan kísérlet, amely lemond arról az igényről, hogy teológiát műveljen az Isten ígéreteinek figyelmen kívül hagyásával, csupán az akadémiai tudományosságot abszolválja, s nem veszi komolyan azt, hogy az a teológia, mint Istenről szóló beszéd, nem ér véget a katedrán, hanem a jövőre nézve is üzenetet hordoz magában. Ugyanakkor, ha ebből a reménységből csupán olyan narratívák születnek, amelyek nem számolnak komolyan a tudományos igényességgel és a szociológiai meghatározottsággal, akkor félő, hogy nem marad más a teológiából, mint vallásos beszéd, amely nem képes megállítani a mélyebb összefüggéseket, a más tudományágakkal való intenzív párbeszéd lehetőségét, s végső soron a teológia hasznát a társadalom és egyben az egyház mindennapi cselekvése számára. Mindkét oldalra való kilengés

veszélyt hordoz magában. S egy teológiai folyóirat éppen abban lehet segítségül, hogy mindkét oldal jelentőségét, eredményeit, felismeréseit, kutatásait megszólaltassa. Így a teológia művelése nem lesz öncélúvá, hanem mint önálló tudomány, de mégis a keresztyén hit megélésének segítő tudományává lesz. A részterületek és a különböző tudományos vizsgálódások, ennek az elgondolásnak a mentén sosem lógnak egyfajta légtüres térben a tudományos kutatás és az egyházi alkalmazhatóság között, hanem egy nagy egész szerves részét képezik, s azt a mai megállapítást erősítik meg, hogy a keresztyén teológiának van mondanivalója a mindennapok számára.

Ez utóbbit hangsúlyozzák a könyvrecenziók és konferenciabeszámolók, amelyek nem maradnak meg a pusztán elvi, vagy az elvtelen gyakorlati szinten, hanem szüntelenül keresik a teológia és a hit gyakorlati alkalmazhatóságának lehetőségeit. Bízunk benne, hogy folyóiratunk jelen száma sokak érdeklődését felkelti, s továbbgondolásra, elmélyülésre, kutatásra késztet. Ebben a reménységben adjuk kézbe az olvasóknak – a szerzők munkáját megköszönve – a *Studia* legújabb számát.

Kovács Krisztián

TANULMÁNYOK

PACZÁRI ANDRÁS

Az ókori Levante szőlő- és borkultúrája

Viticulture and Viniculture in Ancient Levant

ABSTRACT

The wild progenitor of the grapevine was native in the Northern part of the Levant. However, local viticulture probably began with the transplantation of domesticated vine branches from Asia Minor. First indications of vine-growing in the Levant come from the 6th millennium BCE, and even more evidences come from the Early Bronze Age (3500–3000 BCE). Viticulture existed in an advanced level in the region even before the emergence of the Israelites, and continued to flourish during the history of Israel. The geographic and climatic conditions of the Levantine region had been favorable for vine-growing and winemaking. Wine played a significant role in the cultic life of the Canaanite people. It was often associated with the obscure institution of the marzeach, which was almost omnipresent in the ancient cultures of the Levantine region. Wine and grapes were also an important part of the Canaanite New Year Festival when the first fruits of the vine were celebrated. Libation of wine often occurs in offering lists and in mythological texts. Mythological stories also present deities participating in banquets and drinking wine. These texts provide important comparative material for the interpretation of vine and wine in the Old Testament.

A szőlő és bor őszövétségi szerepének megértése szempontjából különösen is fontos az ókori Levante szőlő- és borkultúrájának megismerése. Egyrészt az ókori Izrael szőlészete és borászata nem a semmiből nőtt ki, hanem egy komoly múlttal rendelkező és virágzó kultúra folytatása volt. Másrészt Izrael vallása és kultúrája sem volt mentes a környező népek befolyásától. Jelen dolgozat röviden áttekinti a levantei szőlő- és bortermelés történetét a kezdetektől a vaskorig, bemutatja a térség éghajlati és domborzati adottságait, és végül ugariti és más kánaáni szövegekre támaszkodva igyekszik szemléltetni, hogy a szőlő és a bor milyen szerepet játszott a kánaáni népek vallási életében.

1. A szőlészet és borászat története az ókori Levantében¹

Levante északi részén őshonos volt a ligeti szőlő. Libanon területén és Szíria partvidékén ma is terem, egykor pedig még elterjedtebb lehetett. Ezt bizonyítják a Közép-Szíriában (Hamá, Damaszkusz) és a Galileai-tenger délnyugati partján talált szőlőmagok, amelyek még a kerámia előtti időszakból származnak.² A levantei szőlészet azonban valószínűleg nem a helyi vadszőlő háziasításával kezdődött,

¹ A Levante szót szűkebb értelemben használom, amely Szíria–Palesztina területét foglalja magában. A területet a Földközi-tenger, az Arab-sivatag és Kis-Ázsia határolja, lásd SURIANO: Historical Geography, 9–10.

² MCGOVERN: Ancient Wine, 205.212.

hanem nemesített szőlővesszők betelepítésével, amelyeket Kis-Ázsiából hozhattak. A szőlőművelés jelenlétére utaló legkorábbi, szórványos nyomok a Kr. e. 6. évezred elejéről származnak, az északi Jordán-völgyben fekvő Tell esh-Shunából, karbonizálódott szőlőmagok formájában. Ebben az időben jelent meg először az erjesztett italok készítésére, tárolására és fogyasztására alkalmas kerámia is: agyagkorsók, kupák, tölcsérek és szűrővel ellátott kancsók is fennmaradtak a késői neolitikum és a kalkolitikum korszakából. Egyelőre azonban nem bizonyított, hogy ezekben az edényekben bort is tároltak volna.³

A korai bronzkorból (Kr. e. 3500–3000) már több bizonyíték áll rendelkezésre a szőlőművelés meghonosodására. A korszakból származó karbonizált magokat találtak Kánaán déli részén (Jerikó, Lákis, Arad), a Földközi-tenger partvidékén (Gáza) és Transzjordániában (Jawa) is. Jerikóban és a Holt-tenger keleti partján fekvő ókori Numeira környékén továbbá egész mazsolaszemek és szőlőtövek fás részei is fennmaradtak.⁴

A Kr. e. 3. évezred első felében már Egyiptomban is ismerték a kánaáni bort. Ez bizonyítja, hogy nemcsak a szőlőtermelést gyakorolták Levantében, hanem bort is készítettek, ráadásul a termelés nem csak a helyi igényeket látta el.⁵ A korabeli borkészítést alátámasztó régészeti leletek azonban meglehetősen ritkák. Valószínűleg a szőlő préselésére használták azokat a földbe vájt, gipsszel tapasztott medencéket, amelyek Taanachban kerültek elő. Ez a legkorábbi ismert borsajtó maradványa a térségben, keletkezését körülbelül Kr. e. 2700-ra becsülik.⁶

A Kr. e. 2. évezred elejéről származó egyiptomi Szinuhe-történet „Jáá földjét”, azaz Kánaánt úgy írja le, mint ahol a bor mindennapos ital volt, miközben Egyiptomban luxuscikknek számított.⁷ Egyiptom hűszosz megszállása alatt (Kr. e. 1750–1550) a szemita származású uralkodók rendszeresen szállítottak bort Avariszba a Gázatérségből.⁸ Egyiptomi források alapján megállapítható, hogy a kánaáni szőlő-, mazsola- és bortermelés virágzása a Kr. e. 2. évezred második felében is folytatódott.⁹

Ugariti szövegek tanúsága szerint a késő bronzkorban (Kr. e. 1600–1200) a Földközi-tenger keleti partvidékén is élénk szőlő- és bortermelés, valamint borkereskedelem folyt. Egy tábla például nyolcvanegy szőlőbirtokos nevét tartalmazza, akik mind ugyanahhoz a településhez tartoztak.¹⁰

Levantében tehát már az izraeliták érkezése előtt gazdag hagyománya volt a szőlő- és borkultúrának. Ezt az őszövétségi tradíció is megerősíti, jóllehet maguk a bibliai iratok később keletkeztek. A bronzkor miliójét tükröző ősatyátörténetekben is többször előkerül a szőlő és a bor (1Móz 14,18; 27,25; 28,37). A pusztai vándorlás

3 Patrick E. McGovern idesorolja az ún. köpüket is, amelyeket nevük alapján sokkal inkább a tejiparral hoznak összefüggésbe, de borkészítésre is alkalmasak lehettek, lásd i. m., 218–220.

4 WALSH: *Fruit of the Vine*, 12.

5 MCGOVERN: *Beginnings of Winemaking*, 11–12; JOFFE: *Alcohol and Social Complexity*, 301.

6 LEONARD: *Canaanite Jars*, 230; Carey Ellen Walsh szerint a medencék Kr. e. 1650–1550 körül keletkezettek, lásd WALSH: *Fruit of the Vine*, 15.

7 Lásd DOBROVITS–KÁKOSY: *A paraszt panasza*, 25–26.

8 MCGOVERN: *Ancient Wine*, 221.

9 GOOR: *History of the Grape-vine*, 47.

10 JORDAN: *Offering of Wine*, 33.

során Mózes által küldött kémek pedig többek között egy szőlővesszőt vittek magukkal Kánaánból, hogy megmutassák a népnek, mennyire termékeny az a föld, amelyet az ÚR ígért nekik. A vesszőn egyetlen szőlőfürt volt, azonban a fürt nagyságát érzékeltetve a szerző megjegyzi, hogy ketten vitték egy rúdon (4Móz 13,17–24).¹¹

A Biblia iratai arra is bőséges bizonyítékot szolgáltatnak, hogy Izrael népe az őslakosok örökségébe lépve elsajátította a szőlő- és a borkortermelés technikáját, és az a nép életének meghatározó részévé vált. A vaskorból származó régészeti leletek is a szőlő- és borkultúra virágzásáról tanúskodnak Izrael területén és a filiszteus partvidéken. Az ókori városok közelében több ezer, közvetlenül az alapkőzetbe vájt medencét és ivókupa alakú mélyedést fedeztek fel, amelyek borsajtóként funkcionálhattak. A közelükben talált kerámia alapján a vaskorban már biztosan használták őket, de maguk a mélyedések lehetnek korábbiak is, és át is alakíthatták őket az idők során. Az egyik legnagyobb borsajtó- és kerámiagyűjtemény Asdód és Gáza között került a felszínre.¹²

A Kr. e. 1. évezred kezdetétől a föníciai városállamok továbbvitték az ugariti borkultúra hagyományait, és a tengeri kereskedelem révén hozzájárultak ahhoz, hogy az egész Mediterráneumban elterjedjen.¹³ A libánoni és helbóni bort az ószövetségi próféták is említik (Hós 14,8; Ez 27,18).

2. Éghajlati és domborzati adottságok

Mivel a bibliai kor óta jelentős klímaváltozás nem történt,¹⁴ érdemes lehet megvizsgálni az ókori Levante régió éghajlati viszonyait a szőlőtermelés szempontjából. A domborzat többet változott, köszönhetően a természeti tényezőknek (folyók, csapadék, szél) és az emberi beavatkozásnak (teraszosítás, építkezések), a nagy tájegységek azonban megmaradtak.¹⁵

A szőlőtermelés számára legkedvezőbb klimatikus feltételek a 30–48. szélességi fok között vannak, amelybe Levante teljes területe beleesik. A terület a szubtrópusi száraz és nedves éghajlati zóna határán fekszik. Ezen az éghajlaton két évszak váltakozik: a téli esős és a nyári száraz. A Földközi-tenger közelsége is befolyásolja az időjárást. Nappal a tenger felől, éjjel pedig a tenger irányába fúj a szél. A szőlő éves szinten 400–800 mm esőt igényel. A mai Palesztinában a csapadékmennyiség átlagosan évi 300–600 mm között ingadozik, de régióként is jelentősen változik. A hőmérséklet télen 11 °C alatt marad, a leghidegebb szakaszban pedig, ami rövid ideig tart, fagypont körül mozog. A száraz évszak hónapjai alatt szinte egyáltalán nem esik csapadék, és a hőmérséklet is magas. A szőlő jól bírja a szárazságot, ráadásul a száraz időszakban kevesebb eséllyel alakul ki rajta penész.¹⁶

¹¹ Henry Lutz szerint a „tejfel és mézzel folyó Kánaán” kifejezés is a szőlőkultúra virágzására utal, lásd Lutz: *Viticulture and Brewing*, 25.

¹² McGovern: *Ancient Wine*, 215.

¹³ Unwin: *Wine and the Vine*, 60.

¹⁴ Frick: *Ecology Agriculture*, 70–71.

¹⁵ Jordan: *Offering of Wine*, 37–38.

¹⁶ Walsh: *Fruit of the Vine*, 27–30.

Palesztina domborzata változatos, négy főbb földrajzi egységre osztható: a tengerparti síkságra, a nyugati hegyvidékre, a Jordán völgyére és a Jordánon túli fennsíkra. A parti síkságon és a felföldeken van a mezőgazdaság számára legkedvezőbb talaj. A hegyvidékek talaja a *terra rosa*, a mediterrán hegységek leggyakoribb talajtípusa. Sok agyagot és vasat, kevés humuszt tartalmaz. A pH-értéke 6,8–7,8 között van, ami ideális a szőlőtermesztés számára. A köves talaj is kedvező a szőlőnek, mert így mélyebbre ereszti a gyökereit. A lankás hegyoldalakon több napfény éri a szőlőt, továbbá jól mozog a levegő, ami mérsékli a hőmérsékletet. Az évi csapadékmennyiség a síkság déli részén 400 mm, északon 600 mm körül mozog. A felföldek esetében még nagyobb a különbség. A Negevben olykor szinte nincs is eső, míg Galileában 1000 mm csapadék is hullhat egy évben.¹⁷

3. A szőlő és a bor a kánaáni kultuszban és mitológiában

3.1. A *marzeach*

A *marzeach* egy társadalmi és vallási intézmény volt a sémi népek körében, amelynek pontos eredete és funkciója bizonytalan.¹⁸ A szó legkorábbi ismert előfordulása Eblához (Tell Mardikh) köthető, ahol két adminisztratív szövegben tűnik fel, amelyeket a Kr. e. 3. évezred második felére datálnak. Ezekből a szövegekből nem sokat lehet megtudni a *marzeach* természetéről, de az egyik szövegből (TM 75.G.1372) kiderül, hogy a szó egy eseményre utal, amely *i-SI* hónapban történt. A másik szöveg (TM 75.G.1443) megnevezi a *marzeach* felügyelőjét (*ugula*), azonban nem lehet eldönteni, hogy a szó itt is eseményt jelöl-e vagy pedig egy csoportot.¹⁹

A *marzeach* ugariti szövegekben is megjelenik a Kr. e. 13. század környékéről. Kilenc szövegben – melyek részben jogi, részben mitológiai szövegek²⁰ – összesen tizenötször fordul elő. A jogi szövegekben visszatérő kifejezés a „*marzeach* férfiai”, amely minden bizonnyal egy jogi értelemben körülhatárolható csoportot jelöl. Ez a csoport fontos társadalmi jelentőséggel bírt, tagjai feltehetően vagyonos személyek voltak. Az írásokból kiderül, hogy a *marzeach* férfiai rendelkezhetek ingatlannal, amely örökletes módon a társaság tulajdonában maradt. Több szöveg arra utal, hogy szőlőskert is volt a birtokukban (RS 18.01; KTU 4.399; KTU 4.642). A KTU 3.9 (RS 1957.702) jelzésű szöveg is megnevezi a *marzeach* vezetőjét (*rb*), aki házának egy részét a csoport rendelkezésére bocsátotta. Az épületrész pontos funkciója nem világos, de valószínűleg raktárként²¹ vagy étkezőhelyiségként szolgálhatott.²² A *marzeach* több esetben egy konkrét istenséghez kötődött, akit valószínűleg patronusuknak tekintettek. Az RS 15.70 jelzésű szöveg például Shatrana, a KTU 4.642 pedig Anat *marzeach*járól emlékezik meg. Az RS 18.01 azt dokumentálja, hogy a

17 I. m., 94; JORDAN: Offering of Wine, 39.

18 SMITH: Baal Cycle, 140; MILLER: Mrzh Text, 52.

19 MCLAUGHLIN: Marzēah, 9–11.

20 Lásd a 3.4.1. pontot.

21 MILLER: Mrzh Text, 54.

22 MCLAUGHLIN: Marzēah, 22.

hurri Istar szőlőskertjét két település *marzeach*ja között osztották fel. Ez utóbbi dokumentum azt is bizonyítja, hogy a *marzeach* konkrét földrajzi helyhez kötődhetett. Lehetséges, hogy minden településnek megvolt a maga *marzeach*ja.²³ A társaság tagjai kultikus összejöveteleken vettek részt, amelyeknek központi eleme egy lakoma volt, amely által kapcsolatba léptek a patrónus istenséggel. A borfogyasztás fontos szerepet töltött be ezeken a lakomákon.²⁴

Emarban (Tell Meskene) egy Kr. e. 13. századi rituális naptárban (Emar 466) is előfordul a *marzeach*. A naptár a *marzeach* hónapját említi, amiből arra lehet következtetni, hogy egy évente ismétlődő eseményről van szó, amely elég jelentős volt ahhoz, hogy az egész hónap jelölésére szolgáljon. A hónap tizenhetedik napján a *marzeach* férfiai kenyéráldozatot vittek az isteneknek.²⁵

Egy transzjordániai, valószínűleg moábi papirusz szerint, amely a Kr. e. 6. század körül keletkezett,²⁶ az istenek igazolják, hogy a *marzeach*, a malomkövek és a ház Sara birtokába tartozik. Ebből a kontextusból úgy tűnik, hogy a *marzeach* egy épületet vagy épületrészt jelöl, azonban nem derül ki, hogy milyen funkciót töltött be.²⁷

A *marzeach* valamilyen formáját Izrael népe is dokumentálhatóan átvette. Az Ószövetségben kétszer szerepel a מְרִיחַ szó. Az Ámós 6,1–7 alapján az előkelők mulatságáról van szó, akik elefántcsont ágyakon heverészve zenélnek, lakmároznak, és „kelyhekből isszák a bort” (Ám 6,6). Ámós egyértelművé teszi, hogy az Úr nem nézi jó szemmel ezt a gyakorlatot, és a fogság véget vet „a terpeszkedők *marzeach*jának”²⁸ (Ám 6,7). A Jeremiás 16,5–7 alapján a *marzeach* a halottakhoz és a gyászhoz kötődik. Az Úr megtiltja a prófétának, hogy bemenjen a „*marzeach* házába”.²⁹ Bár maga a szó máshol nem szerepel a Héber Bibliában, kutatók számos más ószövetségi szöveget is összefüggésbe hoznak a *marzeach*hal (Hós 4,14–19; 9,1–6; Ézs 5,11–13; 28,1–4.7–8; 56,9–57,3; Ez 8,7–13; 37,17–20).³⁰

3.2. A szüreti szertartás

Egy ugariti kultikus naptár szerint az újévi ünnepet *rs yn* azaz 'első bor' hónapban, körülbelül szeptember végén, október elején tartották.³¹ Ahogy a hónap neve is mutatja, ebben az időben történt a szüret. Az újévi ünnepen állították elő az első bort az új termésből, és áldozták fel Baal tiszteletére, aki győzelmet aratott Mót, a halál felett. Mivel Ugaritban holdnaptárat használtak, az ünnep időpontja ingadozhatott. A szőlő érésétől függően lehetett a hónap elején vagy közepén, szükség esetén pedig szökőhónapot is beiktathattak.³² A KTU 1.14 szerint a hónap első

23 I. m., 16.

24 FABRY: *marzeah*, 11.

25 McLAUGHLIN: *Marzēah*, 34.

26 SMITH: *Baal Cycle*, 140.

27 McLAUGHLIN: *Marzēah*, 36.

28 A RÚF szerint „mulatozásának”.

29 A RÚF szerint „gyászolók házába”.

30 Bővebben lásd McLAUGHLIN: *Marzēah*, 80–213.

31 MERLO–XELLA: *Rituals*, 302.

32 MOOR: *Anthology*, 157.

napián levágtak egy fürt szőlőt és felajánlották Élnak békeáldozatként. A tizenharmadik napon a király rituálisan megtisztította magát, a tizennegyedik napon pedig a templomban meghatározott áldozatokat mutatott be az isteneknek. Ennek részeként tizennégy kancsó bort áldozott a királyi szentélyben.³³

3.3 A bor az áldozati listákon

Az adminisztratív és kultikus szövegek áldozati listái arról tanúskodnak, hogy gyakran mutattak be boráldozatot az isteneknek, általában más áldozatok kíséretében. A listák sok esetben nemcsak az áldozati bor mennyiségét jegyzik meg, hanem a fajtáját is. Külön kifejezéssel jelölik például a jó minőségű, tiszta bort (*hsp*) és az átlagos, szüretlen, asztali bort (*msb*). Ez azt is mutatja, hogy az átlagos minőségű bor kultikus használata sem volt kizárt. A szövegek gyakran a királyt nevezik meg az áldozat bemutatójaként. A KTU 1.91-ben például ezt találjuk:

„Bor, ami elfogyasztandó
a király áldozatain,
Sapanu áldozatán.
...ad tíz mérték bort,
...három mérték bort,
...tíz korsó *msb* bort és két korsó *hsp* bort,
...két korsó *msb* bort.
...
Az összes bor: hetvennégy korsó *msb* bor
és két korsó *hsp* bor egy tételként.”³⁴

3.4. A szőlő és a bor a kánaáni mitológiai szövegekben

3.4.1. Él lakomái

Egyes szövegekben (KTU 1.114; KTU 121) Él főisten a *marzeach* vezetője és házigazdája, aki együtt eszik és iszik a többi istenséggel. Ezen szövegek alapján a *marzeach* valószínűleg Él palotájának egyik termére utal, ami otthont adott a lakomáknak.³⁵ A Ras Shamrában feltárt „Ivókürtök (rūthonok) templomát” is azonosítják Él palotájával vagy *marzeach*jával, azonban nem bizonyított, hogy a vallási szövegek erre az épületre utalnak.³⁶ Él vezető szerepe az isteni *marzeach*ban valószínűsíti, hogy bizonyos földi *marzeach* társaságok őt tekintették a patrónusuknak.³⁷

³³ WYATT: Religious Texts from Ugarit, 352.

³⁴ Gregorio del Olmo Lete angol fordítása alapján, lásd OLMO LETE: Offering Lists, 306.

³⁵ Marvin H. Pope szerint a *marzeach* Él palotáján kívül volt, lásd POPE: Divine Banquet, 194.

³⁶ WYATT: Religious Texts from Ugarit, 404.

³⁷ McLAUGHLIN: Marzēah, 31.

A KTU 1.114 (RS 24.258) szerint Él lakomát tart palotájában az isteneknek. Vad-
húst készít nekik, majd borral és musttal³⁸ kínálja őket (KTU 1.114 i 3–4):

„Egyetek, oh, istenek és igyatok.
Igyatok bort, amíg megelégtültök,
Habzó bort,³⁹ amíg lerészegedtek!”⁴⁰

A költemény folytatásában Él a *marzeach*jában ül, és annyit iszik, míg ő maga is megittasul. Betámolyog az udvarába, ahol Thukamuna és Shunama támogatják őt. Él a saját ürülékében és vizeletében vergődik, végül összeesik, mint a halottak. A folytatás töredékes, de úgy tűnik, hogy Asztarat⁴¹ és Anat elmennek, hogy gyógy-
írt keressenek. Visszatérve meg is gyógyítják a főistent egy keverékkel, amely egy növény (*pqq*) tetejét és szárát, kutyaszőrt és olívaolajat tartalmaz. A szöveget gyakran a másnaposság elleni gyógymód leírásának tekintik.⁴²

A *marzeach* többször előfordul a Refaim-szövegekben (KTU 1.20–22), ezért gyakran összefüggésbe hozzák a halottak kultuszával. Ez a kapcsolat azonban vitatott.⁴³ A Refaim kiléte kérdéses. Lehetnek kisebb istenek, nagy harcosok, törzsi csoport vagy a holtak árnyai.⁴⁴

A KTU 1.22 egy ilyen *marzeachot* ír le, amelyen az istenek naphosszat boroztak. A töredékesen fennmaradt szöveg részletesen foglalkozik a bor minőségével (KTU 1.22 i 16–19):

„Azon a napon vízzel kevert bort ittak,
Galel országból való fejedelmi bort ittak.
Mámorító, édes libanoni bort ittak.
A bort harmat növelte, Él gondozta.”⁴⁵

A lakoma egy héten át tartott (KTU 1.22 i 20–24):

„Egy napot, kettőt lakomáztak az istenek,
Hármat, négy napot, ötöt, hat napot
Lakomáztak az istenek, s itták az italt,
Mit Libanon ad.”⁴⁶

38 Az ugariti *trt* a héber שִׁירָה szó megfelelője. Egyes elméletek szerint a *yrt* 'nyomni, préselni' igéből származik, és a szőlő frissen préselt levére utal. Általában 'must'-nak, 'újbor'-nak vagy egyszerűen 'bor'-nak fordítják. A szövegkörnyezetből gyakran kiderül, hogy alkoholt tartalmaz és részegséget okozhat, lásd FLEISHER: tirosh, 654–655.

39 Az ugariti szövegben itt *trt* áll. Nicolas Wyatt szerint a szó a még forrásban lévő borra utal, amelynek azonnali hatása van arra, aki issza. Ugyanakkor megjegyzi, hogy a *yn* és a *trs* egy általános szópárt alkothat, ahol a jelentéskülönbségnek nincs nagy jelentősége, lásd WYATT: Religious Texts from Ugarit, 406.

40 Nicolas Wyatt angol fordítása alapján, lásd uo.

41 Ószövetségi megfelelője Astarte, lásd 1Sám 31,10; 1Kir 15,13; 2Kráon 15,16.

42 LEWIS: Rapiuma, 193–196; GIBSON: Canaanite Myths and Legends, 202; WYATT: Religious Texts from Ugarit, 404.

43 FABRY: *marzeah*, 12.

44 LEWIS: Rapiuma, 196.

45 Amennyiben másképp nem jelölöm, az ugariti idézetek Maróth Miklós fordításában szerepelnek, MARÓTH: Baal és Anat, 97.

46 Uo.

A mulatozásnak feltehetően az vetett véget, hogy a hetedik napon megjelent Baal, a folytatás azonban nem maradt fenn.⁴⁷ Heinz-Josef Fabry szerint elképzelhető, hogy a *marzeach* intézménye nem volt összeegyeztethető a Baal-kultusszal. Ez a körülmény hozzájárulhatott ahhoz, hogy a *marzeach* Izraelben is elterjedt.⁴⁸

3.4.2. A Baal-ciklus

A Baal-ciklus egy részletében (KTU 1.3), miután Baal legyőzte Jammot, a tengeristent, egy másik istenség⁴⁹ látja vendégül Baalt, és egy hatalmas kehelyben szolgálja fel neki a bort. Az italozás zenével párosult, a vendéglátó lanttal és énekszóval szórakoztatta a viharistent (KTU 1.3 i 5):

„Megvendégeli és megitatja,
Poharát kezébe adja,
Korsaját két kezébe.
Hatalmas kupáját félve
Csodálja halandó. Poharát az istennő
Még nem látta, poharát még
Nem látta Asztarat. Ezer
Mérőt fogad be borból,
Tízezret kevernek benne.
Fölállt, zenélt és dalolt,
Lanttal kedves kezében
Énekelt a széphangú ifjú
Baalról...⁵⁰

Annak hangsúlyozása, hogy az istennő nem látta vagy láthatta a poharat, talán arra utal, hogy egy olyan szertartás isteni tükörképét látjuk, amelyben csak férfiak vehettek részt.⁵¹ Az eposz későbbi részletei azonban azt mutatják, hogy az istennőknek mégis lehetett hozzáférése Baal kelyhéhez. A KTU 1.3 v 30 szerint Anat ezt mondja Baalról:

„Erős Baal a királyunk, ő a mi bíránk,
Nincs fölötte senki. Ketten⁵² korsaját
Idehozzuk, ketten serlegét idetesszük.”⁵³

A KTU 1.4 iv 40 szerint Asztarat tesz szinte szóról szóra megegyező kijelentést. Ezek a megjegyzések megerősítik a kehely rendkívüli méretét, és arra engednek következtetni, hogy ez Baal nagyságát és tekintélyét jelezte.

Egy későbbi részletben (KTU 1.4 iii 40) Baal és Anat együtt eszik Asztarattal, a tenger istennőjével, és aranykelyhekből isszák a bort. Megkérlik az istenanyát, hogy

47 LEWIS: *El's Divine Feast*, 204.

48 FABRY: *marzeah*, 13.

49 Talán Radaman, lásd WYATT: *Religious Texts from Ugarit*, 70.

50 MARÓTH: *Baal és Anat*, 12.

51 WYATT: *Religious Texts from Ugarit*, 71; SMITH: *Baal Cycle*, 106.

52 Más fordítás szerint „mi mindannyian”, lásd WYATT: *Religious Texts from Ugarit*, 87.

53 MARÓTH: *Baal és Anat*, 18.

járjon közbe férjénél, Élnél Baal palotájának ügyében.⁵⁴ Asztarat ezután valóban elmegy Élhez, aki ugyancsak étellel és borral kínálja feleségét (KTU 1.4 iv 35):

„Egyél és igyál, egyél
Az asztalról étkeket, a korsókból
Igyál bort, arany pohárból
Fák levét...”⁵⁵

Él beleegyezik a kérésbe, és Kászir va Khasziszt bízza meg a palota építésével. A munka megkezdése előtt Baal együtt eszik és iszik Kászir va Khaszisszal, aki a jobbján foglal helyet. A palota elkészülése után pedig Baal egy hatalmas lakomát rendez, ahová meghívja testvéreit, hogy együtt ünnepeljenek vele. A lakomán természetesen borral is kínálja az isteneket (KTU 1.4 vi 45–55):

„Adott a kos-isteneknek bort,
Adott a juh-istennőknek bort,
Adott a bika-isteneknek bort,
Adott a tehén-istennőknek bort,
Adott a trón-isteneknek bort,
Adott a trón-istennőknek bort,
Adott a korsó-isteneknek bort,
Adott a tál-istennőknek bort.”⁵⁶

Baal követeket küld Móthoz, a halál istenéhez, hogy hatalmát kinyilvánítsa számára. Követei Gepen, a szőlő- és Ugar, a szántóföld istenei. Mót sérelmezi, hogy nem kapott meghívást az ünnepi lakomára, ezért ezt az üzenetet küldi Baalnak (KTU 1.5 i 20–25.34):

„Hét adag van a tányéromon,
És Nahar keverte az italomat (poharamat),
Mert Baal nem hívott meg a testvéreimmel,
Hadd sem hívott a rokonaimmal.
De evett a testvéreimmel,
És bort ivott a rokonaimmal.
De elfelejtet, Baal, hogy én valóban át tudlak döfni
[...]
És te valóban le fogsz menni az isteni Mót torkán.”⁵⁷

Ez a konfliktus aztán Baal halálához és Mót ideiglenes győzelméhez vezet (lásd KTU 1.5 vi).⁵⁸

⁵⁴ SMITH: Baal Cycle, 125.

⁵⁵ MARÓTH: Baal és Anat, 27.

⁵⁶ I. m., 31.

⁵⁷ Nicolas Wyatt angol fordítása alapján, lásd WYATT: Religious Texts from Ugarit, 119–120.

⁵⁸ I. m., 125–128.

3.4.3. Keret legendája

Él egy látomásban megparancsolja Keret királynak, hogy mutasson be áldozatot Él és Baál számára (KTU 1.14 ii 15): „Önts bort ezüst pohárba, Mézet színarany pohárba.”⁵⁹ Keret álmából felébredve teljesíti Él parancsát (KTU 1.14 iii 55; 1.14 iv 1).

Amikor Keret feleségül veszi Pabil király lányát, Huraiját, lakomát készít, és meghívja az isteneket. Él pohárral a kezében áldást mond az ifjú párra, amiben sok gyermeket ígér nekik (KTU 1.15 ii 15–25).⁶⁰

Keret nem teljesít egy Asztaratnak tett fogadalmat, ezért az istennő halálos betegséggel sújtja. Keret újabb lakomát készít, amelyre az ország előkelőit hívja meg. Huraija Keret parancsára előhossa boruk legjavát, és refrénszerűen hangzik el szájából a meghívás: „Gyertek inni, lakomára, Keret urunk áldozatára” (KTU 1.15 iv 25).⁶¹ A vendégség hivatalos célja, hogy sirassák a haldokló királyt. Baruch Margalit szerint ez a lakoma is a *marzeach*hoz hozható összefüggésbe. Szerinte erre utal a helyszín, amelyet temetkezési helyként értelmez, és a csak férfiakkal álló meghívottak listája is.⁶²

Keret betegsége a természet meggyengülését is eredményezi. Az emberek nélkülöznek, a kenyérből, borból és olajból is hiányt szenvednek (KTU 1.16 iii 15).

3.4.4. Akhat legendája

A KTU 1.17 szerint Danil király „gyászban vendégli az isteneket, gyászban itatja az Ég gyermekeit”.⁶³ Egyes értelmezések szerint a király étel- és italáldozatot mutat be az isteneknek.⁶⁴ Más interpretáció szerint Danil az istenek eledelét és italát eszi és issza.⁶⁵ Danil bánatának és a bemutatott áldozatoknak oka, hogy nincs fiúgyermek, aki utódja lesz, áldoz isteneinek, gondoskodik róla és „kezét fogja, ha borozott, támogatja, ha eltelt borral”.⁶⁶ A hetedik napon megjelenik Baal, akinek közbenjárására Él fiúval ajándékozza meg Danilt, aki az Akhat nevet kapja.

Később Anat istennő megöleti Akhatot. Pugat, Akhat nővére testvére gyilkosának keresésére indul. A legenda utolsó fennmaradt részletében Pugat együtt borozik Jatpunnal:

„Vegyetek és adjatok inni bort,
Poharat kezembe, kupát jobbomba.
Fogja Pugat és igyék, fogja
Poharát kezébe, kupáját jobbába.»
»A borból igyék, [magas Él]
Világ ura, a kéz,
Mely megölte Anatot, a hőst,«
[...]

59 MARÓTH: Baal és Anat, 71.

60 MARGALIT: Legend of Keret, 223.

61 MARÓTH: Baal és Anat, 79.

62 MARGALIT: Legend of Keret, 225.

63 MARÓTH: Baal és Anat, 51.

64 WRIGHT: Ritual in Narrative, 21; WYATT: Religious Texts from Ugarit, 251.

65 Lásd WYATT: Religious Texts from Ugarit, 251; GIBSON: Canaanite Myths and Legends, 103.

66 MARÓTH: Baal és Anat, 52.

Kétszer ivott az italból,
Ő maga is ivott az italból.”⁶⁷

Egyes értelmezések szerint a bor mérgezett, és Pugat így áll bosszút Jatpunon Akhat haláláért. Mások szerint megpróbálja feltámasztani halott testvérét.⁶⁸

3.4.5. Nikkal házassága

Jarih isten, az ég fényessége követeket küld Herberhez, a nyár királyához, hogy megkérje lánya, Nikkal kezét. Aranyat, ezüstöt és lazúrköveket ígér Herbernek, Nikkalnak pedig azt, hogy „földjét szőlőskertté teszem, szerelme földjét gyümölcs-kertté teszem”.⁶⁹ Ez az ígéret a termékeny házasságra utal.⁷⁰

4. Összegzés

A vadszőlő őshonosnak számított az ókori Levante területén, a szőlőművelés és bortermelés pedig valószínűleg már a Kr. e. 6. évezred környékén megkezdődött egy időben a bor tárolására is alkalmas kerámia megjelenésével. A levantei borkultúra már Izrael népének feltűnése előtt is fejlett volt, a virágzás pedig Izrael történelme során is folytatódott. Erről tanúskodnak a régészeti leletek, bibliai és Biblián kívüli források.

Levante domborzati és éghajlati körülményei kiválóak a szőlő- és bortermelés számára, így nem csoda, hogy a szőlő művelése és a bor már az ókorban is fontos szerepet töltött be az itt lakó népek életében.

A bor jelentősége a kánaáni népek kultuszában is megkérdőjelezhetetlen. A *marzeach* intézménye a régió szinte minden kultúrájában bizonyítottan jelen volt. A *marzeach*ról szóló ismereteink hiányosak, és a kialakult kép nem egységes, sokszor még egy nép vagy régió hagyományain belül sem. Ennek ellenére valószínű, hogy létezik valamilyen korokon és kultúrákon átnyúló kontinuitás a *marzeach* történetében. Az ókori Közel-Kelet más népeihez hasonlóan, a kánaáni népek kultuszában is gyakori volt a boráldozat.

A mitológiai történetek szereplői is sokszor áldoznak bort az istenek számára, és az is gyakran előfordul, hogy az istenek egymást látják vendégül, és egymásnak szolgálnak fel bort. A mértéktelenség sem áll messze az istenektől, amit a szövegek nem tüntetnek fel negatív fényben, de veszélyeit érzékeltetik. A mitológiai történetek bizonyára tükrözik a korabeli kánaáni szokásokat és az uralkodók viselkedését. Ugyanakkor ezek a szövegek hasznos párhuzamokat és hátteret szolgáltatnak a szőlő és a bor őszökvetségi jelentőségének értelmezéséhez.

67 I. m., 68.

68 Lásd WYATT: Religious Texts from Ugarit, 312.

69 MARÓTH: Baal és Anat, 89.

70 Lásd WYATT: Religious Texts from Ugarit, 338.

Felhasznált irodalom

- DOBROVITS A.–KÁKOSY L. (ford.): *A paraszt panasza*. Óegyiptomi novellák, Budapest, Helikon Kiadó, 1963.
- FABRY, H.-J.: marzeah, in Botterweck, J. G.–Ringgren, H.–Fabry, H.-J. (ed.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, IX. marad-naqa, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998, 10–15.
- FLEISHER, H. L.: tirosh, in Botterweck, J. G.–Ringgren, H.–Fabry, H.-J. (ed.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, XV. sakar-tarsis, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2006, 653–662.
- FRICK, F. S.: Ecology Agriculture and Patterns of Settlement, in Clements, R. E. (ed.): *The World of Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 67–95.
- GIBSON, J. C. L.: *Canaanite Myths and Legends*, London–New York, T&T Clark, 1978.
- GOOR, A.: The History of the Grape-vine in the Holy Land, in *Economic Botany* 20 (1966), 46–64.
- JOFFE, A. H.: Alcohol and Social Complexity in Ancient Western Asia, in *Current Anthropology* 39 (1998), 297–322.
- JORDAN, D. J.: *An Offering of Wine – An Introductory Exploration of the Role of Wine in the Hebrew Bible and Ancient Judaism through the Examination of the Semantics of Some Keywords*, Sydney, The Department of Semitic Studies, 2002.
- LEONARD, A. Jr.: „Canaanite Jars” and the Late Bronze Age Aegeo-Levantine Wine Trade, in McGovern, P. E.–Flemming, S. J.–Katz, S. (ed.): *The Origins and Ancient History of Wine*, Luxemburg, Gordon and Breach, 1995, 233–254.
- LEWIS, Th. J.: El’s Divine Feast, in Parker, S. B. (ed.): *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta, Scholars Press, 1997, 193–195.
- LEWIS, Th. J.: The Rapiuma, in Parker, S. B. (ed.): *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta, Scholars Press, 1997, 196–204.
- LUTZ, H. F.: *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*, Leipzig, J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1922.
- MARGALIT, B.: The Legend of Keret, in Watson, W. G. E.–Wyatt, N. (ed.): *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden, Brill, 1999, 203–233.
- MARÓTH M.: *Baal és Anat. Ugariti eposzok*, Budapest, Helikon Kiadó, 1986.
- MCGOVERN, P. E.: *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viniculture*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- MCGOVERN, P. E.: The Beginnings of Winemaking and Viniculture in the Ancient Near East and Egypt, in *Expedition* 39 (1997), 3–21.
- McLAUGHLIN, J. L.: *The Marzēah in the Prophetic Literature References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden, Brill, 2001.
- MERLO, P.–Xella, P.: The Rituals, in Watson, W. G. E.–Wyatt, N. (ed.): *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden, Brill, 1999, 287–304.
- MILLER, P. D.: The Mrzh Text, in Miller, P. D.: *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 51–69.

- MOOR, J. C. de: *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden, Brill, 1987.
- OLMO LETE, G. del: The Offering Lists and the Gods Lists, in Watson, W. G. E.–Wyatt, N. (ed.): *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden, Brill, 1999, 203–233.
- POPE, M. H.: A Divine Banquet at Ugarit, in Efrid, J. M. (ed.): *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, Durham, Duke University Press, 1972.
- SMITH, M. S.: *The Ugaritic Baal Cycle*, Leiden, Brill, 1994.
- SURIANO, M. J.: Historical Geography of the Ancient Levant, in Steiner, M. L.–Killebrew, A. E. (ed.): *The Oxford Handbook of the Archeology of the Levant c. 8000–332 BCE*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 9–24.
- UNWIN, T. P. H.: *Wine and the Vine: An Historical Geography of Viticulture and the Wine Trade*, London, Routledge, 1991.
- WALSH, C. E.: *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel and the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Harvard Semitic Museum, 2000.
- WRIGHT, D. P.: *Ritual in Narrative: The Dynamics of Feasting, Mourning, and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001.
- WYATT, N.: *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.

LÁSZLÓ VIRGIL

A feltámadás és az istenfiúság kapcsolata a Lk 20,34–36-ban

ABSTRACT

The Lukan version about the question of the Sadducees related to the resurrection of the dead has unique features comparing to the other synoptic gospels by adding own material to the story in Lk 20:34–36. The main goal of this article is the exegetical scrutiny of the claim that those who are counted worthy to the resurrection will be the sons of God being the sons of resurrection. Enumerating and arguing the possible pro and contra arguments and interpretative positions we come to the conclusion that the idea of God-sonship of the followers of Christ by Luke curiously but definitely pertains to the eschatological symbol universe of the New Testament.

1. A szadduceusok csapdája

A szadduceusoknak a feltámadással kapcsolatos kérdésfeltevése nemcsak a most vizsgált Lukácsnál, hanem a másik két szinoptikus evangéliumban egyaránt megtalálható.¹ E zsidó irányzatról az újszövetségen kívül Javarezst Josephus Flavius tudósításaiból vannak ismereteink. Elvetették a sors gondolatát, az ember szabad akaratát hirdették. Nem hittek a lélek halál utáni létében, az a testtel együtt pusztul el a halálban. Tagadják, hogy bárki a halála után jutalomban vagy büntetésben részesülhetne. Az ApCsel 23,8-ban olvassuk, hogy a szadduceusok azt állítják, hogy nincs feltámadás, sem angyal, sem lélek. A Tórán kívül nem fogadták el semmilyen más irat szentírási jellegű tekintélyét.² Utóbbi tény álláspontom szerint meg is magyarázza, hogy miért látják így az ember halál utáni perspektíváját: a Pentateuchosban nincs szó sem halál utáni továbbélésről, sem feltámadásról.

Igeszakaszunk mikrokontextusát az a megelőző történet alkotja, amelyben az adópénzre vonatkozó kérdésükkel a főpapok és az írástudók törbe akarják csalni Jézust. Vizsgált textusunkban a szadduceusok nem ilyen szándékkal szólnak Jézushoz, hanem egy a fent ismertetett sajátos teológiai felfogásukat indirekt módon alátámasztani látszó elméleti dilemmával hozakodnak elő a feltámadással összefüggésben. Álláspontjuk lényege, hogy Mózes nem rendelkezett volna a levirátusi sógorházasságot illetően, ha lenne feltámadás.

¹ Mt 22,23–33; Mk 12,18–27; Lk 20,27–40.

² PORTON: Sadducees, 893. A hivatkozott forráshelyek: Bell 2.162 (Flavius: A zsidó háború); Ant 13.293; Ant 18.16–17 (Flavius: A zsidók története).

2. A lukácsi redakció

Lukács egyértelműen a márki történetmenetet követi, azonban két ponton saját anyagot dolgoz bele.³ A 34–36. versek beillesztésének indokát Kocsis Imre abban látja, hogy Lukács valószínűleg Jézus válaszát akarta egyértelműbbé tenni, és azt bizonyos téves értelmezéstől megóvni.⁴ Tim Schramm azonban nem kizárólag az evangéliumíró egyéni megoldásának számlájára írja a különbséget. Forrás- és redakciókritikai vizsgálódásai nyomán megállapítja, hogy Jézus válaszában Lukács nem pusztán hozzáad a márki szöveghez, hanem figyelmen kívül hagyja a Mk 12,24b–25-öt, és egy más hagyományt illeszt be. Schramm ebben egy a márkitól eltérő, már meglévő tradícióvariáns befolyását látja.⁵

3. Egy „kellemetlen” jézusi mondas

Az, hogy a témánkat közvetlenül érintő Lk 20,34–36⁶ mennyire zavarba ejtő, mi sem jelzi jobban, mint az azt körülövező hallgatás, illetve maszatolás. Így például Pröhle Károly kommentárjában a 36. versben található istenfiúság és az ezzel összefüggő nem egyetemes jellegű feltámadás kérdésköréhez nem fűz hozzá egyetlen megjegyzést sem.⁷ Ortensio da Spinetoli a magyarázat feladatát azzal pipálja ki, hogy Lukácsot „nyilvánvalóan csak az igazak sorsa érdekli, akik részesülnek Krisztus feltámadásában és a megváltottak végérvényes állapotában”.⁸ Majd egy lábjegyzet erejéig mindehhez hozzáfűzi, hogy a „feltámadás problémája nem oldható meg e szöveg alapján, és erre támaszkodva nem korlátozhatjuk csupán az igazakra.”⁹ Ez utóbbi kijelentés újszövetségi teológiai kontextusban nyilvánvalóan igaz, hiszen a feltámadással kapcsolatban ettől eltérő tanításokkal is találkozunk az Újszövetség egészét tekintve.¹⁰ Azonban a Lk 20,36-ra vonatkozó exegézis szempontjából Spinetoli megközelítésmódjának felszínessége, vagy legalábbis hiányos volta napnál világosabb. Hiszen a lukácsi Jézus éppen arról beszél, hogy az isten-

³ A 34–36. és a 39–40. verseket.

⁴ KOCIS: Lukács evangéliuma, 426.

⁵ SCHRAMM: Der Markus-Stoff bei Lukas, 170–171.

⁶ A 36. vers végével kapcsolatban a 2014-es RÚF szövege feladta a literális szöveghűséget, és az ott olvasható *participiumi mellékmondat birtokos szerkezetét egy értelmező fordítással adja vissza*: „...és Isten fiaivá lesznek, mivel feltámadnak a halálból”. A Magyar Bibliatársulat 1990-es új fordítása (ÚF) viszont még követte az eredeti megfogalmazást, ezért én is ezt preferálom: „Jézus így válaszolt nekik: »E világ fiai házasodnak és férjhez mennek, de akik méltónak ítéltetnek ama eljövendő világra, hogy részük legyen a halottak közül való feltámadásban, azok nem házasodnak majd, és férjhez sem mennek. Sőt meg sem halhatnak többé, mert az angyalokhoz lesznek hasonlók, és az Isten fiaivá lesznek, lévén a feltámadás fiai.«” (Lk 20,34–36)

⁷ PRÖHLE: Lukács evangéliuma, 302–303.

⁸ DA SPINETOLI: Lukács – a szegények evangéliuma, 633.

⁹ I. m., 633.

¹⁰ Érdekes módon a feltámadással részletesen foglalkozó első thesszalonikai levélben sincs szó egyetemes feltámadásról, csak a Krisztusban elhunytakéről, vö.: IThessz 4,16. Utóbbi igeszakasz erősen valószínűsíti, hogy a 14. verset is így kell értenünk. Valójában bár úgy tűnik, hogy Pál az Ikor 15-ben eleinte általánosságban beszél a halottak feltámadásáról, végül ennek a mikéntjének a kifejtésekor mégis kiderül, hogy itt („csak”) a romolhatatlanságra való feltámadásról van szó.

fiúság a halottak közül való feltámadásra való méltónak ítéltetés nyomán valósul majd meg. Ez itt nem egy egyetemes lehetőség. Utóbbi csak akkor lenne igaz, ha mindenki feltámadna, és ezáltal mindenki Isten fiává lenne. Azonban így értelmezhetetlenné válik az „akik méltónak ítéltetnek” kitétel.

A textustól való ódzkodás másik szembetűnő példája Gérard Rochais-nek az újszövetségi feltámadáselbeszélésekkel kapcsolatos – egyébként rendkívül alapos – monográfiája, akinek az egész könyvében még csak utalás sem történik Lk 20-ra.¹¹ Gyakorlatilag ugyanez igaz a James Charlesworth szerkesztette, a feltámadás bibliai doktrínáját vizsgáló monográfiára, amelyben egyszer ugyan a feltámadással kapcsolatos szinoptikus igehelyek zárójeles felsorolásban szerepel a tágabb „Lk 20,27–40” megjelölés, de a témánkat illetően semmi más nem.¹² A magyar nyelven elérhető szentírási lexikonok is mostohán bánnak az üggyel. A Keresztyén bibliai lexikon „Feltámadás” szócikke még csak meg sem említi igeverünköt,¹³ mint ahogy a Biblikus teológiai szótáré sem.¹⁴

4. A textus értelmezése

E világ (αἰών) fiaival szemben tehát van egy csoport (οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου), amely méltónak találta arra, hogy elérje (τυχεῖν) ama másik világot és a halottak közül való feltámadást, azaz hogy részesedjen ezekben. A „méltónak találni” *passivum divinum*, amelynek cselekvő alanya Isten.¹⁵ A szövegből nem derül ki, hogy mitől válik valaki méltóvá erre a részesedésre. De az világos, hogy ez nem minden emberre vonatkozik. A személyi körrel kapcsolatban támpontot jelenthet a szintén Lukács saját anyagához tartozó Lk 14,2–4. Itt Jézus olyanoknak vendégségbe való meghívására buzdít, akik ezt nem tudják viszonozni. A 4. versben a következő jutalmat helyezi kilátásba: „Te pedig viszonzásban részesülsz majd az igazak feltámadásakor.” Itt is csak egy csoport, mégpedig az igazak feltámadásáról olvashatunk. Kézenfekvőnek tűnik tehát, hogy a Lk 20,35 „méltónak találtatottjaiban” a Lk 14,4 „igazait” vélemezzük felbukkanni.

Egy olyan momentumra szeretném a figyelmet felhívni, ami a göröghöz képest a magyar fordításokban többnyire elsikkad. Szemben a Lk 14,4-gyel, ahol a viszonzásra utaló ἀνταποδοθήσεται ige valóban *futurumban* szerepel, a Lk 20,35–36-ban az egész görög mondat nyelvtani értelemben végig jelen idejű. Az eredeti szövegben nincs szó ugyanis „eljövendő” másik világról, csak „arról” a világról (τοῦ αἰῶνος ἐκείνου). A 35. versben a két főige: „házasodni” és „férjhez menni” (γαμοῦσιν és γαμίζονται) egyaránt jelen időben állnak, csakúgy, mint a megelőző, 34. versben a világ fiaira vonatkozóan. Tény, hogy az αἰών szó elsőrendűen világkorszakot jelöl és a távolra mutató névmással együtt egyfajta jövőidejűséget természetsszerűleg implikálhat. Ugyanakkor a szembeállítás nem feltétlenül pusztán csak a jelen

¹¹ ROCHAIS: Les récits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament.

¹² CHARLESWORTH: Resurrection, 36.

¹³ SZABÓ: Feltámadás, 470–472.

¹⁴ RADERMAKERS–GIRARD: Feltámadás, 362–370.

¹⁵ CARROLL: Luke, 406.

emberisége és a „mennyei” jövőé között áll fenn. A Lk 16,8-ban ugyanis teljesen a jelenre vonatkoztatva olvashatjuk, hogy „e világ fiai a maguk nemében okosabbak, mint a világosság fiai”. Jézus és tanítványai bár a jelenben, a jelenlegi αἰών-ban élnek, mégsem „e világ fiai”. Hozzá kell tennünk, hogy e tanítványi közösség – vezetőjükkel az élen – tényleg már aktuálisan is így élt: családjait maguk mögött hagyva, a gyermeknemzésről lemondva.

Egy másik figyelembe veendő érv pedig a lineáris időfelfogás Isten szempontjából nem túl releváns volta. Erre történetünkön belül néhány mondattal később maga Jézus mutat rá, amikor a 38. versben kijelenti, hogy: „az ő [azaz Isten – L. V.] számára mindenki él”. Krisztus válaszában ez a csattanója egyébként a szadduceusi logika ellentmondásba torkoltatásával áll összefüggésben. Az Ex 3,6-ban az Úr Ábrahám, Izsák és Jákob Isteneként mutatkozik be. Mivel a szadduceusok nem hajlandók halál utáni perspektívában gondolkodni, ebből az is következik, hogy Isten kizárólag az élők Istene, nem pedig a holtaké is. Márpedig, ha Isten az élők Istene, akkor az ősatyáknak is élniük kell, különben az Úr nem nevezhetné magát Mózes idejében az ő Istenüknek.¹⁶

A „méltók” tehát eljutnak a halottak közül való feltámadásra. A 36. vers tanúsága szerint ők meg sem halhatnak többé, mert ἰσαγγελοι lesznek. Ez a szó *hapax legomenon*. A Mk 12,25-ben αὐς ἄγγελοι hasonlító kifejezés szerepel: „mint angyalok”. Az ἴσος melléknév jelentése „egyenlő”, „megegyező”, „identikus”. Ez tehát egy erősebb hasonlóságot fejez ki, mint a márki változat. Azt, hogy ez a váradalom esetleg jelen lehetett a zsidóság körében már Jézus idejében is, alátámasztani látszik a Kr. u. 2. századi pszeudoepigráf irat, Báruk 2. könyve. 2Bár 51,9–10 szerint: „And time will no longer make them older. For they will live in the heights of that world and they will be like the angels and be equal to the stars.”¹⁷ A nagyjából újszövetség-kortárs etióp énéki Példázatok könyvében pedig az IÉN 51,4 szerint akkor majd az igazak mind angyalok lesznek a mennyben.¹⁸ Egyébiránt Jézus ilyen irányú válasza nemigen lehetett a szadduceus vitapartnerek ínyére, hiszen – mint már említettük – az angyalokban sem hittek.

Mi az, amiben a „méltók” az angyalokkal lesznek egyenlők, illetve hozzájuk hasonlók? Igen széles körű a szakirodalmi egyetértés abban a tekintetben, hogy a halhatatlanságban.¹⁹ Nem a házasság nélküliség az összehasonlítás alapja, hanem a halhatatlanság. Az igazán nagy kérdés inkább az, hogy a halhatatlanságból miért következik egyfajta „mennyei cölibátus”?

Alan R. Culpepper szerint, mivel nem halnak meg, ezért nincs szükség immár sem házasságra, sem az utódnemzésre.²⁰ Ezt így önmagában véve nem találom túl

¹⁶ Kocsis: Lukács evangéliuma, 428.

¹⁷ „És az idő nem fogja öregíteni őket többé. Mert annak a világnak a magasságaiban laknak majd, és olyanok lesznek mint az angyalok, a csillagokkal lesznek egyenlők.” KLJN: 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, 638.

¹⁸ BLACK: The Book of Enoch or IEnoch, 51. A posztmortális élet angyalok társaságában való eltöltése vagy angyali létformába való transzformáció a fentiekén kívül a következő extrakanonikus helyeken jelenik meg még CARROLL szerint: IÉN 39,4–8; 2ÉN 22,6–10; Jub 15,27; Zofóniás apokalipszise 8,1–5; IQH 3,21–23; 11,13; IQS 11,5–9; CD 15,15–17. CARROLL: Luke, 406.

¹⁹ Ekképp értelmezik többek között: CULPEPPER: The Gospel of Luke, 389; MARSHALL: The Gospel of Luke, 741. NOLLAND: Luke 18:35–24:53, 966; CARROLL: Luke, 406; KOCIS: Lukács evangéliuma, 428.

²⁰ CULPEPPER: The Gospel of Luke, 389.

logikus érvnek, már csak azért sem, mert a teremtetéstörténetben házasság intézménye (1Móz 2,24) és az utódnemzés parancsa (1Móz 1,28) megelőzte a bűneset következményeként beköszöntő halál alá vetettséget (1Móz 3,22).

Joel B. Green álláspontja az, hogy itt Jézus valójában csak a levirátusi házasságot lehetetleníti el.²¹ A szadduceusok részéről a házasságkötésre vonatkozóan a 28., 29. és a 32. versekben mindvégig aktív igealak szerepel. A 34. versben azonban a Jézus szájából elhangzó, a nőkre vonatkozó γαμίσκονται ige passzív alakban áll,²² azaz arra mutat rá, hogy ők valójában „férjhez adatnak”. A levirátusi sógorházasság rendszerében a nők csak tárgyak; mint a családi név és vagyon továbbörökítésének szükségszerű hordozóeszközei vesznek részt saját, a jogrendszer által rájuk kényszerített eltárgyasításukban. A halál fenyegetésének megszűntével a sógorházasság intézménye okafogyottá válik.²³ Bármennyire is tetszetős Green megközelítése, bizonyos kétségeim ezzel kapcsolatban is felmerülnek. Akitet a házasság és az utódnemzés abban a másik világban már nem érint, azok a 35. vers tanúsága szerint nem a jelenben levirátusi házasságra kényszerített nők, sőt nem is csak a nők úgy általában, hanem azok, akik méltónak találtattak a halottak közül való feltámadásra. Ez pedig nem kis különbség! Másfelől, még ha nem is állna ott világosan a személyi kör megjelölése, amennyiben Greennek igaza lenne, Jézus felelete nem volna valódi válasz a szadduceusok által felvetett dilemmára. Jogászi nyelven szólva egy dolog az, hogy mi lesz majd az akkori tényállásokra vonatkozó „jogszabályi környezet”, és másik dolog, hogy mi van most. A most érvényes szabályozásnak reális ténybeli következményei lesznek a jövőben, amiket a későbbi már nem tud majd visszamenőleg orvosolni. Legfeljebb hasonló helyzetek újabb kialakulására nem lesz már mód. Lehet, hogy a feltámadás utáni „szép, új világban” már nem kényszerülne senki ilyen házasságot kötni, de mi van azokkal, akik a történelem folyamán ebbe a helyzetbe kerültek, és egyszer csak feltámadnak, és ténszerűen hét férjük volt? *Ad absurdum* ott áll a hét feltámadt férj és egy feleség. Amennyiben tehát a feltámadás hozadéka pusztán a sógorházasság intézményének a kiküszöbölése lenne, akkor a Green-féle Jézus lényegében elsiklik a szadduceusok problémájának érdemi megválaszolása elől.

Mielőtt egy harmadik megközelítést ismertetnék, néhány biblikus adalékot kell előrebocsátanom. A Zsolt 103,4 Septuaginta szerinti szövegében ez áll: „ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα”. Tehát Isten angyalai pneumák/ruachok, csak úgy ahogy Jn 4,24 szerint Isten maga pneuma (πνεῦμα ὁ θεός). A kerubok Ezékielnél is Isten ruachjai.²⁴ Pál apostol az 1Kor 15,42.44-ben romolhatatlan lelki testről (σῶμα πνευματικόν) beszél a feltámadással kapcsolatban. Mindezek tükrében érdekes felvetés Bujti Ferencé. Ő az angyalokra, illetve a feltámadottakra jellemző pneumatikus jellegnek a nemi polaritásfelettségéből kiindulva közelíti meg a kérdést, azzal, hogy az evangéliumok lapjain élénk táruló, a jézusi tanítványsággal járó jelenbeli házasság- és utódnemzés-kerülést is ezen állapot tudatos elővéte-

²¹ GREEN: The Gospel of Luke, 721.

²² A szadduceusok szájából elhangzó mondatokban a 28., 29. és a 32. versekben mindvégig aktív alak szerepel!

²³ Ezt lényegében CARROLL is kimondja, de ő emellett – némileg homályosan – utal a házasságnak mint olyannak a halállal együtt való hátrahagyására is. CARROLL: Luke, 406.

²⁴ Ez 1,12.20.21, 10,17.

lezésének tulajdonítja. Szerinte a biológiai élet (βίος) az, amely alá van vetve a nemiség kettősségét magában foglaló törvényeknek és az élet biológiai továbbadására irányuló igénynek. A pneuma élete (ζωή) azonban már felette áll a nemi polarításoknak.²⁵ Ez az álláspont bár hasonlít a fent ismertetett Culpepperéhez, attól abban különbözik, hogy nem egy szükséghelyzet (az eddigi halandóságból fakadó házasság- és utódnemzés igénye) elmúlását tekinti alapnak, hanem hogy a kvázi ontikus jelleg megváltozása mintegy habituális jellegű változással is jár. Ez egyébként nagyon is rímel a jézusi mondat logikájára.

Ehhez érdekesség-, illetve némileg kontrasztképpen annyit fűznék hozzá, hogy a héber hagyomány tud arról, hogy angyalok utódokat nemzettek, hiszen a Gen 6,1–4-ben szereplő „istenfiakat” ebben az irányban értelmezte az intertestamentális zsidó apokaliptika.²⁶ Márpedig amikor az istenfiak asszonyokat vesznek nőül és utódokat nemzenek, éppen akkor olvashatjuk a következőket: „Akkor ezt mondta az ÚR: Ne maradjon lelkem örökké az emberben, hiszen ő csak test! Legyen az életkora százhusz esztendő!” Az újszövetségi Júd 6 pedig olyan angyalokról beszél, akik nem becsülték meg a fejedelemségüket, hanem elhagyták saját lakóhelyüket. és most örökkévaló bilincsekben és sötétségben várnak az ítéletre. Ugyanígy beszél a 2Pt 2,4 bűnbeesett angyalokról. A tanulság tehát, hogyha az angyalok engednek a nemi csábításnak és földi módon szaporodnak, abból nem sül ki jó és elveszítik a rangjukat, sőt az emberek is pórul járnak, Isten *ruach*-ja nem marad bennük örökké. Azt is mondhatnánk, hogy a bukott angyalok mítikus történetében mintha éppen a Lk 20,34–36 inverzét látnánk.

Végül eljutunk a vizsgált textus témánk szempontjából jelentős pontjához: akik méltónak találtattak, azok „az Isten fiaivá lesznek, lévén a feltámadás fiai”. Végző soron az, hogy a RÚF akképp adja vissza az utolsó mellékmondatot, hogy „mivel feltámadnak a halálból”, egyáltalán nem félrefordítás. Culpepper szerint ez egy szemitizmus,²⁷ amit Nolland szellemesen úgy ad vissza, hogy „lukácsi septuagintizmus”.²⁸ A kifejezés szabatos definíciója Green megfogalmazásában: „The Third Gospel often depicts persons, both male and female, as »sons of...« not as a matter of literal descent, but as a way of denoting their character, their dispositions, their behavior.”²⁹

John Nolland – Eduard Schweizer nyomán – úgy véli, hogy az istenfiúságnak itt a mennyei rendben elnyert tagsághoz kapcsolódó méltóság kifejezéséhez van köze. Hiszen a Gen 6,2-ben és az 1,6-ban az istenfiak helyén a Septuaginta „angyalokat” hoz.³⁰ Ebből tehát az következik, hogy mivel az angyalok Isten fiai, ezért az angyalokkal egyenlő állapotba kerülő feltámadottak is ebben a méltóságban

25 BUJ: Házasság pro és kontra Krisztus szerint, 20.

26 Például Énók első könyve, illetve a Jubileumok könyve.

27 CULPEPPER: The Gospel of Luke, 389.

28 NOLLAND: Luke 18:35–24:53, 366.

29 „A harmadik evangélium gyakran úgy ábrázol személyeket – férfiakat és nőket egyaránt –, mint »valaminek a fiai«, de nem szó szerinti leszármazás kérdéseként, hanem mint ezzel mintegy jelezve rájuk jellemző sajátosságukat, hajlamaikat, magatartásukat.” GREEN: The Gospel of Luke, 720. Ezzel a szerkezettel találkozunk például Lk 3,7–9; 10,6; 16,8 igehelyeken is.

30 NOLLAND: Luke 18:35–24:53, 966.

részesülnek. Howard L. Marshall és Luke Timothy Johnson egyaránt bírálják ezt az álláspontot. Mindketten rámutatnak arra, hogy a lukácsi szöveg szerint az Isten fiaivá válás oka a feltámadás. Párhuzamként hozzák fel Jézus istenfiúságának az ő feltámadásával összefüggő kinyilvánítását. Marshall a Zsolt 2,7-et Jézusra alkalmazó ApCsel 13,33-ra hivatkozik: „... azt az ígéretet, amelyet az atyáknak tett Isten, beteljesítette nekünk, az ő gyermekeiknek, amikor feltámasztotta Jézust”. Ahogyan meg van írva a második zsoltárban is: „Fiam vagy te, ma nemzetelek téged.”³¹ Johnson pedig Róm 1,4-gyel érvel: „a halottak közül való feltámadásával Isten hatalmas Fiának bizonyult”.³²

Amennyiben Nollandnak adnánk igazat, úgy azt mondhatnánk, hogy egy az ószövetségből jól ismert istenfiúság-típus, mégpedig a mennyei udvartartás tagjai istenfiúságának egy újszövetségi adaptációja tárul elénk. A lukácsi szöveg nyelvteni vizsgálata azonban véleményem szerint inkább Marshall és Johnson álláspontját támasztja alá. A 35. versbeli megfogalmazásban a hangsúly nem azon van, hogy az istenfiúság elnyerése az angyali létforma ontológiai státuszába való bekerülésből fakadna.³³ Ez a két momentum ugyanis a καὶ kötőszóval egymás mellé rendelve együttesen szolgál a halhatatlanság indokául. Az istenfiúság viszont szövegileg egyértelműen a feltámadásban való részesedés függvénye. Egy már idézett participiumi mellékmondat jelöli meg a „méltónak találtatottak” istenfiúságának okát: „οἱ οὖν εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως οἱ οὖν ὄντες”.

Mindezek nyomán beláthatjuk, hogy miért sorolható a Pálnál, Jánosnál és Máténál egészen más összefüggésekben használt „istenfiúság”, „istengyermekség” gondolata e sajátos és egészen egyedi lukácsi igehely fényében az újszövetség eszkatológiai szimbólumvilágához is.

Felhasznált irodalom

- BLACK, M.: *The Book of Enoch or IEnoch*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7., Leiden, Brill, 1985.
- BUJI F.: Házasság pro és kontra Krisztus szerint, in *Igen* 13 (2001/4), 18–20.
- CARROLL, J. T.: *Luke: A Commentary* (The New Testament Library), Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2012.
- CHARLESWORTH, J. H. et al.: *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, New York–London, T&T Clark, 2006.
- CULPEPPER, R. A.: *The Gospel of Luke* (The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes: Vol. IX.), Nashville, TN, Abingdon Press, 1995.
- FLAVIUS, J.: *A zsidó háború*, Budapest, Talantum, 1999.
- FLAVIUS, J.: *A zsidók története*, Budapest, Talantum, 1999.
- GREEN, J. B.: *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 1997.

³¹ MARSHALL: *The Gospel of Luke*, 742.

³² JOHNSON: *The Gospel of Luke*, 313–314.

³³ Ez nem mond ellent annak, amit BUJI elmélete kapcsán kifejtettünk. A házasodásnélküliség ugyanis pont ebből a státusz-, avagy jellegváltozásból fakad.

- JOHNSON, L. T.: *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Vol. 3), Collegeville, MN, Liturgical Press, 1991.
- KLIJN, A. F. J. (ford. és bevezetéssel ellátta): 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch. in Charlesworth, J. H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1., Garden City, NY, Doubleday, 1983, 615–652.
- KOCIS I.: *Lukács evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1995.
- MARSHALL, L. H.: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, MI, Paternoster Press–William B. Eerdmans, 1978.
- NOLLAND, J.: *Luke 18:35–24:53* (WBC Vol. 35c.), Dallas, Word Books, 1993.
- PORTON, G. G.: *Sadducees*, in Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary* Vol. 5, New York, O-Sh. Doubleday, 1992, 892–897.
- PRÖHLE K.: *Lukács evangéliuma*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, é. n.
- RADERMAKERS, J.–GIRARD, R.: *Feltámadás*, in *Biblikus Teológiai Szótár*, Budapest, Szent István Társulat, 1986, 362–370.
- ROCHAIS, G.: *Les récits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament* (SNTS Monograph Series 40), Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- SCHRAMM, T.: *Der Markus-Stoff bei Lukas* (SNTS Monograph Series 14), Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- SPINETOLI, O. da: *Lukács – a szegények evangéliuma*, Szeged, Agapé, 2001.
- SZABÓ Cs.: *Feltámadás*, in *Keresztény Bibliai Lexikon*, 1. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 470–472.

PERES IMRE

Isten népének vándorlása a Zsidókhoz írt levélben

ABSZTRAKT

Isten népének egyik jellemzője az, hogy vándorló, úton levő nép. Ezzel a gondolattal gyakran találkozunk az ókori népek migrációjában és Isten népének az Igéret földjére való vándorlásában is. Az újszövetségi egyház sem szokhatott hozzá az egy helyen való telepedéshez, mert a Római Birodalom berendezkedése nem tette lehetővé az első keresztyéneknek, hogy bárhol ebben a világban túlzottan „meghonosodjanak”. A Zsidókhoz írt levél magával ragadóan nyilatkozik azokról a zsidókeresztyénekről, akik nagyon közel álltak az ószövetségi vándorló nép teológiájához. Azonban az a veszély fenyegette őket, hogy az új, azaz mennyei honba vezető úton ellustulnak, megkeményítik szívüket és így nem vonulnak be Isten mennyei nyugalmába (Zsid 4,1.3.7.11). A Zsidókhoz írt levél a Zsolt 95 motívumával eszkatologizálja a nyugalom idejét és helyét, és mozgósít az engedelmisségre és kitartásra.

Kulcsszavak: migráció, mennyei hon, mennyei liturgia, Isten trónja, a Zsidókhoz írt levél, parúzia, eszkatológiai maradék

ABSTRACT

One of the characteristics of God's people is that it is a pilgrim people, a people on a journey. We meet this idea at the migration of ancient nations and also at the journey of Israel to the promised land. Neither the New Testament church could permanently settle down, because the order of the Roman Empire did not allow the first Christians to too much naturalize in this world. The Letter to the Hebrews tells us about the destiny of Judeo-Christians, who had very close to the theology of the wandering people of the Old Testament. They were also in danger of becoming lazy and hardening their hearts during the journey to the heavenly homeland, and so would not enter into God's rest in heaven (Hebr 4,1.3.7.11). Using the motive of Psalm 95, the Letter to the Hebrews eschatologises the time and place of the rest and urges to obedience and steadiness.

Keywords: pilgrimage, migration, heavenly homeland, heavenly liturgy, God's throne, Letter to the Hebrews, parousia, eschatological rest

Bevezetés

E tanulmány elején szükséges hangsúlyozni, hogy itt olyan, elsősorban az általános történelmi és teológiai előfeltételből indulunk ki, hogy a migráció és vándorlás gondolata Isten népétől soha nem volt idegen. A zsidó nép történetének kezdetétől és majd Izráel életétől sem vonatkoztatható el az, hogy életük békésen alakulhatott: történelmük mindig is valahogy vándorlás közben alakult. Érvényes ez az egyének, családok, esetleg a törzs vagy nép esetében is. Ez a vándorlás hol önkéntes volt, olykor kényszerített, vagy Isten hívására történt, máskor meg az ellenség támadása miatt volt szükséges, vagy mint részmegoldás azokra a kedvezőtlen állapotokra, amelyek nehezítették Isten népének életét

(vö. szociális-gazdasági, vallási, etikai vagy éppen törzsi problémákat). Az ilyen vándorlásnak nemcsak oka, hanem célja is volt, amelyet a migráció alatt követni kellett. Általában várható volt, hogy a vándorlás után az élet jobb feltételeit éri el – legalább valamivel jobbakat, mint amelyek elől menekültek, vagy amelyek az elmenetelt kikényszerítették. Ilyenkor már csak az számított, hogy a vándorlásnak meghatározott feltételeit betartják-e, vagy a menetelés módját és célját különböző okoknál fogva állandóan módosítani fogják,¹ amivel a cél eltávolodik vagy teljesen el isvész, s ilyenkor a vándorlásnak az volt a veszélye, hogy káoszba, végtelen bolyongásba vagy szenvedésbe, ill. teljes pusztulásba torkollik. Beszédes példája az ilyen vándorlásnak éppen a pusztai vándorlás, amely végül is 40 évig tartott, habár az Egyiptomból való utat Palesztináig meg lehetett volna tenni néhány hét vagy hónap alatt is. Erre a példára, amely végül is elrettentővé² vált Izráel számára (vö. pl. a Zsoltárokból való emlékeztetést), ugyanakkor az apostoli egyház számára is, ahogyan azt István beszéde is igazolja (ApCsel 7), hivatkozik majd a Zsidókhoz írt levél írója is, hasonló teológiai hangsúllyal, vagyis az engedetlenségre, zúgolódásra és majd a fölösleges, hosszú és fájdalmas migrációra emlékeztet.

Ennél a retrospektív visszatekintésnél fel kell tennünk a kérdést: az apostoli egyház s majd a Zsidókhoz írt levél szerzője miért tartotta fontosnak egyháza teológiáját abba az irányba fejleszteni, hogy ez a vándorló népnek a teológiája? Miért használja ezt a nem éppen legszerencsésebb óziráeli motívumot saját keresztyén közösségének a jellemzésére? Ennek a vándorlásnak milyen indícióit lehetett felhasználni és aktualizálni saját helyzetére: létbizonytalanság? Az eddigi környezettel való kellemetlen konfrontáció, amiből a legjobb szabadulást az elmeneteltől lehetett várni? Milyen szerepet játszhatott ebben a vándorlásban a vég közeli várása, vagy éppen a hosszúra nyúlt parúzia hiánya? És egyáltalán miért kellett volna az egyháznak elmaszíroznia az égbe, ha éppen onnan várta Urának közeli visszatérését? Vajon történt-e a (zsidókeresztyének) 2., 3., 4. generációjában valami (tehát valamikor az első század fordulóján), ami az egyházat menetelésre kényszerítette, megnyitotta az Isten nyugalmanak mennyei eszkatológiai célját és úgy idealizálta az egyház vándorló jellegét, mint *communio viatorum* vándorlását. A Zsidókhoz írt levél keresztyénjei – akik egyáltalán nem voltak nomádok – miért nyúltak ilyen pusztai-vándorlási motívumhoz? És egyáltalán: a migráció és vándorlás motívuma a levél szerzője által szó szerint értelmezhető, azaz földi síkon, vagy ez csak szimbolikus, metaforikus önjellemzés, amit lelkileg kell érteni?

Mivel a Zsidókhoz írt levél tele van zsidó kultikus és liturgikus elemekkel, szükséges azt feltételeznünk, hogy Isten vándorló népének ez a képe a zsidókeresztyének számára annyira vonzó volt, hogy mint keresztyének, ilyen módon is meg akarták őrizni zsidó jellegüket és Isten választott népével való kapcsolatukat. Vagy azt kell

1 Ilyennek tarthatjuk pl. a vezető iránti bizalom elvesztését, a kedvezőtlen utazási körülményeket, az erkölcsi és morális hanyatlást, az ellenség állandó zaklatását stb.

2 A Zsidókhoz írt levél szerzője ezt a negatív, sőt elrettentő példát Izráel pusztai viselkedéséről, ahogy ezt Hans-Friedrich Weiss is mondja (das abschreckende Beispiel des Verhaltens Israel in der Wüste) mint jó logikus exegetikai argumentációt arra használja, hogy kimutassa: Isten ígéretei nem váltak valóra Izráel engedetlensége miatt (Zsolt 95,11), és ezért az Isten újonnan más „egy napot” határozott meg, amelyet „má”-nak jelölt meg (σήμερον), amikor az ő Dávidnak és Izráelnek adott ígéretei érvényessé válnak a keresztyének számára is (Zsid 4,13.7.11): Weiss: Der Brief an die Hebräer, 268.

sejtenünk, hogy a zsidók csődje után – amikor elődeik elbuktak a pusztában –, most ezek az egyházon belül megpróbálják rehabilitálni őseiket és új vándorlási imitációval helyre teszik a régi csődöt, egy új vándorlással, amelynek célja megint Isten nyugodalma és országának birtoklása lesz, de ez már nem Palesztinában, hanem Isten mennyei országában. A kérdések sora tovább folytatódhat, megpróbáljuk megtalálni a megfelelő lehetséges értelmezést, amely feltárhatja előttünk ennek a recepciónak háttérét és indokát a zsidókeresztyének körében.

Érdemes még arra is figyelni, hogy ennek a problémának az elemzésénél a vándorlás meghatározására szükségszerűen használatosak különböző szinonimák, amilyenek pl.: migráció, vándorlás, költözés, otthonkeresés, nomád élet, (új) exodus, utazás, menetelés (az ég felé) stb.

1. A népek migrációja és vándorlása az ókorban

Isten népének kezdete abba a korba nyúlik vissza, amikor a migráció és a tömeges vándorlás szinte mindennapi dolog volt. Ennek egyszerre több oka is lehetett.

1.1. Nomád életmód

A vándorlás egyik lényeges oka az akkori nomád életmód volt. A családok és törzsek nagyon nem szoktak egy helyen letelepedni, hanem – mivel egzisztenciájuk gyakran a természeti feltételektől függött – sokat kellett vándorolniuk helyről helyre, pl. oda, ahol jobb legelők vagy kedvezőbb feltételek voltak. Az ilyen nomád mozgások azonban általában nem történtek zökkenőmentesen: a konfliktusok bizonyára elkerülhetetlenek voltak, mert összefüggtek a védelemmel vagy a terület birtokbavételével (erőszakos). Habár ez nem történt szükségszerűen, mégis a gyakori népi migrációs háborúknak, de a kereskedelmi törekvéseknek is köszönhetően a lakosság és kultúrájuk gyakran keveredett. Ezt azonban nem kell mindig negatívumnak tekinteni, mert így emelkedett a civilizációs szint, mivel az expanzívabb népek a helyi lakosságtól mindig jobb és jobb eszközöket, szokásokat és életvitelt vettek át, amivel valamivel kellemesebbé és gazdagabbá tették életüket. Persze ez nem mindig volt érvényes etikai vagy erkölcsi szinten, ahol a győztesek általában mindig nagyobb szabadságot vagy extrémizmust engedtek meg maguknak. Ennek ellenére vagy ezzel együtt, ezzel a rizikóval is a nomád életmód továbbfejlődött, de az alaptétel általában maradt: törekvés arra, hogy a birtokba vett területeket kihasználják, ugyanakkor, ha jobb feltételek kerültek kilátásba, elindulni az új tartományok felé.

1.2. A földi otthon és jólét keresése

Természetesen nem szabad azt gondolnunk, hogy az állandó mozgás és a mindig új, változó területek biztosíthatták, hogy az ilyen élet a legboldogabb élményeket

adja. Ez egyszerűen a szükség és egy olyan egzisztencia kialakítása miatt volt, amely a nomád népek között uralkodott. Ez számtalan rizikót is magával hozott, amelyben néhány törzs vagy nemzet/nép asszimilálódott vagy teljesen ki is pusztult. Bár már akkor is létezett városi életmód, azonban igen magas kultúrát és országot alkotó érettséget követelt, ami még nem biztos, hogy a túlélés esélyeit is biztosította volna (vö. Jerikó vagy Ninive történetét). Ideálként egyre inkább kezdett olyan városi életmód érvényesülni, amelynek kettős vonzalma lehetett: 1. maradandó országot és biztos, lakható helyet nyerni, ahol nyugodtan lehetne tovább alakítani és élvezni saját identitásukat, 2. ugyanakkor olyan biztos jólétre és nyugalomra vágytak, amelyet egy-egy nép az ilyen védett városban egyre inkább maga teremtett, alakított és továbbfejleszthetett. Talán éppen ez a két komponens – azaz saját biztonságos otthon és zavartalan önrendelkezés – nyújtják az embereknek a boldogság érzését és az elégedettséget (bizonyára ez érvényes napjainkig). És talán ez a motívum sok exodus és vándorlás indítóereje lehetett.

1.3. A vándorlás és az eszkatológiai jó/jólét/üdv keresése

A legtöbb nép számára egyre világosabbá válhatott, hogy támadásaik, migrációjuk vagy honfoglaló háborúik bizonyos kereteket biztosítanak ugyan a földön, de ugyanakkor az így szerzett vagy elért élet nagyon törekeny egzisztencia és hamar véget is érhet, sőt néha az ilyen háborúban elpusztul a család vagy akár az egész törzs is. Nagyon fájdalmas felismerésként következett, hogy a földi boldogság és jólét nagyon változékony, amit az emberek egymásnak rombolnak. A halál gyakori jelenléte és az egzisztencia veszélyeztetettsége, amiben mélyen benne volt a szomorúság és búcsúzás fájdalma, azt az emésztő vágyat élesztette az emberekben, hogy jó lenne megtalálni az eszkatológiai otthont a horizonton túl, valahol a transzcendens világban, valahol egy új országban, ahol az élet még gazdagabb, még boldogabb és biztonságosabb lehetne. És mivel az eszkatológiai váradalmak mindig is a vágyakozó ember eredeti szituációja által születnek, ebben ötvöződnek a földi lét megálmodott vágyai, mert abból él, amivel élni szeretne, és amit a túlvilági létbe is projektál, vagyis az igazi boldog élethez vezető út úgy alakult a vándorló népek lelki világában, hogy ez nem más, mint a transzcendens világba való vándorlás, ahol civilizált város várja őket.³ Ott kellett beteljesednie mindannak, ami az itteni földi életben beteljesíttelen maradt. Így a migráció és a vándorlás motívuma átötvöződött a megálmodott, óhajtott vagy ígért új otthonba való vándorlásba, ahol a meggyötört nép boldog életre lel és ahol domináns szerephez jut.⁴

3 Ennek bizonyítására felidézhetjük, hogy pl. a görög sírfeliratokban is előfordul, hogy az ókori görögök az alvilágot mint várost emlegetik (Ἄϊδαο πόλις): PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 44.

4 Ugyanez történetelt a bibliai eszkatológia fejlődésében, ahol az eszkatológiai üdv szemlélete a kerti vagy oázis- vagy vidéki környezetből (paradicsomból) átalakult városi környezetté (vö. mennyei Jeruzsálem), ahol teljes mértékben az ún. urbanisztikus eszkatológia érvényesülhet: SERES: Otthontalanság és otthonkeresés a Zsidókhoz írt levélben, 182–187. Hasonlóképpen az üldözött vagy meggyötört egyház vagy előljáróinak csoportja a mennyei városban kimagasló helyzetbe kerül, sőt ambíciózusan kacsingat a Bárány mennyei trónusára is. Vö. PERES: János apokalipsze mint az átélt szenvedés emléke, 33–34.

2. Izráel vándorlása és az Ígéret földjének keresése

A migráció és vándorlás motívuma – ahogy ezt különböző ókori népeknél láthatunk – mindig is jelen volt Izráelben,⁵ amihez teológiai alkotások is kötődtek pozitív és negatív értelemben is. A választott nép történetében talán négyfajta vándorlást tárhatunk fel.

2.1. A pátriárkák migrációja

A migráció legjellegzetesebb időszaka az ókori Izráelben talán a pátriárkák idejére tehető, akik gyakran kényszerhelyzetben voltak, hogy változtassák tartózkodási helyüket és jobb, értékesebb életfeltételeket keressenek. Ábrahámot pl. maga Isten szólította fel, hogy hagyja el a káldeai Ur városát, hogy új földre induljon és alapítson ott új, civilizált helyeket Jahve kultuszának. Az ő vándorlása azonban nem ért véget élete végéig. Hasonlóan Lót is Sodoma és Gomora városába indul, ahol ugyan civilizált élet lehetett, de ahonnan végül menekülni kényszerül. Izsák és főleg Jákób szinte állandóan úton van, egyszer el otthonról, máskor meg visszatérnek otthonukba, azután állandóan vándorolnak a legelők után, ugyanúgy Egyiptomba megy, s így tulajdonképpen ő is állandó exodusban van. Hasonlóképpen József is, aki legelőkön bolyong, keresi testvéreit, majd onnan elkerül Egyiptomba, ahol lehetősége nyílik arra, hogy kapcsolatot tartson migráló testvéreivel, hogy megint csak halála után elvigyék csontjait Egyiptomból arra a nekik ígért és általuk elfoglalt földre.⁶

2.2. Izráel pusztai vándorlása az Ígéret földjére

Ehhez az imént érintett migrációs történethez kapcsolódik Izráel pusztai vándorlása az Ígéret földjére, amikor az egyiptomi rabszolgasors véget ért és Mózesnek köszönhetően az izraeliták Egyiptomból kiszabadulhattak. Azonban a zsidó exodus mérhetetlenül meghosszabbodott a nép elégedetlensége és zúgolódása, hűtlensége miatt, amit Isten iránt kimutattak, amihez további adalék a Mózes általi vezetés elleni gyakori lázadás is volt. Annak ellenére, hogy Isten nagy ígéretet⁷ adott népének, csapásokkal, sebekkel, nélkülözéssel és az ellenség állandó veszélyével volt kénytelen „lágyítani” a pusztai migránsok szívét. Amint tudjuk, történelmi, vallástörténeti és teológiai szempontból ez ugyan elképesztően kriminális migráció

5 Ehhez a problémához vö. HODOSSY-TAKÁCS: Integrációs modell az Ószövetségben, 95–102 = Integracné modely v Starej zmluve, 109–118.

6 És ebbe a migrációs folyamatba, ahol erős túlélési szándék jelentkezik, belefoglalnám Elimelech és Naómi családjának a vándorlását Ruth könyvében, ahol a család idegen földre vándorol (Ruth 1,1–2), hogy ott sikerülhessen túlélniük, hogy amikor otthon konszolidálódnak a gazdasági körülmények, akkor Naómi Ruthal együtt visszaemigrálhasson Júdába (Ruth 1,6–7).

7 Erre utal néhány textus, mint pl. 5Móz 12,9–11; Józs 1,13–5; 21,43–45; 22,4.

volt, amely engedetlenségük miatt sokuk pusztulását⁸ is okozta, és a későbbi teológiában igen negatív konnotációval szerepel,⁹ mégis sok igen értékes pozitív dolgot is jelentett: a pusztában vándorlás alatt ötvöződött egygőz a nép, nőtt az önbizalma, tanult országalkotóan gondolkodni, nyert törvényeket, koncipiálta kultikus életét, tanulta a háborút (önvédelmére és honfoglalásra), alakította kultúráját, fogalmazta nyelvét, és ott meg kellett tanulnia gondoskodni önmagáról és hozzászokni a felelősségteljes munkához. Ott a pusztában keletkezett az értékrendje és ott hozta létre vallási és közösségi (polgári) életének a rendszerét. Ezért mondhatjuk, hogy az exodus és a migráció, annak ellenére, hogy kritikus volt és csúnya emlékeket hagyott hátra, mégis „áldást” jelentett, új otthont biztosított (hont/országot) és megnyitotta így az utat Isten ígéreteinek és a nép küldetésének beteljesítéséhez.¹⁰ Ez a példa a zsidó és keresztyén teológiában egyformán negatív és pozitív értékelésben részesül, és állandó vitatéma marad a teológiai gondolkodásban.¹¹

2.3. Babiloni fogság

Az Isten népének harmadik kikényszerített migrációs fázisa az a deportáció volt, amikor több ízben került babiloni fogságba a zsidó nép. Igaz ugyan, hogy korábban ostrom által elesett az északi országrész és a zsidók tömeges deportálása Asszíriába történt, de mivel az ő sorsukat a Szentírás tovább már nem követi, ezért mi is csak széljegyzet erejéig említjük ezt a kitelepítést. Azonban a Babilonba való exodus nagyon fájdalmas volt, mivel a nép hűtlensége és Isten haragja következtében történt. Ennek velejárója volt a templom lerombolása és a szinte teljes értelmiségi néprétegnek fogságba hurcolása. Ez olyan büntetés volt, amely – ha nem változott volna meg a hatalmi és politikai egyensúly a médek és perzsák részéről – szinte teljesen elpusztította volna a zsidó civilizációt. Istennek azonban más célja volt, és ígéretei érvényesek maradtak a nép hűtlensége ellenére, úgyhogy sokan a migráció után több hullámban visszatérhettek a babiloni fogságból. Azonban ez a migráció – szó szerint és teológiailag is veendő Palesztina és Babilónia között – tulajdonképpen soha nem szűnt meg, mivel sok zsidó tudós és értelmiségi állandó jelleggel letelepedett Babilonban, de az ő kapcsolataik tovább éltek és intenzív migrációval gazdagították mindkét felet (eszmeáramlatok).¹²

8 Vö. pl. 4Móz 14,29–33; 32,10–11; 1Kor 10,5–6; Jud 5 stb.

9 Vö. a Zsolt 95,8–11 is, amely néhányszor előjön különböző hangsúlyokkal a Zsid 3–4 fejezeteiben is. Bizonyára nemcsak negatív konnotációja volt, hanem szükségszerűen arra is utalt, hogy mi módon csúsznak Isten ígéretei és az izráeli remények beteljesítése az eszkatonba: TOUSSAINT: The Eschatology of the Warning Passages in the Book of the Hebrew, 71–73.

10 A pusztai vándorlás mégiscsak elvezette a népet az Ígéret földjére, ahol felépíthették templomukat a kultusz gyakorlására, és így ezáltal kereshették Isten nyugodalmát. Hogy ez valóban így is történt, rámutat erre a Tritó-Ezsaiás kemény kritikája (Ézs 66,1!), hogy végül a templomi kultusz is csődöt mondott, és Isten nyugodalmának a keresését transzcendentálni kellett a mennyei szentélybe: KARRER: Der Brief an die Hebräer I., 219.

11 Erre utalt Pál apostol is, amikor kifejtette, hogy ami a zsidókkal történt, példaként (τυπικῶς: előkép, példa) adatott az egyháznak és figyelmeztetésül minden keresztyénnek (πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν: 1Kor 10,11): BACKHAUS: Der Hebräerbrief, 166.

12 Ezeknek az élő kapcsolatoknak és intenzív együttműködésnek a bizonyítéka az ún. Babilóniai Talmud is.

2.4. Római fogság

A migráció utolsó szakaszát az a római fogság jelentheti, amely a korai császárkorban történt, ami szintén a zsidók hűtlensége és engedetlensége folytán zúdult rájuk, és nemcsak Isten ellen, hanem a római uralom elleni lázadásban is megnyilvánult. Itt is a csapás következményeként elpusztult a jeruzsálemi Templom, amely tulajdonképpen már soha nem épült eredeti funkciójában, ahonnan úgyszintén számtalan kincs elkerült Rómába, ahogy ezt pl. Titusz emlékműve is igazolja. A derék emberek halálukat lelték az ostrom alatt, sokan Rómába kerültek, gályarabságra vagy rabszolgasorsra, sokan elpusztultak a római katonai táborokban, amiről sajnos ma csak kevés adatunk maradt fenn. Mivel elpusztult a szent város és megszűnt funkcionálni a Templom és a kultusz, ennek helyettesítése a zsidó apokaliptikában – de a keresztyén eszkatológiában is – az égbe vetítődött ki: ott lesz az új Jeruzsálem, új Templom, ott majd új áldozatok történnek, és ott fog majd bevonulni Isten népe az örök közösségbe, Isten nyugalmába. De mivel ez már az emberi tapasztalat horizontján túl van, oda egyszer el kell jutni, és pedig hűségben és engedelmisségben. Ez a teológia igen élővé vált főleg a zsidó keresztyénségben, ahogy ezt híven tükrözi a Zsidókhoz írt levél is.

3. Az egyház helyzete a Zsidókhoz írt levélben

Természetes a feltételezésünk, hogy a Zsidókhoz írt levél szerzője szem előtt tartotta egyházát és levelének olvasóit.¹³ Teológiai felhívásait és intő biztatásait tehát úgy kellett fogalmaznia, hogy figyelembe veszi a közelebbi vagy távolabbi, azonban mindenképp már hellenizált hívő keresztyéneket. A szerző hangsúlyaiból, leírásaiból és teológiai argumentációiból elég jól rekonstruálható az akkori egyház helyzete. Így óvatosan ugyan, de mégis fel lehet tárni a migráció okait és a vándorlás motívumait, ahogy azt ő elképzelte és teológiailag alátámasztotta az égbe vándorló egyház helyzetében. Ugyanúgy a levélből meg lehet érteni a figyelmeztetés vagy dorgálás jelentőségét, de azt a feszültséget is, amely mindenestre terhelte az egyházat két pólus: a vándorlás vágya és a maradás kényszere között. Ez a feszültség azért is volt oly érzékelhető, mivel az egyház külső körülményei egyszerűen nem tették lehetővé a világból való kilépését.

3.1. Az egyház migrációjának és vándorlásának okai

Amikor a Zsidókhoz írt levél szerzője olvasói elé tárja a vándorló egyház ideálját, egyszerre több oka is volt erre az eszmélődésre.

1. Első lehetőségként a társadalmi-politikai indokokat kell említenünk. Eddigi ismereteink szerint a Zsidókhoz írt levél holdudvarában élő egyház a szíriai terület

¹³ Ez érvényes abban az esetben is, ha nekünk ma nehéz pontosan megtalálni és definiálni a levél eredeti szerzőjét.

- valamelyik szekularizált részében élhetett. A társadalmi-politikai körülmények az egyház számára itt igen kedvezőtlenek voltak. A levél néhány részlete és az üldözés néhány motívuma elárulja, hogy az egyháznak drasztikus üldözésben volt része és bizonyára mártírjai is voltak. A pesszimizmus és a feszültség az egyházban emiatt már eléggé nagy lehetett,¹⁴ lehet, hogy az általános hangulat azt a félelmet sugallta, hogy az egyház folyamatosan vagy ki lesz irtva, vagy hogy néhány tagja kollaborál és a Krisztushoz való hűségét elárulja.¹⁵ Hasonlóképpen az istentiszteleti összejöveteleket már nem volt szabad nyilvánosan végezni „a városban”, hanem valahol a városon kívül kellett találkozniuk, ismeretlen vagy kietlen helyen, ezért a kimenetel és elmenetel lassan úgy lopakodhatott be az emberek gondolkodásába, mint lehetséges menekülés – annál is inkább, hogy a zsidó nép történetéből való példák ilyen migrációt már tartalmaztak és sugalltak.
2. Fontosak lehetnek a gazdasági-szociális indokok is. Az egyháznak a római hivatalok előtti diszkriminációs helyzete azt is jelentette, hogy néhány tagja nemcsak zaklatásban részesült, hanem kiutasításban vagy száműzetésben is. Vagyonukat konfiskálták, aminek következtében családjaik elvesztették megélhetésüket. Más keresztyének – ha ez nyilvánosan kiderült róluk, elvesztették működési engedélyüket, munkájukat,¹⁶ olcsó munkaerővé váltak és nem kerülhettek jól fizetett állami foglalkozásba. Aláváló vagy degradáló foglalkozást – még ha jól fizetős helyekről is lehetett szó – megint csak a hit miatt nem vállalhattak. Ennek következtében az egyház gazdasági szintje a Zsidókhoz írt levél keresztyénei között kritikussá válhatott, és komoly egzisztenciális problémák győthettek. Ha még ehhez társult például a rossz időjárási körülmény (szárazság, hideg, esőzések, epidémiák), ami időről időre győthetne a közlakosságot is, a meggyengült egyházat még inkább károsíthatta. Egy új területre való vándorlás tehát jó menekülésnek tűnt az ilyen szenvedés elől.
3. Nagyon fontos tényező volt az egyházi vándorlás eszméjében a vallási indok. Az egyház sok oldalról győtorve mégiscsak masszív pogány politeizmus világában élt. A sokfajta kultuszon, szobrokon és templomokon kívül ebben az időben az uralkodók is isteni tiszteletet követeltek maguknak. Ez a követelmény helyenként egészen vulgarizálódott. Kívülről tehát a szinkretizmus vallási nyomása nehezedett rá az egyházra, belülről pedig az a veszély támadt, hogy a hamis tanítók szétmállasztják az egyház krisztológiai teológiáját és erkölcsi nivóját. És talán az is feltételezés tárgya, hogy a jeruzsálemi templom már romokban hevert, ezért a földi templomi kultusztól való elszakadás már könnyebb volt a zsidókeresztyének számára, és a templomi praxis sokfajta aspektusával együtt könnyebb volt projektálni olyan szimbolikus világba, amely mindenképpen transzcendentális szférába utalt.
4. A vándorlás motívumának erősödésében bizonyára nem kis szerepet játszott az is, hogy a nyugalom eszkatológiai állapotát „idealizálták”, mivel a földi körülmények nem változtak oly gyorsan, és az egyház huzamosabb szenvedésben

¹⁴ BACKHAUS: Der Hebräerbrief, 168.

¹⁵ Ezért is jön elő az az argumentum, hogy az ún. második megtérés már nem lehetséges, mert az illető tudatosan vagy számításból megtapossa Krisztus üdvöző áldozatát (Zsid 6,3–4).

¹⁶ Ilyennek számított az apostoli egyházban pl. a jogász, vendéglős, katona, vállalkozó, kereskedő vagy színész stb.

gyötrődött, egyszerűen keresni kellett a menekülés útját-módját. Ez pedig egyre inkább adódott a jövőben és a földön kívüli térben. Ugyanis a Zsidókhoz írt levél olvasásánál az egyház vándorlásának szemszögéből hamar meg lehet sejtetni, hogy a levél írója szemléletében – bizonyára híveinek egyetértésével – közel kerül ahhoz az intenzív reménységhez, hogy az ég felé orientáció és az oda való masszív vándorlás az egyetlen menekülési út az egyház számára, s talán egyetlen helyes megoldás az üldözés előli megmenekülésre vagy a sok oldalról gyötört egyház pusztulásának megakadályozására. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a levél szerzője olyan nyugodalom, eszkatológiai állapot igazolásához jutott, amelyben szó szerint hajtja egyházát felhívásaival, sőt fenyegetéseivel is. Ez a kilátás azonban nem irreális, hanem éppen fordítva: úgy tűnik, igazi, bátor, de szükséges döntés az itteni kedvezőtlen élet hatalmából való megmenekülés. A szerző így maximálisan feszíti az eszkatológiai lehetőségek és földi szükség-szerűségek határát, melyek ebben a feszültségben a lehető legjobb túlélési megoldást biztosíthatják.

4. Az eszkatológiai otthon keresése – teológiai szemlélet

Érdekes látni, milyen ügyesen egyenlítődik ki a Zsidókhoz írt levél írója a jeruzsálemi kultusz megszűnésével az akkori judaista teológia értelmében, ahogyan az az apostoli egyház teológiájában is érvényesült, teszi ezt a transzcendentális projekció, spiritualizálás, szimbolizálás, eszkatologizálás által.

4.1. A kultusz projektálása a transzcendens valóságba

Már említettük, hogy ahogyan a jeruzsálemi kultusz és templomi szolgálat megszűnt működni, a zsidó teológusok elkezdték ezt a hiányt a transzcendencia felé projektálni,¹⁷ így pl. a zsidó apokaliptikus iratokból és targumokból, ahol a rabbik receptuálták és újonnan interpretálták teológiai szemléletüket a kultusz tekintetében,¹⁸ megtudhatjuk, hogy a lerombolt jeruzsálemi templomnak létezik olyan „el-lenképe” a mennyben, ahol továbbra is folyik a kultikus gyakorlat, amelyet Mózes, Illés, Pinchaász és Mihály végez. Fő feladatuk volt közbenjárni Izráelért és elérni az Istennél a megbékélést.¹⁹ Ezt a zsidó hagyományt hasonló módon dolgozza fel

17 A 70. év után, amikor Jeruzsálem elesett és a templomot is lerombolták, ez tulajdonképpen az egész zsidóságra vonatkozott. Azonban a templom és a kumrániak szétválása már korábban keletkezett, akik – mivel el voltak szakítva a templomi kultusztól – elkezdtek művelni a mennyei kultusz teológiáját, ahol már nem a véres áldozat érvényesült, hanem a hangsúly a mennyei liturgiára esett. Ott egyesültek az angyalok és a földi istenszolgák (unio mystica), ahol a mennyei áldozat az ajkak áldozatával fejeződött ki, azaz a himnuszok éneklésével, az imádsággal és az áldásmondásokkal. Vö. Ego: *Le „Temple imaginaire”*, itt: 60. Habár ebből a szempontból a kumráni liturgiában voltak bizonyos különbségek, szabad feltételezni, hogy a mennybe nézésnek ez az aspektusa és az Isten mennyei udvarában való megpihenés utáni vágy a Magasságos örök dicsőítésében tagadhatatlanul nagyon közel állt a Zsidókhoz írt levél egyházához: KARRER: *Der Brief an die Hebräer I*, 83.

18 EGO: *Der Diener im Palast des himmlischen Königs*, 383–384.

19 I. m., 366–374.

a Zsidókhoz írt levél szerzője is, amikor beszél a mennyei templomról, mennyei oltárról, mennyei áldozatról és Jézus Krisztusról is, mint olyan főpapról (ἀρχιερεύς), aki ezt a mennyei megbékélési szolgálatot a jelenben is végzi – sőt még tökéletesebben, mint bárki más előtte, mivel ő az egyetlen olyan főpap, aki végül önmagát áldozta fel a megbékélés oltárán.

4.2. A nyugalom helyének és idejének eszkatologizálása

Az előzőeket azért volt szükséges említeni, hogy jobban megértsük, hogyan eszkatologizálódott és projektálódott a mennyei térbe a nép vándorlása és a nyugalom helyének keresése, ahogy ez hasonlóképpen előfordul a kumráni iratok teológiájában is.²⁰ Ugyanis Isten népének földi migrációja bejutott ugyan a célba, de ahogy kiderült, ez nem lehet definitív megoldás, mivel a bűn, a hűtlenség, a halál és az ellenség állandóan zavarta a békét és az áldást, így ahogy a kultusz mennyei szférába projektálódott, oda projektálódott Isten népének a nyugalma, és az Isten trónusa elé való jutása is. Ennek a kategóriának hármasszoros dimenziója van, amely együtt alkotja az örök boldogságot.

1. A görög κατάπαυσις μου jelenti az Isten nyugalomát, vagyis az ő békéjét és engesztelését, amelyet népe igaz tagjainak ajándékozik. Ehhez kapcsolódik a görög καταπαύω: amelynek értelme elérni a megpihenést, megpihenni, nyugodni, vagyis elérni a mennyei boldog lét státuszát.²¹
2. Továbbá a κατάπαυσις mint Isten nyugalma jelenti még: a helyet vagy lokalitást,²² ahol Isten adja békéjét és népe hú tagjait megajándékozta örök kegyelmével. Ennek a helynek a mennyei szituálása a Zsidókhoz írt levél írója által szintén eléggé gazdagon és különböző szinonimákkal kerül kifejezésre.²³ Ezek a helyek a következők (Zsid 12,22–24): πόλις θεοῦ ζῶντος (az élő Isten városa), Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος (mennyei Jeruzsálem) és még a πατρὶς βασιλεία (hon, királyi otthon), és még olyan közösségi jellegű kifejezések, mint pl. γένος ἐκλεκτῶν (a kiválasztottak nemzetsége), ἔθνος ἅγιον (szent nép), ἐκκλησία πρωτοτόκων (az elsőszülöttek egyháza), μυριάσιν ἀγγέλων (az angyalok ezrei) stb.
3. Végül pedig a κατάπαυσις mint Isten nyugalma jelenthet olyan eszkatológiai időt, új aiónt és a történelem utolsó szakaszát, amelybe azok vonulhatnak be, akik hűségben kitartottak mindvégig. Néha a levél szerzője ezt variálja, pl. σαββατισμός (4,9), ami azt jelenti: bevonulni Isten cselekvésének „szombat-

20 A kumráni teológiában (vö. pl. 4Q385,4) – valószínűleg a Zsolt 110 hatására is – szabaddá válik a tér Isten trónjának apokaliptikus látására és a körülötte levő tér iránti érdeklődésre, ahol az angyalok az Isten trónja körül együtt végzik az istentiszteletet Isten földi népével. Ez hatással lehetett a Zsidókhoz írt levél egyházára is, amely megnyitja ezt a teret és hasonlóképpen vágyik arra, hogy odakerüljön. Vö. KARRER: Der Brief an die Hebräer I, 82–83.

21 HOFIUS: Katapausis, 28kk.

22 A tereméstörténet szerint Isten ott a hetedik napon megpihent minden ténykedésétől (1Móz 2,2): WEISS: Der Brief an die Hebräer, 269.

23 LÖHR: Thronversammlung und preisender Tempel, Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, 203.

jába” az ő nyugodalmának és dicsőségének napjába.²⁴ A zsidó rabbinista irodalomban ezt az időt a 7. aionba, mint a végidők végére tették, amikor már örökké fog beállni Isten békéje.²⁵

A Zsidókhoz írt levél írója így orientálódott át az eszkatológiai otthonra és Isten mennyei nyugodalmára, amelybe Isten népének be kell vonulnia.

4.3. Az égbe való menés

Itt elérkeztünk ahhoz a ponthoz, amely a Zsidókhoz írt levél nagyon komoly teológiai problémájára mutat rá. Ez pedig a parúzia értelmezésének kérdése. Hogyan lehet az Úr földre való második eljövételének kérdését beiktatni Isten népének mennybe való vándorlásába? Az Úr várása mindig is élő módon jelentkezett az egyházban, időnként egészen entuziasztikusan is. Ezzel a gondolattal a Zsidókhoz írt levélben is találkozunk, azonban úgy tűnik, hogy nem áll teológiája központjában. Miközben a Zsidókhoz írt levélben a mennyei Krisztusról mint főpapról egész fejezetek íródnak, a parúziáról igazán csak egyszer esik szó (9,28)²⁶ és aztán még nem egészen világosan egy másik helyen kétszer: 10,25²⁷ és 10,37²⁸ textusában.

²⁴ BACKHAUS: Der Hebräerbrief, 168.

²⁵ Pál apostol olyan zsidó apokaliptikus öntudatra támaszkodhatott, amely a történelmet 4 szakaszra osztja. Ezek pedig a következők: 1. a káosz aionja (tohu va bohu), melynek időtartama 2000 év; 2. a Tóra aionja, amely úgyszintén 2000 évig tart; 3. azután el kell jönnie az 1000 éves messiási királyság idejének (valójában ennek is 2000 évig kell tartania) és 4. végül Isten örök sabbatjának aionja következik (vö. LAPIDE: Paulus zwischen Damaskus und Qumran, 24–25; PERES: Pál apostol szomorúsága, 100). Ennek azonban az volt a problémája, hogy nem lehetett pontosan definiálni, hogy éppen melyik aion végződik és melyik kezdődik. Pál talán meg volt győződve, hogy éppen az ő idejében kezdődik a messiási korszak. Ezért várta olyan intenzíven az Úr visszajövetelét.

²⁶ Jézus második (parúziális) visszajövetelének az említése olyan teológiai argumentációt jelent a szerző számára, amikor összefüggésbe hozza az emberek halálát, amely csak egyszer történik (ἀπαξ) – Krisztus halálával, amikor Jézus is egyszer halt meg a kereszten az emberek bűnei miatt (Mt 26,28) –, azonban Krisztus feltámadott a halottak közül, így eljön még egyszer (ἐκ δευτέρου) bűn nélkül (χωρὶς ἁμαρτίας = azaz már nem helyettes áldozatként a bűn miatt, ahogy korábban, hanem), hogy megjelenjen (ὀφθίησεται) az üdvösségre (εἰς σωτηρίαν) azoknak, akik várják őt. Így Jézus visszajövetelét parúziaként kell értelmezni, és összefüggésbe lehet hozni az utolsó ítélettel.

²⁷ A Zsid 10,25-ben szó van arról, hogy közeledik ama „nap” (ἡμέρα). Az eredeti görög szöveg nem tartalmaz semmilyen közelebbi meghatározást, csak megállapítja: βλέπετε ἐγγιζουσιν τὴν ἡμέραν (*Látjátok, hogy közeledik az a nap*, vagy: *Látjátok a közeledő napot*, vagy: *Lássátok, a nap közel*). Itt egyszerűen az idő és a világ végéről lehet szó, vagy az utolsó ítélet napjáról, mint ahogy az ítélet eszkatologikus napjáról is, amikor Jézus bíróként jelenik meg. Ez azonban teológiai magyarázat, amely nekünk – hívő keresztyéneknek – automatikusan kiegészül a világvégi gondolatnál azzal, hogy „ezt a napot” úgy értelmezzük, mint amikor Krisztus újra visszajön.

²⁸ A Zsid 10,37 verse nem a héber szöveg szerint idézi az Ézs 26,20 szövegét, hanem a Septuaginta szerint: „*Már csak rövid idő, és eljön az, akinek el kell jönnie, nem fog késni.*” Itt az ézsaiási szöveg kombinálva van Habakuk szövegével (2,3), úgyszintén szabadon a Septuaginta szerint. Eredetileg ezekben az ószövetségi próféciákban Izrael szabadításának és az új korszak eljövételének várásáról lehetett szó, de akkor még nem lehetett pontosan specifikálni az eszkatologikus időt. A Zsidókhoz írt levél környezetében élő egyház azonban ezt az ószövetségi motívumot finoman kiegészítette és aktualizálta saját hasonló situációja szerint, és majd Krisztusra és visszajövetelére alkalmazta. Ez elárulja, hogy a háttérben olyan céltudatos apostoli teológia áll, amely erősen eszkatológiai orientáltságú lett, ahogy az most a Zsidókhoz írt levélből is visszaköszön.

Itt is úgy említi a levél írója Krisztus eljövételét, hogy ez az apokaliptikus érkezését jelenti.²⁹ Ezért a Zsidókhoz írt levélből hiányzik Krisztus várásának örömteli motívuma. Miért? Sokáig váratott magára a parúzia? A parúzia kiesése komoly gondot jelenthetett az egyháznak, amivel ki kellett egyenlítődnie és hosszabb várakozásra felkészülnie. A környezet azonban nevetgélt, gúnyolódott (2Pt 3,4) és teológiai választ kellett adni erre a problémára. Pál apostol a parúzia késésével kibékült és élete végén elfogadta, hogy valószínűleg nem az Úr jön ide hozzá, hanem ő megy fel az Úrhoz, azaz meghal. Péter egyháza ezt a problémát úgy oldotta meg, hogy kinyitotta az idő kérdését és a számokból gyököt vont: 1000 év az Úrnál annyi, mint 1 nap (2Pt 3,8). A thesszalónikai egyház úgy készítette a választ, hogy elmondta: az Úr nem jön el addig, amíg nem lesz eltávolítva az, ami az ő eljövételének útjában áll (2Thessz 2,6–7). A kis-ázsiai apokaliptikus gyülekezetek át akarták hidalni a földi helyük és mennyei Uruk közötti távolságot, éspedig úgy, hogy akár víziók által is állandóan a mennybe „kukucsálnak” – olyannyira, hogy már szinte nem is veszik észre, hogy a mennyei apokaliptikus Krisztustól el vannak ugyan választva, de ezt az időbeli és térbeli távolságot át akarják hidalni imáikkal és az Úr biztatásával, úgyhogy annyira felfokozódott a váradalmuk, hogy szinte holnapra várják őt. Lehetséges, hogy a Zsidókhoz írt levél szerzőjének környezetéből való egyház a parúzia hiányát igyekszik megoldani úgy, hogy annál intenzívebben sürgeti keresztyéneit Isten mennyei nyugodalmába való menetelésre, és vándorlásával tudatosan tompítja a parúzia késését, mivel vándorol, egyszer tehát odaér és a mennyei Úrral legfeljebb mennyei országának a kapujában találkozik.

Befejezés

Ahogy láthattuk, Isten népe vándorlásának motívuma mögött néhány fontos tény állhatott.

1. Lényeges tényezőnek kell tekinteni egyrészt a migrációs jelenséget, amely szó szerint vonzotta a Zsidókhoz írt levél zsidókeresztyén közösségét, hogy gondolkodjon egy más, jobb és kellemesebb környezetről, mint amelyben akkor élt. A zsidók és körükből származó keresztyének számára nem volt szokatlan akár többször is hazát váltani és átvonulni az egyik tartományból a másikba, mivel a mediterrán terület sok lehetőséget és helyet kínált az ilyen vándorlásra, ahol a zsidók diaszpórában éltek, egymással élő kapcsolatot ápoltak és kölcsönösen látogatták egymást.³⁰
2. Ezzel azonban összefüggött az is, hogy sok helyen sem a zsidók, sem a keresztyének nem voltak kíváncsiak. Ezért nemcsak ellenkezéssel kellett számolniuk, hanem akár gyűlölettel és üldöztetéssel is. Az Ószövetségre való emlékezésük

²⁹ Az utolsó (eszkatologikus) ítéletnek a hangsúlyozását a levél írója főleg a 27. versben vezeti elő, ahol kifejti: „Minden embernek egyszer meg kell halnia (ἀπαξ ἀποθανεῖν), azután (μετὰ τοῦτο) következik az ítélet (κρίσις)...” Az eszkatologikus ítélet itt azonban implicit módon kerül kifejezésre, mivel – úgy tűnik – a szerző gondolatainak irányát adja. Vö. GRÄSSER: *An die Hebräer*, 197.

³⁰ Ezeket a kapcsolatokat használták az első keresztyén misszionáriusok és apostolok különböző missziói útjaik során.

ben tudatosítaniuk kellett, ahogyan azt Ernst Käsemann³¹ és Knut Backhaus³² hangsúlyozza: Isten népe mindig is vándorló közösség volt, amely átvonul az ellenség területén, és amelyet gyötör az ellenség és saját nyomorúságaik is, és hogy ebben a vándorlásban nincs más bizonyossága, mint Isten ígéje. Ezért mindig újra és újra arra van kényszerítve, hogy az exodusba való vándorlásban is megfeszített Urát kövesse.

3. Ebbe az alapvető öndefiníciós és migrációs problémába – ahogy láthattuk – nyomatékosan belép annak az érzékeny problémának a teológiai megoldása, hogy hogyan tekintsen Krisztus egyháza a parúzia késésére, az Izráel népe exodusának az összefüggésében. Ugyanis elindulni Isten mennyei városa felé bizonyos történelmi pillanatban a keresztyén reménységben – legalábbis lelki síkon – realizálhatóbb megoldásnak tűnhetett, mint a világ változásának passzív várása vagy a világ végének az óhajta.

Végül megállapíthatjuk, hogy a Zsidókhoz írt levél egyháza olvasóinak történelmi, politikai-társadalmi és teológiai indokai voltak arra, miért is néztek az ég felé és vágyódtak Isten nyugodalmába való bevonulásra – és pedig anélkül is, hogy gnosztikus apokaliptikus megoldások után nézzenek,³³ esetleg, hogy a misztikába vagy az apokaliptikus világvég várásába meneküljenek.

Az egyház ma is él és átvonul különböző, egyszer többé, máskor kevésbé kedvező, olykor ellenséges környezeten is. Nem szabad lemondania helyzetéről és öntudatáról, hogy az új kiválasztott Izráelhez tartozik, és hogy vele együtt Isten vándorló népét alkotja.³⁴ Isten népe menny felé való vándorlásának a motívuma, amely végül a megdicsőült Úrhoz juttatja őt, mindig is jelen kell hogy legyen az egyházban – annál inkább, hogy nemcsak a parúzia késésének az állapotában él, hanem a parúzia várásának a késésében is, ami azt a veszélyt és kísértést okozhatja, hogy lelkileg eltompul, ellustul vagy akár szívét is megkeményíti. A Zsidókhoz írt levél, Isten népe vándorlásának motívuma a mai lelki és teológiai anamnézisünkben nagyon segíthet, mert ráirányíthatja tekintetünket hitünk beteljesítőjére, az Úr Jézus Krisztusra (Zsid 12,2), mert bizony, nincs itt maradandó városunk, hanem az eljövendőt keressük (13,14), amelybe csak úgy vonulhatunk be, ha nem keményítjük meg szívünket.

Felhasznált irodalom

- BACKHAUS, K.: *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2009.
- EGO, B.: Der Diener im Palast des himmlischen Königs, in Hengel, M.–Schwemmer, A. M. (Hg.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, 361–384.

³¹ KÄSEMANN: *Kirchliche Konflikte*, 236–237.

³² BACKHAUS: *Der Hebräerbrief*, 167.

³³ WEISS: *Der Brief an die Hebräer*, 273.

³⁴ BACKHAUS: *Der Hebräerbrief*, 167.

- EGO, B.: Le „Temple imaginaire”: Himmlischer und irdischer Kult im antiken Judentum am Beispiel der Sabbat-opferlieder, in *Verkündigung und Forschung* 56 (2011), 58–62.
- GRÄSSER, E.: *An die Hebräer*, Band 2: 7,1–10,18, (EKK XVII/2), Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag–Neukirchener Verlag, 1993.
- HODOSSY-TAKÁCS E.: Integrációs modell az Ószövetségben, in Benyik Gy. (szerk.): *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban*, Szeged, JatePress, 2017, 95–102 = Integračné modely v Starej zmluve, in *Testimonium fidei* 5 (2017, 2), 109–118.
- HOFIUS, O.: *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11), Tübingen, Mohr Siebeck, 1970.
- KARRER, M.: *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1–5,10* (ÖTK 20/1), Gütersloh–Würzburg, Gütersloher Verlagshaus–Echter Verlag, 2002.
- KÄSEMANN, E.: *Kirchliche Konflikte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- LAPIDE, P.: *Paulus zwischen Damaskus und Qumran*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- LOMBARD, H. A.: ΚΑΤΑΠΑΥΣΙΣ in the Letter to the Hebrews, in *Neotestamentica* 5 (1971), 60–71.
- LÖHR, H.: Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in Hengel, M.–Schwemmer, A. M. (Hg.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, 185–205.
- PERES I.: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 44.
- PERES I.: Jánova apokalypsa ako spomienky na prežitú utrpenie, in *Testimonium fidei* 3 (2015,1), 21–35 = Die Johannesapokalypse als erinnerte Leidensgeschichte, in Fazakas S.–Plasger, G. (Hg.): *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung* (FRTh 5), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015, 131–148.
- PERES I.: Pál apostol szomorúsága, in Somogyi A. (szerk.): *Hitből*, Apácaszakállas, Pozsonyi Református Egyházmegye, 2017, 107–115.
- SERES A.: *Otthontalanság és otthonkeresés a Zsidókhoz írt levélben*, in Peres I.–Németh Á. (eds.): *Az ókori keresztyén világ*, 3. kötet (PK 4), Debrecen, DRHE, Patmosz, 2016, 177–189.
- TOUSSAINT, S. D.: The Eschatology of the Warning Passages in the Book of the Hebrew, in *Grace Theological Journal* 3 (1982), 67–80.
- WEISS, H.-F.: *Der Brief an die Hebräer* (KEK 11), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

SZOPÓ FERENC

A mennyei étkezés

ABSZTRAKT

Ahogy a földi élet számára szükséges az étkezés, így egészen korán az eszkatológiai létezés (életforma) hite is azt a képzetet alakította ki, hogy a halál utáni életben is fontos az étkezés. Ezt általános vallástörténeti fenoménnek tarthatjuk az ókori népeknél, ami természetesen felbukkan az Ószövetségben is, majd az újszövetségi eszkatológiában is. A tanulmány kísérletet tesz arra, hogy több síkon kimutassa: 1. Az ószövetségi eszkatológiai étkezés vágya jelen van az ószövetségi nép kultuszában, amelyben különös helyet foglal a 2Móz 24,11. 2. Az eszkatológiai lakoma az istennel megjelenik a görögöknél is, pl. a sírfeliratokban. 3. Az újszövetségi képzetek a mennyei étkezésről megjelennek Jézusnál, majd Pálnál és a Jelenések könyvében is. 4. Végül pedig a szerző részletesebben tárgyalja az eszkatológiai vacsora szimbólumának értelmét a korai (apostoli) egyház teológiájában, fókuszálva a Jel 19,9-ben található Bárány menyegzői vacsorájára.

Kulcsszavak: a Bárány menyegzői vacsorája, mennyei étkezés, lakoma az istennel, étkezés a halál utáni életben

ABSTRACT

As eating is necessary for life on earth, so has the belief of eschatological existence (life-form) quite soon created the idea that eating is also important in the afterlife. This can be considered a general phenomenon at the ancient nations which naturally appears also in the Old Testament, and consequently in the eschatology of the New Testament as well. The study makes a trial to show at several levels: 1. The Old Testament desire for eschatological eating is present in the cult of the Old Testament people, where Ex 24,11 takes a special place. 2. The eschatological feast with the gods appears also at the Greeks, e.g. on epitaphs. 3. The New Testament ideas about heavenly eating appear at Jesus, then also at Paul and in the Book of Revelation. 4. Finally, the author discusses the meaning of the symbol of the eschatological supper at the Early (Apostolic) Church, focusing on the marriage supper of the Lamb found in Rev 19,9.

Keywords: marriage supper of the Lamb, heavenly eating, feast with the gods, eating in the afterlife

Bevezetés

A teremtetett ember életének első percétől mint létszükséglet jelen van az étkezés szükségessége, mely nem csupán az élet működésének egyik alapfeltétele, hanem akár közösségformáló hatása is lehet. Egészen korán kialakult már az ókori népeknél az a gondolat, hogy az étkezés nemcsak a földi élet keretei között van jelen, de a halál utáni életben is, s ez mindenképp pozitív jelentéssel bír. A következőkben arra teszünk kísérletet, hogy bemutassuk, mi is volt a jelentése és hogyan kell értelmezni a korai keresztyének mennyei étkezéséről szóló képét.

Az eszkatologikus étkezés mint általános vallástörténeti fenomén

A témát vallástörténetileg megközelítve beszélhetünk szakrális étkezésekről. A szakrális étkezések az ősi vallásokban nagyon gyakoriak voltak. Megtalálhatóak szinte minden népnél és minden kultúrában. Némely törzsek azáltal, hogy az áldozati állat (totemállat) húsból ettek, magukat az istenséghez tartozónak vallották, de ez nem azt jelenti, hogy egyesültek volna az istenekkel. „Az áldozati állat vagy más eledel az istenség erőit közvetíti a lakoma résztvevőinek.”¹ Beszélhetünk ugyanakkor az ún. hierofágiáról, ami azt jelenti, hogy az áldozati állat egy részét az isteneknek adják, másik részét a törzs tagjai fogyasztják el, így kerülve szorosabb kapcsolatba az istenekkel.

A görög-római étkezési szokásokról is maradtak fenn adatok. Itt azonban csak annyit jegyezzünk meg, hogy melyek voltak azok a kifejezések, amelyek az étkezésre, asztalközösségre utaltak. A *syssition* társas étkezést jelentett, az *andreia* a férfiak közös étkezése, de ismert volt a *hestiama* vagy *hestiasis*, mely lakomát jelentett Platón és Arisztotelész korából.²

Az ételnek és az étkezésnek tehát nagyon fontos szerepe volt. Ezt mutatja az is, hogy például az ókori Egyiptomban, Babilóniában és Kánaánban a halottak sírjába is ételt tettek, azt gondolván, hogy az alvilágban attól függ a sorsuk, hogy el vannak-e látva étellel.

Eszkatológiai étkezés az Ószövetségben

Az Ószövetség szerint Isten már a kezdetektől (a teremtéstörténetben) gondoskodott az emberek ellátásáról, táplálásáról és a táplálékról (1Móz 1,29). Az evést az Ószövetség „a természetes emberi öfenntartás alapját adó tevékenységnek”³ tartja. Legtöbbször a kenyér és a víz, a hús és a bor van összekapcsolva az evés szóval. R. SMEND bizonyítja, hogy az „enni és inni”, ill. az „enni” kifejezés nagyon sokszor úgy fordul elő az Ószövetségben, hogy tekintettel van a táplálkozás fiziológiai és pszichológiai hatására. Pl. a gyász vagy a szomorúság jele az, ha valaki nem eszik (Zsolt 102,5), az isteni ítélet jele az éhínség stb. Egyszóval tehát az evés és az ivás testi-lelki erőt ad „s az életben az egyik legfőbb jó, hiszen a halálban már nem lehet enni”⁴ – mondja SMEND. Hogy ez mennyire igaz az ókori népek gondolkodásában, azt látni fogjuk.

Megállapíthatjuk azt is, hogy Isten táplálja az embert, Jahve a föld Ura, ő biztosítja a mindennapi léthez szükséges eledelt, még akkor is, ha az embernek áldozatot kell azért hozni, hogy legyen mit enni. „Az evés tehát nem autonóm emberi tevékenység, hanem az Istennel ápolt kapcsolat emberi kifejezése.”⁵ Többször olvashatunk arról, és megfigyelhetjük, hogy a kultikus étkezéseknél az áldozati lakoma

1 BOLYKI: Jézus asztalközösségei, 169.

2 I. m., 170.

3 I. m., 177.

4 Uo.

5 BOLYKI: Jézus asztalközösségei, 178.

házigazdája Isten. Jézus is példázataiban nemegyszer hasonlítja Isten országát olyan lakomához, amelynek a házigazdája Isten.

Az Ószövetségben a lakoma képét használták arra is, hogy leírják, milyen örömet szerez a bölcsesség (Péld 9,1–2). Az idők végén Jahve minden nép és nemzet számára lakomát készít, melyen részt vesznek azok is, akik éheznek. Ezt megfigyelhetjük főleg az Ézs 25,6kk (A népek örömlakomája a Sionon), ahol Isten ezzel a lakomával mintegy kiterjeszti az ő kegyelmét minden népekre. Itt nem fenyegette pusztulással a zsidókat és a pogányokat, de mindkettőjüket meghívta egy fenséges lakomára. Talán világosabban megérthetjük ezt Krisztus szavaival, ahol a menynei királyságot egy esküvői lakomához hasonlítja, amit a Király készít a Fiúnak, s amelyre kivétel nélkül mindenkit meghív. Kálvin ezt úgy magyarázza, hogy az Úr azon a bizonyos napon mindnyájunkat elhív, hogy jó dolgokkal teltsen bennünket és megelégtessen. Ő feltámasztja igaz szolgálait, hogy elkészítsék számukra azt a lakomát. Erőt és hatalmat ad a szavainak, hogy megelégedjünk vele.⁶

Az étkezésnek, az áldozatnak lehet egyfajta közösségteremtő funkciója is, pl. szövetségkötés. Mózes és Izrael vénei a Sinai-hegyen „ettek és ittak” (2Móz 24,11), „Istent láthatatlan asztaltársnak gondolva, miközben a népet pedig az áldozatból vett vérről, a szövetség vérével hintette meg Mózes”.⁷ Ezeknek az áldozatoknak van egyfajta *communio* jellegük. Az ősegyház úrvacsorájának is volt ilyen *communio* jellege, ahol a keresztyének Jézus jelenlétét tapasztalták.

Eszkatológiai lakoma az istenekkel a görögöknél

Az ókori görögöknél a mennyben való együttélés istenekkel való asztalközösséget is jelentett, mely a görögök hitében mint korábbi földi szent étkezés nagyon fontos szerepet játszott. Az istenekkel való mennyei asztalközösség valószínűleg a legnagyobb váradalom volt náluk, ezért a mennyei közösséget az Olümposzon nagy vágyakozással várták. Egy Milétoszból származó sírfelirat tükrözi azt a reménységet, hogy az elhunyt az Olümposzon az istenek asztalánál egy megtisztelő helyen ül, és mint az ő asztaltársuk a halhatatlan istenek halljában, nagy tiszteletet élvez.

Βλέ[πε]ῖς δέ 'Ολύμπου τας ἀ[...]δάλτοις πύλας
ὀμέ[στ]ιον θεοῖσιν εἰληχῶς [γ]έρας·
αὐτῇ δὲ γὰρ Τρεῖ[τ]ωῖς εἰς θεηδόχους
[ῖν]εικεν ἀνὰς ἀφθίτοις [τε] ὀμέστιον
τειμὴν [λέ]λουχες μὴ πῶν Δίῃθης ὕδωρ.⁸

Te az Olümposz csarnokaira nézel és megtisztelő
helyed van ott, mint az istenek asztaltársának,
mert Tritonis maga vitt téged oda, ahol az istenek vannak.
És te a hősök tiszteletének örvendsz, melyet a
halhatatlanokkal együtt kaptál, mert nem ittál a Lethe vizéből.

⁶ Vö. CALVIN: Commentary on the Book of the prophet Isaiah, Volume I.

⁷ BOLYKI: Jézus asztalközösségei, 179.

⁸ MERKELBACH–STAUBER: Steinepigramme I, no 01/20/27. PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 229.

Az asztalnál való ülésrend hasonlít a földi étkezési szokásokra, persze mitológiai színezettel. Az asztalon ambrózia és nektár van, az istenek a fejükön gyertyát hordanak, az atmoszféra barátságos és az étkezést nevetgélés kíséri. Az Olümposzon az istenek asztalánál lenni tehát nagy öröm és boldogság. Egy Szmirnából származó sírfelirat ezt nagyon szépen mondja, mikor az Olümposzra került elhunytat az istenek barátjaként ábrázolja.

καί με παρὰ τριπόδεσσι καὶ ἀμβροσίῃσι τραπέζαι[s]
ἡδόμεινον κατὰ δαίῖτα θίλον εἰσορώσιν,
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο πα{τ}ρηΐ·σι μειδιόωντες
[νέκταρ ὅτ' ἐν] προχοαῖσιν ἐπισπένδω μακάρεσσι.⁹

És most az istenek úgy tekintenek rám mint barátjukra,
akiknek a háromlábú ambróziás asztaluknál boldogan ülök,
ők mosolyognak rám halhatatlan fejük orcájával,
amikor az istenek elé viszem az italáldozatot.¹⁰

Az Olümposzon az élet tehát teljes és barátságos. Több sírfelirat is beszél arról, hogy az ókori görögök a halál utáni életet boldognak és barátságosnak tartják az üdvözültek seregében. Az istenekkel való közösség tehát sokféleképpen van megírva, megjelenítve, melyet a népi költészet még kiszínezett. A hellenista eposzokban az istenekhez vezető út mindig nyitottabbá vált, és később a népi hit is kereste ezt az utat. Az ilyen pozitív eszkatológiai modell sokkal csekélyebb, mint a halál utáni élet pesszimista ábrázolása.

Jézus ígérete a mennyei étkezésről

Amint az ószövetségi iratok anyagában megtalálható az Istennel való étkezés gondolata, úgy az Újszövetségben is – mind Jézus, mind pedig a páli, de még inkább a Jelenések könyvének hagyományanyagában. Az étkezés szimbólumának mindenképp Jézusra visszavezethető eredete van, hiszen Ő hirdette meg ennek a reménységnek a lehetőségét, mint mennyei asztalközösség reménységét, ahol nem lesz szűkölködés. Az evangéliumi szövegek „asztalközösség”-motívuma, szimbolikáját tekintve mindenképp egy eszkatológiai üdvkorszak várásaként definiálható. Ilyen evangéliumi leírások: a kánai menyegző (Jn 2,1–11); a kenyérszaporítási csoda (Mk 6,30–44); a királyi vacsora (Mt 22,1–14) vagy a tántumok példázatában tett utalás az Úr örömlakomájára a mennyben (Mt 25,21). Az ezekben található étkezésképek feltétlenül eszkatológiai jelek akarnak lenni, ahol a Krisztussal való együttlét boldog, örömteli és ünnepi lesz. Jézus jelenléte által megadja az étkezések értékét. Összegyűjti övéit az asztalközösségbe, és ő maga mondja el az áldást (Mt 14,19; 15,36). Jézusnak ezek a tettei, minthogy a menny boldogságát idézik, előre jelzik

9 KAIBEL n° 312; PEEK GV n° 1765 und PEEK GG n° 391; MERKELBACH–STAUBER: Steinepigramme I, n° 05/01/64;

HOFFMANN: Die Toten in Christus, 50. PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 230.

10 PERES: Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben, 238.

az eszkatologikus lakomát, amikor is az idők végén Isten minden nép számára egy rendkívüli lakomát készít, amelyen részt vesznek mindazok, akik éheznek „még ha nincs is pénzük” (Ézs 55,1k). Jézus is ezt a boldogságot ígéri az övéinek az Ő asztalánál, vagyis a Vele való közösségben. Akik hittel válaszoltak hívására, részt vesznek a lakomán, hogy igyanak új bort Ábrahámval, Izsákkal és Jákóbbal a mennyek országában (Mt 8,11), feltéve, ha van menyegzői ruhájuk (Mt 22,11–14). Ezen a lakomán valamennyien összegyülekeznek, de ki-ki személyesen jelenik meg az Úr előtt. Az evés és ivás tehát nemcsak azt jelenti, hogy Jézus országában lesz elég étel és ital, s a keresztyének nem fognak éhezni, szomjazni, hanem sokkal többet, boldog eszkatológiai asztalközösséget jelent Jézussal. Élvezet és dicsőség Jézussal közös asztalnál ülni és az üdvözültekkel az Ő közelében élni. Ahogyan a földi eucharisztikus étkezésben, úgy Krisztus követői az eszkatológiai jövőben még csodálatosabb időt töltenek vele.

A páli eszkatológiai vacsora

Ha az apostoli egyház úrvacsora-gyakorlatára vagy a korai gyülekezet közös étkezésére gondolunk, ehhez szervesen társul annak a boldog reménységnek a képe, hogy az eszkatológiai együttlét a mennyben is hasonló keretek között, a Bárány gazdag asztalközösségében és lakodalmi étkezés formájában fog történni, amit Isten már az Ószövetségben megígért: „Asztalt terítesz nekem ellenségeim szeme láttára” (Zsolt 23,5); „Készít majd a Seregek Ura ezen a hegyen minden népnek lakomát...” (Ézs 25,6k).

Pál apostolnál a Krisztussal való együttlét meghatározó kifejezés, ami a földi életben elkezdődve, Krisztussal a mennyben teljesedik ki a Vele való együttlétben. Ezt a közösséget leginkább a *σύν* szócska fejezi ki. Ez egy totális egzisztenciális kapcsolatot jelent Krisztussal, életben és halálban, a parúzia, a feltámadás és a mennyi vele való öröklét reménységében. A *σύν Χριστῷ* kifejezéseknél látjuk, hogy a Krisztussal való mennyi együttlét eszkatológiai reménységének különböző aspektusai vannak. A páli kijelentések két csoportot különböztetnek meg:

1. A Krisztussal való mennyi közösség individuális reménysége (Fil 1,23).
2. A kollektív reménység (1Thessz 4,17).

Mindkét kijelentés fontos, mutatják, hogy a Krisztussal való mennyi együttlét olyan közösség, melyben a személyes kapcsolat fontos marad. Az eszkatológiai Krisztus-közösségbe az út csak az Ő halálán át vezet. Más szavakkal: a vele való meghalás és a vele való feltámadás útján.

A Jelenések könyvének adalékai a mennyi vacsoráról

A Jelenések könyve 19. része a Bárány menyegzőjének leírását adja elénk, melyben félreérthetetlenül megszólal, hogy öröm van a mennyben, s ezért már a földön küzdő hívek is boldognak mondatnak. A 6. verstől kezdve a Bárány menyegzői

örömről lehet olvasni csupán, de az első verstől kezdve arról, hogy a nagy parázna, amely jelképezi az Isten és az ő népe elleni erkölcstelenséget, romlást, ami az I. század keresztényeit is nagyon keményen kísértette.¹¹ De ennek a megítéltetése azt jelenti, hogy hiába harcolt Isten és az ő népe ellen az erkölcstelenség, a tisztátalanság, hiába voltak sokan az I. században olyanok is, akik néha elhagyták az Urat, valami szebbnek és jobbnak tűnő dologért, végső soron nem győzhet az erkölcstelenség sem. Ezért a mennyben dicsőséges öröm van, amikor eljön a megítéltetés ideje. A nagy parázna megítéltetik, amikor Jézus eljön. Ebben látszik az ő uralma kiteljesedése. Az idők végén a Megváltó magához emeli a megváltott emberiséget. Ezt az örök szövetséget állítja bele a könyv a menyegző képébe. Ennek a kifejezésnek megvan az üdvtörténeti előzménye. Már az ószövetségi próféták jegyesi viszonyoknak mondják Isten és a választott nép közötti szövetséget. Az újszövetségi nyelvhasználat ezt úgy módosította, hogy az Egyház Krisztus jegyese, s a menyegzőt jelképesen a világ végére tették, amikor Krisztus magához emeli a választottakat. A mennyei seregek már ennek eljövételét ünneplik. Az egyház földi küzdelme, ennek az előkészülete. A nagy üzenet itt mindenképpen az, hogy „boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzőjének vacsorájára” (Jel 19,9). A meghívás isteni cselekmény, nem emberi érdem eredménye a boldogság, hanem Isten cselekvésének eredményeként lesz meghívott, és így boldog. A meghívás pedig étkezésre, lakomára szól. A mennyei állapotot, ahogy korábban már utaltunk arra, Jézus példázatai gyakran hasonlítják étkezéshez. Ebben az étkezésben mintegy a paradicsomkerti vétkes étkezésjelenet ellentéte jelenik meg, mely nem az éhezés átkába, hanem a soha meg nem éhezés örömébe torkollik – mondja Takács Gyula. Akik ezeken az étkezéseken vele vacsorálnak, azok nem éheznek többet. Nagyon beszédes, hogy a hivatalosak, akik ott vannak a vacsorán, tulajdonképpen már nem is vendégek, hanem ők a menyasszony. Úgy vannak ott a lakomán, mint a vőlegény mellett a menyasszony: *„Örüljünk és örvendezzünk, adjunk dicsőséget neki, mert eljött a Bárány menyegzője és a felesége elkészítette magát. És adatott annak, hogy felöltözzék tiszta és ragyogó fehér gyolcsba; mert a fehér gyolcs a szenteknek igazságos cselekedetei.”* Az összefüggéséből világos, hogy itt nem arról van szó, hogy mivel ezek a szentek sok jót cselekedtek, ennek fejében megkapják ezt a fehér ruhát, vagyis Isten igazzá nyilvánítja őket, mert megdolgoztak érte, hanem pontosan fordítva: miután megadatott a fehér ruha, képesek lesznek azokat a cselekedeteket elvégezni, amelyeket Isten készített el ajándékként nekik. A Bárány vacsorájára való bejutás feltétele tehát a fehér ruha, vagyis a Krisztusért kapott megigazítottság. Ezek pedig azok, akikről korábban azt olvastuk: mindenüvé követik a Bárányt. Az Ő jelenlétében élnek, és nem szégyellik mennyei vőlegényüket, hanem vallást tesznek róla. Arról van tehát itt szó, hogy Isten igazságos ítélete zajlik a földön, és közben nagy örömnövekedés van a mennyben: az Isten igaz ítéletével és az Ő felkínált ingyen kegyelmével való egyetértő magatartás. A sok szörnyű bűn, ami sokáig nem nyerte el méltó büntetését, elnyeri azt, és a sok nyomorult bűnös, akik egyedül Krisztus érdemének erejében reménykednek, részesülnek a Bárány vacsoráján való részvétel jogában, vagyis elnyerik a meg nem érdemelt üdvösséget.

¹¹ TAKÁCS: Jelenések könyve – exegézis, 381.

Az eszkatológiai vacsora szimbólumának értelme

A Biblia nyelve erőteljes, színes és képekben gazdag. Ez a nyelv a szimbólumokból és jelekből él, melyeket helyesen kell értelmeznünk, ha el akarunk jutni a bibliai kijelentések magváig. A szimbólumot az különbözteti meg más jelzéstől, hogy „többet jelent önmagánál”, jelentést hordozó ábrázolás. Eredetileg egy tárgy letört részét jelentette, amelyet hozzá illesztve (συμβάλλω) újra kiegészült a tárgy.¹² Az ókori ember szemléletében a konkrét, természetben felismert tárgyak vagy azok a jelenségek, melyek életét kísérték, sokkal közelebb álltak a lelki valósághoz, mint ma. Nagy vágyat érzett az ember, hogy a földi ideiglenességből az isteni harmónia egységébe, állandóságába jusson (a siralomvölgyből a mennybe, a halálból az életbe, a sötétségből a világosságra). Ezek a különböző szimbólumok, melyek a Szentírásban ránk maradtak, üdv történetet hordoznak. Az ősegyház tudatában volt ezen szimbólumok jelentésének, mára azonban sok bibliai szimbólum kiüresedett, ezért szükséges annak helyes magyarázása és megvilágítása.

Ilyen szimbólum volt a mennyei étkezés is, mely a korai keresztyén gyülekezetek életében igen jelentős pozitív eszkatológiai jelentéssel bírt, és a keresztyén reménység elengedhetetlen része volt. A Krisztussal való mennyei közösség képzete rajzolódik ki benne, egyrészt futurális értelemben, a majdani mennyei közösség iránt, másrészt a jelenben is éltető, boldog örömet jelentett, hiszen az étkezésben kifejeződött az a gazdagság, bőség, áldás és megnyugvás, melynek a jelen szenvedései között híjával voltak. Mit is jelentett a korai egyház számára a mennyei étkezés szimbóluma?

Talán így foglalhatnánk össze: a Bárány menyegzőjére, lakomájára hivatalosak azok, akik itt végigharcolták a földi életet a benne való hitben, és vele töltik majd az örökkévalóságot. A dicsőséges Krisztus az a vőlegény, aki várja az Ő menyasszonyát. A menyasszony a benne hívők közössége, az igazi egyház, a láthatatlan egyház. A menyasszony nagy része még itt van a földön. Harcol, küzd és sok megaláztatást is szenved az ő vőlegénye drága nevéért. De aki mindvégig állhatatos marad, az hivatalos a Bárány lakomájára, a Bárány menyegzőjére (Jel 19,9). Az ókori keleti emberek szegények voltak. Egyhangú és szegény volt a táplálékuk. A lakoma, a menyegzői lakoma fogalom volt minden akkori ember számára. Arra utalnak ezek a képek az üdvösséggel kapcsolatban, hogy a Krisztussal való teljes közösségben, a mennyben mindazt megkapjuk bőségesen, amit itt nélkülözünk vagy csak nagy ritkán kicsi kóstolót kapunk belőle. És amikor azt olvassuk a Biblia utolsó előtti fejezetében, hogy ott nem lesz többé könny, gyász, fájdalom, betegség, félelem, és az Isten letöröl minden könnyet a szemünkről, akkor ez arra utal, hogy mindattól, ami itt megnyomorítja az életünket, megszabadulunk az üdvösségben, és mindazt, amit nélkülözünk, amiből csak keveset kapunk, amire vágyunk, ott korlátlan bőségben megadja nekünk a mi Urunk. Élő reménységet jelentett ez a kép az akkori gyülekezet számára, hogy minden nyomorúságuk között is tudták, hogy mi vár rájuk. Ez nem valami olcsó vigasz, hanem ez igazi vigasztalás.

¹² PAKOZDY: A Bárány menyegzője, 117.

Ez olyan élő reménységet adott régen is és adhat ma is az embernek, hogy sokféle nyomorúságán valóban túl tudjon látni, és lássa azt, hogy mi vár a Jézusban hívőkre, a megváltottakra.

Felhasznált irodalom

- BENYIK Gy.: *Apokalipszis. A föltámadás* (Biblikus konferencia 1991–1992), Szeged, JATEPress, 1993.
- BOLYKI J.: *Jézus asztalközösségei*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993.
- CALVIN, J.: *Commentary on the Book of the prophet Isaiah*, Vol. 1, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1974.
- HOFFMANN, P.: *Die Toten in Christus*, Münster, Aschendorff, 1978.
- KAIBEL, G.: *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, G. Olms, 1965.
- MERKELBACH, R.–STAUBER, J.: *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, Band 1, München, Saur, 1998.
- PÁKOZDY I.: *A Bárány menyegzője*, Tihany, Tihanyi Apátság Kiadó, 2010.
- PEEK, W.: *Griechische Versinschriften*, Band 1: Grabinschriften, Berlin, Akademie Verlag, 1955.
- PEEK, W.: *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1960.
- PERES I.: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES I.: Eszkatológiai asztalközösség, in Békési S. (szerk.): *Ostium in caelo*, Budapest, KRE HTK, 2006, 75–82.
- PERES, I.: Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben, in Benyik Gy. (szerk.): *Szent Pál és a pogány irodalom*, Szeged, JATEPress, 2010, 231–243.
- TAKÁCS Gy.: *Jelenések könyve – Exegézis*, Budapest, Paulus Hungarus–Kairosz, 2000.

SÁRKÖZI GERGELY ANTAL

Adatok a Pápai Református Kollégium Szentírás-magyarázati Tanszékének történetéhez

ABSTRACT

The Department of Exegesis in the Reformed College of Pápa was founded in 1843, but the teaching of biblical subjects began long before. By the establishment of the department it was possible to teach the subjects of biblical exegesis at a higher level. In 1913 the department was divided into the Departments of Old and New Testament Exegesis, respectively, and since then each department had its own professors who taught the biblical subjects. The biographies contained in this study on the one hand provide details concerning the work of the lecturers in the college of Pápa, and on the other, give us a glimpse into their life.

1. A Szentírás-magyarázati Tanszék megalapítása

A Pápai Református Kollégiumban 1843-ban alapították meg a Szentírás-magyarázati Tanszéket.¹ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy csak ezután beszélhetünk biblikus oktatásról, sőt! A reformáció szellemében működő iskolában – *illustris scholaeban* – *mindig is nagy hangsúlyt fektettek a Szentírás eredeti nyelveinek ismeretére.*² Az adászteveli száműzetésből való hazatérés (1783), majd Mándi Márton István Pápára hozatala (1790), s az ezzel meginduló iskolabővítési folyamatok eredményeképpen 1795-ben „*megnyílt a rendes papnevelő tanfolyam*”,³ melynek kezdetben két tanára volt: Márton István és Lácza Szabó József. Kis Ernő gimnáziumi igazgató hiteles forrásokra támaszkodó alapos művében ismerteti a biblikus tantervet, mely az első időkben a következőképpen alakult:⁴

1. évfolyam: II. félév: Evangéliumok és ApCsel exegézis, valamint a Pentateuchos, illetve „Zsidó régiségek” (őszövetségi kortörténet).
2. évfolyam: II. félév: Galata, 1–2 Thesszalonika, 1–2 Korinthus exegézis, valamint Ézsaiás, Jeremiás exegézis, illetve „görög régiségek” (újszövetségi kortörténet).
3. évfolyam: II. félév: Efezus, Kolossé, Filemon, Filippi, Titusz, 2Timótheus, Zsidókhoz írt levél, Katolikus levelek és Jelenések könyve exegézis, valamint Zsoltárok, Jób, Példabeszédek, Prédikátor könyvének exegézise.

1 DREL, Egyházkerületi Kögyűlési Jegyzőkönyv, 1844. április 30.–május 3. Tata, 114/5 pontja (1843. november 2-án tartott kisgyűlés jegyzőkönyvének ismertetése, annak 5. pontja), 20.

2 ZSENGELLÉR: Az Őszövetségi oktatásának és az Őszövetségi tanszék története Pápán, 43.

3 CSIZMADIA: Pápai Kollégiumi történetek, 13.

4 Kis: A pápai főiskola története 1531–1895, 206–207.

Jól látható, hogy rendszerint a tanév második szemeszterében foglaltak helyet az exegézisek. A biblikus tárgyakat Mándi Márton István tanította, míg Lácza Szabó József inkább történelmet, irodalmat, németet és egyebeket oktatott.

Egyre nagyobb szükség volt azonban arra, hogy a „*rendes papnevelő tanfolyamnak*” már tanszéki keretek között működő oktatási rendszere legyen, ahol magas szinten folyhat az oktatás, ezért a Kazay–Oroszy-féle jeles alapítvány jóvoltából az egyházkerületnek s a kollégiumnak végül meglett a tanszék felállításához szükséges anyagi fedezete.⁵ Liszkay Dadról hívták vissza tanítani, aki abban a megtiszteltetésben részesült, hogy egy új tanszék legelső professzoraként a külfhonban megszerzett tapasztalatai alapján rendezhette a tanszéken folyó munkát. Az „*útkészítő*” Liszkay József azonban alig néhány év múlva lemondott, s pápai lelkipásztor lett.

A Szentírás-magyarázati Tanszék élén mindig is jeles professzorok álltak, akik mindig odafigyeltek arra, hogy a lehető legmagasabb színvonalon oktassák a rájuk bízott hallgatókat. Ezt a szakmai maximalizmust jelzi az is, hogy a helyi főrabbi, Löw Lipót – mint a héber nyelv legalaposabb ismerője – oktathatta egy ideig a héber nyelvet a teológusoknak. Az egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyvben azt olvashatjuk, hogy „*a helybeli főrabbi, Löw Lipót 'rendkívüli tanár' címmel késznek nyilatkozott hittanulóinknak a héber nyelvet ingyen, s a gymnasistáknak a francia nyelvet csekély díjért eltanítani*”. Az egyházkerület igenlő válasza szerint: „*neki a rendkívüli tanári címet megadja...*”, s a tanórák elrendezésére a rabbival közösen az iskolai tanácsot megbízta.⁶

A tanszék életében a változást (s a bővülést) egyértelműen az 1913–1914-es tanév hozta. Ekkor ugyanis az addig egyetlen tanerővel bíró tanszék két részre – ó- és újszövetségi tanszékre – osztódott. Ennek eredményeképpen még eredményesebben, még jobb, tisztább keretek között folyhatott az oktatás. Jelen tanulmányban kifejezetten az ószövetségi tárgyak oktatásával foglalkozunk.

A Szentírás-magyarázati, majd az abból kiváló Ószövetségi Tanszék vezetői az ószövetségi stúdiumokon túl rendszerint az egyháztörténet tudományában is jeleskedtek. Liszkay József,⁷ Heiszler József, valamint Németh István professzorok a biblikus tárgyakon túl kiváló és alapos tudásukkal jeleskedtek az egyháztörténet területén is. Tóth Lajos professzor fiatalkori tanulmányútja során értékes anyagot gyűjtött a magyar gályarabokra vonatkozóan, valamint cikkeket jelentetett meg egyháztörténeti tárgykörben.⁸ Megírta családja történetét, valamint az ő tollából származik a számára oly kedves Főiskolai Könyvnyomda története is (Pápa, 1939).⁹

5 DREL, Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv, 1844. április 30.–május 3. Tata, 114/5 pontja (1843. november 2-án tartott kisgyűlés jegyzőkönyvének ismertetése, annak 5. pontja), 20.

6 DREL, Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv, 1850. október 17–18., Pápa. 31. pont, 6.

7 Liszkay József 4 doboznyi terjedelmű anyaga a Dunántúli Református Egyházkerület Levéltárában található.

8 Tóth Lajos egyháztörténeti tárgyú műveiből lásd: Dunántúli Protestáns Lap 20 (1909. április 11.), 239–241. „*Egyháztörténeti adataink Oxfordban*” (I. rész). Dunántúli Protestáns Lap 20 (1909. április 18.), 266–267. „*Egyháztörténeti adataink Oxfordban*” (II. rész). Dunántúli Protestáns Lap 20 (1909. május 2.) 298–300. oldalak. „*Egyháztörténeti adataink Oxfordban*” (III. rész).

9 Korsós Józsefné Tóth Piroska szóbeli közléséből (2016). A nyomda történetéről: Tóth: A pápai főiskolai nyomda története.

2. A Szentírás-magyarázati Tanszék professzorai

Bár a Szentírás-magyarázati Tanszéket csupán 1843-ban alapították meg, a Pápai Református Kollégiumban már azelőtt tanított egy, kifejezetten a biblikus tárgyakra specializálódott professzor. Kocsi Sebestyén István életrajzának ismertetése ezért indokolt.

Kocsi Sebestyén István (1817–1837)

A Pápai Református Kollégium hajdanvolt professzora, Kocsi Sebestyén István 1761. március 6-án született Mezőtúron. Tanulmányait szülővárosában kezdte, majd 1776. április 25-én beiratkozott a Debreceni Református Kollégiumba, melynek elvégzése után 1784-ben Kunszentmiklóson lett iskolarektor. Tudása gyarapítását azonban nem adta föl, s 1787. december 1-jén beiratkozott az odera-frankfurti egyetemre, ahol teológiai előadásokat hallgatott. 1790-ben Monoron segédlelkészi szolgálatot végzett, majd 1792 októberétől a debreceni teológián az ószövetségi exegézis, a héber nyelv és az ószövetségi kortörténet tanára lett, egészen 1803-ig.¹⁰ 1797. november 28-án „*papi hivatalra képesítést nyert, s a debreceni egyházmegyebe kebeleztetett*”.¹¹ 1803. május 1-től hajdúböszörményi, 1806. március 4-től hajdúszoboszlói, 1808. április 15-től kecskeméti lelkipásztor volt. Szikszai György felett mondott halotti beszéde később kiadásra került. Igyekezett erős kézzel vezetni gyülekezetét, s az egyházfegyelmet nagy erővel gyakorolta, ezért összetűzésbe került gyülekezetével. Általában pellengérré állította azokat, akiket léhasággal vádolt, s egyiküket még a templomból is kizavarta nagy nyilvánosság mellett. Valószínűleg ennek köszönhető, hogy 1812-ben fegyelmi úton állásából elmozdított, s helyére a gyülekezet másik prédikátort hívott, ámde az egyházkerület vezetése visszahelyezte őt hivatalába. Sőt 1813-ban a császár megemmisítette a vele szemben hozott ítéletet.¹² 1814-től újra Monoron teljesített lelkipásztori szolgálatot.¹³

Pápára 1817. április 16-án került, s húsz évig, nyugdíjba vonulásáig, 1837-ig működött az akadémián. Utóda a bécsi és berlini egyetemeken tanult Széki Béla lett 1838-tól.¹⁴ Sebestyén az állást mint a „teológia tanára” nyerte el a Dogmatika Tanszék élére, s a Pápán töltött húsz éve alatt „*kiteljesítette az Ószövetség tanításának rendszerét*”.¹⁵ Ő volt az első, kifejezetten biblikus tárgyakra specializálódott professzor a teológián, holott a tényleges „Szentírás-magyarázati Tanszéket” csupán

10 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 43 (104. lábjegyzet). SZINNYEI: Magyar írók élete és munkái VI, 660; illetve: BODOLAY: A türelmi rendelettől a forradalom és szabadságharc leveréséig (1781–1849), 224. Adata azonban nem pontos, ugyanis 1762-t ír születési dátumként, de ez helytelen.

11 SZINNYEI: Magyar írók élete és munkái VI, 660.

12 SZABÓ: Kocsi Sebestyén István.

13 ZOVÁNYI: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, 535.

14 BODOLAY: A türelmi rendelettől a forradalom és szabadságharc leveréséig (1781–1849), 192. Lásd még: SZINNYEI: Magyar írók élete és munkái VI, 661. Ez az adat azonban több helyen sem stimmel. Pápára érkezésének idejét 1815-re teszi, valamint nyugdíjba meneteléről sem szól, hanem azt írja, hogy 1815-től egészen haláláig tanított a teológián.

15 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 43.

1843-ban alapították meg.¹⁶ Az 1819-es tanévtől már nem egy személyben ő oktatta a biblikus tárgyakat, hanem praesesekeket (publicus praeceptorokat) állított be a tanrendbe. Először két segédtanítót alkalmaztak a három professzor mellé. Az 1818. október 18-i jegyzőkönyv így rendelkezik: „*A Praesesekek foglalatossági ezek lesznek, hogy a Sidó Grammatikát megtanítsa – a Sidó Textust Gedike Compendiuma szerint fordíttassa, s resolváltassa, [...] megtanultatván egyszersmind a Tanulókkal a Sidó és Görög szókat.*”¹⁷

Az „*Adalékok a Pápai Református Teológiai Akadémia oktatástörténetéhez*” című könyvben azt olvashatjuk, hogy Kocsi Sebestyén István vezette be Magyarországon a teológiai oktatásban a történeti-kritikai exegézist,¹⁸ de ezzel nem érthetünk egyet, hiszen Debrecenben Varga István jó tíz évvel ezelőtt már e módszer szerint tanított.¹⁹ Pontosítva tehát azt mondhatjuk, hogy Kocsi Sebestyén István volt az, aki Pápán bevezette ezt a mai napig is használatos exegetikai módszert a biblikus oktatásba. Nem volt azonban minden tekintetben felhőtlen a viszonya Mándi Márton István professzorral. Egy alkalommal a már öregedő tanártársát sikkasztással vádolta meg, nevezetesen, hogy bizonyos nála lévő hivatalos összegeket nem fizetett be a pénztárba. Ezt a sértést Mándi soha nem bocsátotta meg neki.²⁰

Felesége Kis Julianna volt. Jelenlegi ismereteink szerint házasságukat Isten öt gyermekkel áldotta meg. A *geni.com* adattára szerint Gábor, Klára, Károly, Eszter és Pál nevezetű gyermekei születtek.²¹ Fia, Kocsi Sebestyén Gábor (1794. február 14.–1864. április 4.) később Veszprém vármegye ügyésze, valamint törvényszéki főtanácsosa lett, és színműíróként is jeleskedett.²² Károly fia azonban, aki 1804-ben született, még be sem töltve 18. életévét, 1822. február 2-án elhunyt. A Pápai Református Egyházközség Matrikulája szerint: „*Tisztelendő Theologiae Professor N. Sebestyén István Urnak 17. eßtendő fia Károly temettetett Búcsúztatóval harmóniás éneklőval.*”²³

Húsz év professzori szolgálatot követően, 1837-ben nyugdíjba ment, majd néhány évvel később, 1841. január 25-én hunyt el Pápán.²⁴ Kocsi Sebestyén István a racionalista teológia egyik hazai úttörőjének számít, aki a modern bibliatudomány egyik korai képviselője volt hazánkban.²⁵ Neki tulajdonítják az „*Aki nem tud arabusul, ne beszéljen arabusul!*” közmondást.²⁶ Műveinek jegyzékét Pető Gábor gyűjtötte

16 Kis: A pápai főiskola története 1531–1895, 223–224, illetve: ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 43.

17 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 43, illetve: Kis: A pápai főiskola története 1531–1895, 214.

18 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 44.

19 Elég, ha csak megnézzük Varga műveit, melyek közül a legkiemelkedőbb a háromrészes „Exegetika theologia”, melyet Debrecenben adott ki 1807 és 1818 között. Lásd: Varga István élete, in ZOVÁNYI: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, 675. Természetesen mindig óvatosan kell kezelni a „ki volt előbb” kérdéseket.

20 BODOLAY: A türelmi rendeletről a forradalom és szabadságharc leveréséig (1781–1849), 171.

21 Kocsi Sebestyén István genealógiai adatai.

22 N. N.: Sebestyén Gábor (Kocsi) élete, 706–707.

23 A Pápai Reformata Szent Ekklesiának Matrikulája, 446.

24 PETŐ: Kocsi Sebestyén István kéziratok művei, 53.

25 BODOLAY: A türelmi rendeletről a forradalom és szabadságharc leveréséig (1781–1849), 224–225.

26 TÓTH: Szájrul szájra. A magyarság szállóigéi, 192. „Az arab nyelv 1792–1803 között fordul elő először a tárgyak között [Debrecenben – a Szerk.]: tanította Kocsi Sebestyén István professzor. A vizsgálatokra abban az

össze.²⁷ Tanszéki utódát, Kocsi Sebestyén Istvánt Tóth Ferenc szuperintendens tette el 1841-ben, a pápai alsóvárosi temetőben, Mándi Márton István sírja mellé.²⁸

Liszkey József (1843–1848)

Liszkey József Balatonkisszőlősen született 1809. október 18-án. Tanulmányait Szentgálon kezdte és Pápán folytatta, ahol 1831-ben végzett a felsőbb – teológiai – tanulmányokkal. Ezt követően tanító, majd academicus rector lett Ószőnyben. Néhány évvel később Felsőörsön vállalt kápláni szolgálatot, de egy évvel később, 1837-ben Bécsbe utazott, hogy teológiai ismereteit bővíthesse. Pápára csupán hat évvel később, 1843-ban tért vissza, s ekkor megválasztották az akkor alapított Szentírás-magyarázati Tanszék tanárának.²⁹ Ezenfelül oktatott egyházjogot is.³⁰

A tanszék elfoglalásáról az egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyvében ez olvasható:

„A Kazay – Oroszy jeles alapítvány következtében az egyházkerületi pápai főiskolában Szent-írás magyarázat végett felállítandó Oktatószékbe már ez előtt néhány évvel közgyűlésileg megválasztott Liszkey József Úr – ki néhai Sebestyén István főiskolai Oktató Úr testi elgyengültében, egy év folyta alatt a papi tudományokat köz meglegéddel tanította, majd a berlini egyetemből lett haza térte után, a dadi gyülekezetnek négy évig kedvelt Lelkésze volt – az említett alapítványnak gyümölcsöző állapotba lett lépte után, a folyó évi közgyűlés jegyzőkönyve 44-dik száma alatt tett határozat értelmében, mint Szentírás magyarázat rendes oktatója, hivatalába mai napon, t.i. Novemb 2 kán, a főiskolai nagyteremben összegyűlt tanuló ifjúság és szép számú világiak s egyháziak jelenlétökben, miután főtiszt Superintendens Ur [Tóth Ferenc – a Szerk.], a Szentírás magyarázati Oktatószéknek, néhai b. e. tek. Kazay Gábor táblabíró és Segédgondnok Ur, s neje tek. Siskei Oroszy Juliánna Asszonyasság vallásos meleg buzgalmuk, s eddig pár nélküli alapítványuk általi keletkezését, s az illető Oktató Urnak megválasztatását, rövid történeti rajzban nyomonan előadván, – már nevezett Oktató Ur, a neki ajánlott Oktató, s illetőleg szószékbe föllépve, a rationalismus helyes értelmét, s ennyiben jótékony hatását szint oly alaposan, mint ékes szónoklattal fejtegette, majd magát hivatala buzgón leendő folytatására, az oktatóikar bizodalmas barátságába ajánlotta, s az egyházkerületi kormány kegyességébe bekérte; – Eöri Szabó Gábor táblabíró s főiskolai Gondnok, és Tarczy Lajos – jelenleg főiskolai igazgató Oktató Urak által, tárgyhöz s ünnepélyhez alkalmazott jeles beszéddel fogadtattott, ünnepélyesen s közörm hangos nyilvánultával beállítattott, – ez alkalommal – az örökké áldásban

időben a városi tanács el szokta küldeni két-két megbízottját, akik mintegy ellenőrzést gyakoroltak, és tapasztalataikkal aztán be is számoltak a városi tanácsnak, a kollégium legfőbb patrónusának. Ilyen alkalommal szólhatott bele valamelyik tanácsbeli az arab nyelvbe, és erre tehette aztán a professzor azt a megjegyzést. (Kardos Albert közlése)”

27 PETŐ: Kocsi Sebestyén István kéziratoss művei, 53–56.

28 FAZEKAS: Tóth Ferenc élete és művei, 130.

29 VARGA: Veszprém-megyei életrajzi lexikon, 636.

30 BODOLAY: A türelmi rendeltől a forradalom és szabadságharc leveréséig (1781–1849), 191.

*maradandó alapító Úr s Asszonyság emlékképei, nagyszerű kettős alapítványaikban kitűnő érdemeik iránti hála s tisztelet némi bizonyosságául a teremben ki levén függesztve. – Tudomásul följegyeztetik.*³¹

Az 1846–1847-es tanévben a Pápai Református Kollégium főigazgatói tiszttét is betöltötte.³² Csupán öt esztendeig, 1848 augusztusáig viselte a professzori címet, mert ekkor apósa, néhai Tóth Ferenc szuperintendens szolgálati helyén, a pápai gyülekezet lelkipásztorává választották. Néhány évvel később, 1855-ben Győrbe ment lelkésznek. Itt – 1868-ban – megírta „*A naggyőri ev.ref. Egyház múltja és jelene*” című művét, de 1873-ban ismét visszatért Pápára, s nyugdíjazásáig, 1877-ig újra itt teljesített lelkészi szolgálatot. Második pápai lelkészsége idején megírta „*A pápai ev.ref. Egyház levéltára 1510–1811*” című művét. Nyugalomba vonulását követően Budapestre költözött, ahol még aktívan dolgozott: megírta apósa, Tóth Ferenc szuperintendens életrajzát (Bp., 1877), illetve sajtó alá rendezte a II. Helvét Hitvallás fordítását. 1888. május 13-án hunyt el.³³

Dömjén Ferenc (1848–1849)

A tragikusan fiatalon elhunyt Dömjén Ferenc a pápai kollégium ígéretes tehetségű tanáregyenységévé válhatott volna, de ebben megakadályozta őt korai halála. Mág sem tudjuk fölbecsülni, hogy mi mindent alkothatott volna, mi mindentől esett el a kollégium e tragikus veszteség miatt.

Dömjén László és Szakál Julianna gyermekeként látta meg a napvilágot. A Pápai Református Kollégiumban végezte tanulmányait, az ifjúsági Képzőtársulat tagjaként vers- és novellafordításaival, saját verseivel nagy érdemeket szerzett. Kiválóan fordított francia és német nyelvből.³⁴ Ezenkívül a Tavasz című zsebkönyvbe is írt verseket (Pápa, 1845).³⁵

Liszakay József 1848 augusztusában pápai lelkipásztorrá lett, így távoztával megüresedett a Szentírás-magyarázati Tanszék. A dunántúli egyházkerület már előtte megoldást kívánt találni a problémára, ezért az április 4-én tartott kerületi közgyűlésen Dömjén Ferenc pápai helyettes lelkész urat nevezték ki a tanszék élére. Meghagyták neki, hogy köteles egy évet külföldi egyetemen tölteni előkészülettel, s e célra 100 pengő útiköltséget hagytak jóvá számára. Annak okáért, hogy a tanszéken folyó munka a megfelelő módon, zavartalanul folytatódhasson, míg Dömjén Ferenc külföldön tartózkodik, szükség volt helyettesre. A helyettesítésre Széki Béla

31 DREL, Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv, 1844. április 30.–május 3. 114/5 pontja (1843. november 2-án tartott kisgyűlés jegyzőkönyvének ismertetése, annak 5. pontja), 20.

32 KÖBLÖS: A Pápai Református Kollégium diákjai 1585–1861, 92.

33 VARGA: Veszprém-megyei életrajzi lexikon, 636.

34 Lásd: „*A bársony kalap*” című művet, melyet francia nyelvből fordított, in Érdemkönyv 1844–1855, 65–75. Illetve ugyanebben a könyvben olvasható német nyelvből készített szabad fordítása „*Övék nem lesz*” címmel, Érdemkönyv, 83–85.

35 SZINNYEI: Magyar írók élete és munkái II, 1053.

jelentkezett, de a neki megítélt helyettesítési díjnak csupán a felét kérte csak, s a díjazás másik felével kapcsolatban úgy rendelkezett, hogy fordítsa az egyházkerület Dömjén Ferenc költségeinek fedezésére, aki ezt a felajánlást hálásan fogadta.³⁶

Ugyanazon közgyűlésen mutatta be az ifjú professzor munkáját Nagy Mihály szuperintendens. A mű címe: *„Homiletikai társulat”*, amely akkor jelent meg nyomtatásban. Az elhangzott vélemény szerint *„különösen az ifjabb és kezdő lelkészeknek, de egyebeknek is bizalommal ajánltatik”*.³⁷

A hazai események okán az 1849-es évben nem tartott az egyházkerület közgyűlést, de 1850-ben már igen. Ebből tudhatjuk meg, hogy 1849-ben kolerában elhunyt az ifjú professzor, Dömjén Ferenc.³⁸ Később még arról is értesülünk, hogy édesanyja, Dömjén Lászlóné Szakál Julianna 200 forintot vett föl az egyházkerületől házvásárlásra való kölcsön gyanánt, s fia halála után kérvényezte, engedjék el tartozását. Ezt a kérését azonban *„a nehéz időkre való tekintettel”* nem teljesíthették.³⁹

*Művei:*⁴⁰

- Örömdalok – című emlékkönyv egyik szerzője (Nagy Mihály szuperintendens beiktatásakor), Pápa, 1845.
- Emlék. Székiné, sz. Kimiti Teréz erényeinek. Pápa, 1845.
- Homiletikai társulat
- Gyászbeszéd. (Liszky József és Kovács Benő gyászbeszédeivel együtt), Pápa, 1848.

Heiszler József (1849–1854)

Heiszler József 1819. február 21-én született Nagykárolyban, római katolikus családban. Szülei a kegyesrendiek nevelésére bízták gyermeküket, s az ő költségükön végezte teljes egészében tanulmányait. 1843-ban, 24 éves korában bölcsészeti doktorátust szerzett, valamint pappá szentelték. Az 1848-as események előtt a kegyesrendiek pesti gimnáziumában tanított, majd 1848-ban önkéntesként részt vett a Jellasics elleni hadjáratban. Az ütközetekben lába olyannyira megsérült, hogy el kellett hagynia a visszavonuló sereget, s az 1849-es csornai ütközetet követően Nemesvámosra utazott Pap Istvánhoz, akivel jó barátságban voltak.

Hiába ellenezte Pap István, Heiszler József mégis Veszprémben reformátussá lett. Ugyanebben az egyházmegyében, Oláh János pécselyi lelkész mellé került helyettes lelkészül. Az egyházmegye előtt – ahogyan Szinnyei írja – *„oly kitűnő vizsgát tett”*, hogy 1850 nyarán megválasztották Pápára teológiai tanárnak.⁴¹

36 DREL, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1848. június 26–28., Székesfehérvár, 27. pont. Idézi: 1848. április 4-i közgyűlési jegyzőkönyv 24. pontját.

37 DREL, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1848. június 26–28., Székesfehérvár, 123. pont.

38 DREL, Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv, 1850. május 27–30., Pápa, 16. pont, 9.

39 DREL, Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv, 1850. május 27–30., Pápa, 65. pont, 17.

40 Lásd SZINNYEI: Magyar írók élete és munkái II, 1053.

41 SZINNYEI: Magyar írók élete és munkái IV, 645. Kiss József szerint 1849–1850-ben volt a tanszék helyettes, míg 1851 őszétől rendes tanára. Lásd Kiss: A főiskola az új abszolutizmus korában, 272.

Az akkor pécselyi helyettes lelkészt az 1849-ben tragikus hirtelenséggel elhunyt Dömjén Ferenc helyére alkalmazták a Szentírás-magyarázati Tanszék élén, azonban először csupán mint helyettes tanár választatott meg, évi 400 forint fizetéssel. A határozatban ez állott: „*hivatalába a jövő iskolai év kezdetével állítandván be*”.⁴²

Heiszler Józsefet aztán, aki „*a pápai főtanodában szent írás értelmezési, zsidó-nyelv, régiségek és egyházi történeten ideiglenes tanára*” volt, még abban az évben, az őszi közgyűlésen lelkésszé szentelték.⁴³

A héber exegézist, kortörténetet (régiségtant) és egyháztörténetet tanította a teológián. Négy esztendeig működött Pápán rendes tanárként, amikor is Kerkapoly Károly bölcselőtanár „izgatásaira” az idősebb tanárok részéről támadások érték, mellyel kapcsolatban az egyházmegye ugyan neki adott igazat, ő mégsem akart tovább így Pápán maradni, ezért 1854-ben elment. A Somogy megyei (Felső-) Mocsoládra ment lelkipásztornak, ahonnan másfél évvel később továbbment Gyönkre, hogy az ottani magyar és német ajkú gyülekezetek lelkipásztora legyen. Fördös Lajos 1856-ban felajánlotta neki az egyik kecskeméti teológiai tanszék vezetését (állandó igazgatósággal), ahova egykori tanítványi köréből „hittanszaki tanári kart” állított föl. A pátens korában azonban Bécsben megfellebbezték kinevezésének megerősítését. Mivel az Entwurfot a gyönki iskolába nem akarta bevinni, ezért eljárás indult ellene. Az egyházkerület helyt adott a soproni helytartóság követeléseinek, ezért Heiszlert Sóvéra (ma: Dél-bácskai körzet, Szerbia), az ottani német gyülekezetbe helyezte. 1859 őszén pályázat útján elnyerte a Sárospataki Református Kollégium görög exegézis és egyháztörténelmi tanszékét. Ugyanott 1868-tól a dogmatika tanárává nevezték ki. Nem sokáig maradt azonban dogmatikatanár, hiszen 1869-ben Dombrádra távozott lelkipásztornak. Szinnyei véleménye szerint a távozás oka az volt, hogy Heiszlert „*a protestáns egyháznak tudományos munkássága iránt tanúsított érzéketlenség bántotta*”.⁴⁴ Dombrádon hunyt el 1901. október 16-án.⁴⁵

Kotász István (1854–1880)

Zsengellér József találóan fogalmaz, amikor azt írja, hogy Heiszler lemondását követően „*eljött az ideje annak, hogy a következő száz év során a pápai teológia saját tanítványai közül kerüljenek ki az ószövetségi tanszék vezetői*”.⁴⁶

Kotász István 1823. április 25-én született Léván, Bars vármegyében. Elemi és középiskolai tanulmányait szülővárosában végezte. A felsőfokú – akadémiai – képzést Losoncon kezdte, de végül Pápán fejezte be. 1845-ben végzett tanulmányaival, így ezt követően egy évig mint praeceptor működött a kollégiumban, a „*negyedik nyelvészeti iskolát*” tanítva. A rá következő tanévben ellenőrré (contrascriba), majd seniorrá választották.

42 DREL, Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv, 1850. május 27–30., Pápa, 16. pont, 9.

43 DREL, Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv, 1850. október 17–18., Pápa, 2. pont, 1.

44 SZINNYEI: Magyar írók élete és munkái IV, 645–646.

45 N. N.: Vegyes közlemények, in Dunántúli Protestáns Lap 12 (1901. október 27.), 722.

46 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 45.

Az előzményeket nem ismerjük a maga teljességében, azonban az tény, hogy az 1848 júniusában Székesfehérváron tartott egyházkerületi közgyűlésen fölmentették Kotász István seniort az ellene emelt vádak alól. Pontosan nem ismeretes számunkra, milyen panasz is érkezett ellene, de a kiküldött bizottság által megálapítást nyert, hogy

„Kotász István Senior ellen semmi közfigyelmet érdemlő vád, és semmi olly bűnös tény be nem bizonyult, melly akár az iskolai kormány, akár annyival inkább az e. kerületi tanácsszék intézkedését igénylené, és a' mi panaszok ,s vádak ellene felhozattak is csak egyesek pusztá előadásán, s merő gyanúsításon alapítottak, egy némelly pedig jelesen Győri Endre akkori Gymnasiális tanító a tartozó tisztelet-ről annyira megfeledkezett, hogy még a vizsgálat folyta alatt sem áttallott az iskolai kormány, sőt az egyházkerület ellen is sértő kifejezésekre vetemülni.”⁴⁷

1848-ban hazaköltözött szüleihez, majd 1851-ben, letétén vizsgáit, lelkipásztori szolgálatra bocsátották. Felszentelése egy akkor újonnan hozott törvény miatt egy évet késett. Az 1850. október 17–18-án Pápán tartott közgyűlésre – melyen Heiszler Józsefet is felszentelték – Kotász István már mint a barsi egyházmegyében, Nagypeszeken szolgáló segédlelkész érkezett. A vizsgákon

„ki bár egy volt a legjobb készülletűek közül, mindazáltal mivel az egyházmegyén még ki nem bocsátattott: fennálló legújabb rendszabályaink értelmében, a vizsga ugyan tőle – tetemes uti költsége tekintetéből – felvetetett; de felszenteltetése, a rendelet teljesítendése mellett, jövő évi felavatási ünnepélyre halasztott”⁴⁸

Végül aztán az 1851. június 16-án Pápán tartott egyházkerületi közgyűlésen került sor felszentelésére.⁴⁹ A jegyzőkönyvből kiderül, hogy Kotász a vizsgák alkalmával „...minden tudományokban kitűnő tanjegyet nyert...”⁵⁰ Még ugyanazon a közgyűlésen e jeles ifjút gimnáziumi tanárrá választották, hogy a szent nyelveket oktassa.

„Egyszersmind a theologiába a zsidó és görög philologia tanítására t. Kotasz István ur személyében évenkénti 400 ezüst frt. fizetéssel egy segédtanár választott, olly hozzáadással, hogy a mondott tudományokon kívül a középtanoda 7-ik s 8-ik osztályában ugyanő a hellen irodalmat is eltanítani fogja.”⁵¹

Tanársága fiatalon indult, s gyorsan ívelt fölfelé. 1853-ban a dogmatika tanszéken helyettesített egy évig, majd 1854-ben – Heiszler József távozását követően – megválasztották a Szentírás-magyarázati Tanszék élére. Tantárgyai az ó- és újszövetségi írásmagyarázat, „héber régiségtan”, valamint értelmezéstan. Zsengellér József

47 DREL Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1848. június 26–28., Székesfehérvár, 109. pont.

48 DREL Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1850. október 17–18., Pápa, 2. pont, 1. oldal.

49 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 45. Illetve KRÁNTZ: „Késő idők emlékezetében éljenek...”, 154.

50 DREL, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1851. június 16–18., Pápa. No. 1., 1.

51 DREL, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1851. június 16–18., Pápa. No. 81., 12.

kiemeli, hogy Kotász István működése alatt jelent meg a pápai tanrendben önálló tárgyként a hermeneutika.⁵² Az 1867-es Értesítés szerint még homiletikát is oktatott.⁵³

Írói munkásságáról sajnálatos módon nem maradt fenn nyomtatott, írásos dokumentum. Nem tudni, pontosan milyen jegyzeteket használt, ahogyan azt sem, hogy melyik tanévben pontosan milyen tananyagot adott le diákjainak.⁵⁴ A Dunántúli Református Egyházkerület Könyvtárának Kézirattára O321 jelzet alatt őrzi Kotász István egyetlen fennmaradt szellemi termékét, melyet Czibor Mór hallgató jegyzetelt le a tanórák alatt. Ebben a kéziratban – mely 1858-ból származik – három előadást találunk: Szent Pál apostolnak rómaiabeliekhez küldött levelének értelmezése; Mózes első könyve I–VIII. fejezetének értelmezése; valamint az Énekek Énekének értelmezése.

Kotász Istvánt 1880-ban, 57 esztendőskorában felfüggesztették tanári állásából, s fegyelmi eljárást indítottak ellene. A jegyzőkönyv szerint Kotász

„az egyházi és világi törvények nagymérvű megsértésével vádoltatik s mert ugyan-ezen vallomások erkölcsi életére, magaviseletére, sőt jellemére nézve is igen súlyos vádakat tartalmaznak és tekintettel arra, hogy ily vádak mellett, tanári működésének folytatása az egyházkerület részéről meg nem engedhető – Kotász István pápai theologiai tanár ezen tanári működésétől ideiglenesen fölfüggesztetik.”⁵⁵

Tantárgyainak előadásával ideiglenesen Kis Jánost, Tóth Dánielt és Németh Istvánt bízták meg.⁵⁶ Az 1881-es egyházkerületi jegyzőkönyvből kiderül, hogy „ünneptöréssel, részegeskedéssel s egyéb kihágásokkal” vádolták. Az eljárás során tanúsított magatartása okán, s azon tény miatt, hogy a tárgyalásokon – bár beidézték – nem jelent meg, végleg elmozdították hivatalából.⁵⁷

Elmozdítását követően Nagymarosra költözött, halála 1892-ben következett be. A Dunántúli Protestáns Lapban ezt olvashatjuk: „Kotász István [...] rövid ideig tartó betegség után Pilis-Maróthon f. hó 2 án jobb létre szenderült. Temetése ugyanott, e hó 4-én a legnagyobb egyszerűséggel történt meg. Az önmagával és a világgal meghasonlott lélek porsátora nyerjen csendes nyugodalmat!”⁵⁸

Németh István (1881–1914)

Németh István püspök-professzor 1851. szeptember 29-én született Pusztagepresen. Elemi iskoláit Cecén végezte, majd ezt követően Gyönkre ment, ahol megkezdte

52 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 45.

53 Értesítés a Dunántúli Helv. Hitv. Evang. Egyházkerület Pápai Főtanodájáról az 1867/68-dik tanév végén, 9.

54 Azt tudjuk, hogy az 1866/67-es tanévben, 1867. július 22-én tartott közvizsgán a Római levél és a Példabeszédek könyvének értelmezésén túl „héber régiségből”, egyházi szónoklattanból (homiletika), értelmezéstanból, valamint héber nyelvészetből is vizsgáztatta a hallgatókat. Lásd: Értesítés a Dunántúli Helv. Hitv. Evang. Egyházkerület Pápai Főtanodájáról az 1866/67-dik tanév végén, 33.

55 DREL, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1880. szeptember 26., Székesfehérvár, 100.

56 DREL, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1880. szeptember 26., Székesfehérvár, (396. pont), 123.

57 DREL, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1881. június 12., Pápa, 154.

58 N. N.: Vegyes közlemények, in Dunántúli Protestáns Lap 3 (1892. május 22.), 343.

középiskolai tanulmányait. Az 1–4 osztályt itt teljesítette, mivel a kolerajárvány miatt Gyöngyösön 1866-ban nem kezdődött meg a tanév, ezért Pápára ment, ahol nem csupán a középiskolai, de a felsőfokú teológiai tanulmányait is végezte.⁵⁹

Lelkipásztori végzettséget 1874. július 21-én szerzett a Pápai Református Kollégiumban. Ekkor főiskolai seniorrá választották, s e hivatalát egy esztendőn keresztül viselte, közben 1874 szeptemberében a Pápai Református Egyházközségbe rendelték exmisszus segédlelkésznek. A seniori év leteltét követően még 3 hónapig volt a pápai gyülekezet segédlelkésze, mígnem az 1875-ben felállított pápai polgári nőtanodába tanári kinevezést kapott. Itt azonban csupán két hónapig munkálkodott, mivel időközben a kollégiumban tanító Szabó Lajost lévői lelkésszé nevezték ki, s helyére a tanári kar javaslatára a püspök Németh Istvánt alkalmazta. Az 1876. szeptember 4-én Pápán tartott egyházkerületi közgyűlés tanári állásában végleg megerősítette. Még ebben az évben kezdte el klasszika-filológiai tanulmányait.⁶⁰ Az 1878. június 16-án Veszprémben tartott közgyűlésen szentelték föl.⁶¹

Kotász Istvánt tanári működésében 1880-ban felfüggesztették, s így a Szentírás-magyarázati Tanszék vezetéséről is lemondásra kényszerült. Ezt követően, 1881-ben Németh István vette át a helyét. Ő volt az 1843-ban alapított Szentírás-magyarázati Tanszék utolsó olyan tanára, aki mind az ő-, mind pedig az újszövetségi írásmagyarázatot egyedül tanította.

Pethő Szidóniával kötött házasságot, s mivel gyermekük nem született, ezért diákjait gyermekeként szerette.⁶² A professzort a diákok maguk között csak „Főúrnak” nevezték.

„A „főúr” titulus azonban igen nagyon megillette, mert az volt ő a teológián: főúr. Mindig az történt, amit ő akart, és úgy, ahogy ő akarta. Aki a kedvében tudott járni, annak kenyér volt; aki nem tudott, vagy nem is akart a kedvében járni, annak tövis volt. De rájött az ilyen, hogy így nem lehet a teológián élni és virulni, hát magatartást, színt és hangot változtatott, olyan kalapot vett, amely mélyebben meghajolt és jó fiú lett. A Főúr különben igen kedves és jószívű volt. Ha valaki rossz fát tett a tűzre, és menedékre volt szüksége, azt legbiztosabban a Főúr házában találta meg. Csak oda kellett védelemért betérnie, sorsát az ő kezébe kellett letennie, és meg volt mentve. Végeredményben tehát a Főúr volt a gyöngék pártfogója, megtévedtek támasza, mindnyájunk édesatyja.”⁶³

Ólé Sándor szerint Németh István tárgyai – a biblikus tantárgyak – voltak a legnehezebbek a teológián. A Főúr tanított ugyanis héber és görög exegézist, héber régiségtant, héber nyelvészetet és hermeneutikát. 1886-tól kezdve önálló tárgyként tanított bibliai teológiát is. Ólé jellemzése szerint az ő diákkorában a kápláni vizsgák valósággal „csontropogtatóak” voltak, „súlyosabbak, mint az érettségi vizsga”. Leírja, hogy amint megvirradt a reggel, a teológusok már „iszonyú szurkok és drukkók

59 N. N.: Németh István életrajza és temetése, in Dunántúli Protestáns Lap 35 (1924. augusztus 3.), 86–91.

60 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 46.

61 KRÁNTZ: „Késő idők emlékezetében éljenek...”, 210.

62 KOC SIS: Németh István püspök élete és munkássága I. rész, 7.

63 ÓLÉ: Pápai diákemlékek, 184.

között” készültek a káplánira a pápai Várkert fái alatt. „Olyan forma lehetett nálunk a kápláni, mint Debrecenben – Csikesz Sándor tanársága alatt – a papi vizsga. De mégis volt különbség. Mert a Főúr irgalmas volt hozzánk, Csikesz Sándor pedig nem volt irgalmas az övéihez.”⁶⁴

„A Főúr tárgyai kemények, studiumai irgalmatlanul nehezek voltak, az igaz. De az előadásai érdekesek voltak. [...] Sokszor hivatkozott előadásai közben Kálvinra. Idézgetett az Intitúcióból, vagy valamelyik igemagyarázatból.” Máshol így kiált fel: „Csak azok a stúdiumok! Csak azokat tudnám feledni! »A kigyó itt nem szimbólum, hanem a kozmikus princípium misztikus figurája.« Jaj!”⁶⁵

Már Ólé Sándor is megjegyezte, hogy ezeket az előadásokat le kellett volna jegyzetelni, s litografált jegyzetként a tanuló ifjúság számára kiadni, de ez nem történt meg.⁶⁶ Németh István talán legfőbb műve „Ézsaiás próféta könyvének exegézise”, mely sajnálatos módon nem került kiadásra. A Dunántúli Református Egyházkerület Könyvtárának Kézirattárában lévő kézirat jelzete: O.433e.⁶⁷

Jelentős bibliafordító tevékenysége.⁶⁸ Szász Károly református püspök vezetésével 1886-ban kezdődött el a Károli-Biblia revíziója. A bizottságnak Németh István is tagja volt, s azt mondhatjuk, bár nevét méltatlanul elfeledte az utókor, legfőbb műve még ma is közkezen forog, bibliaolvasó keresztyének ezrei forgatják minden nap áhitatos lelkülettel azt a Bibliát, melynek revideálásában a későbbi püspököknek nagy része volt.⁶⁹ Kegyességére nézve a református konfesszionalizmusban találta meg a számára legjobb utat Krisztus követésére nézve.⁷⁰

Németh István különböző feladatokat is ellátott az egyházkerületben. Volt tanácsbíró, a kollégium gazdasági tanácselnöke, egyházkerületi aljegyző, illetve később főjegyző is.⁷¹ Püspökké választása előtt – 1913-ban – a Szentírás-magyarázati Tanszék kettévált: az Újszövetségi Tanszék vezetője Pongrácz József lett,⁷² aki előzőleg néhány évig már mint „helyettes teológiai tanár” működött a teológián;⁷³ az Ószövetségi Tanszék élére pedig – miután Németh István püspökké választása után lemondott annak vezetéséről – 1914-ben Czegléd Sándort választották.

Dunántúli püspökként a révkomáromi gyülekezet lelkipásztora lett, de a cseh megszállás után el kellett hagynia az immár Csehszlovákiához tartozó várost, így először Komáromban, majd 1922-től haláláig Balatonkenesén szolgált.

64 Uo.

65 ÓLÉ: Pápai diákemlékek, 185–186.

66 I. m., 185. Ahogyan elődjének, Kotász Istvánnak sem, úgy neki sem voltak közrebecsátható jegyzetei.

67 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 46.

68 Uo.

69 BUCSAY: A Szentírás magyar fordításának, kiadásának és terjesztésének ügye, 210.

70 BUCSAY: A magyar református kegyesség, 241.

71 ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 46.

72 THURY–FARAGÓ: A Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Főiskolájának értesítője az 1913–1914. iskolai évről, 64.

73 Mikor dr. Antal Gézát országgyűlési képviselővé választották, az egyházkerületi közgyűlés szabadságolta, s óráinak ellátására Pongrácz Józsefet alkalmazta a teológiára. Lásd THURY–FARAGÓ: A Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Főiskolájának értesítője az 1910–11. iskolai évről, 70.

A Kenesei Inventáriumban ezt olvashatjuk a püspökről:

„Németh István, volt Héber professzor, a kerület püspöke foglalta el Czákó után a kenesei lelkipásztori állást. A keneseiek szívesen hívták meg a Komáromból a Cseh megszállás miatt kerületéhez kijönni kényszerült püspököt. Az idős püspöklelkész a dolog természetéből érthetően igen kevésé jutott kapcsolatba a gyülekezettel. Nem is volt gyakorló lelkész azelőtt sem, hanem tanár volt s itt a kerület dolgaival foglalta el magát. Amikor beszélgetni akart vele valamelyik öreg paraszt ember, ő hamarosan felmutatott egy akta-csomót, hogy neki intézni való dolgai vannak s nem ér rá beszélgetni – ahogy egyik káplánja, Gáthy Ferenc mint szemtanú elmondja. – a keneseiek elfogadták, megbecsülték, kegyes hiúsággal díszüknek is tekintették az agg püspököt, de igazi kapcsolatba nem jutottak vele.”⁷⁴

Németh István tíz évig volt a Dunántúli Református Egyházkerület püspöke.⁷⁵ 1924. július 28-án hunyt el. A halál okát vesebajban s végelgyengülésben állapították meg.⁷⁶

3. Az Ószövetségi Tanszék professzorai

Czeplédy Sándor (1914–1920)

Czeplédy Sándor 1883-ban született Nádasdladányon. Tanulmányait Győrökön és Pápán végezte, itt szerzett református lelkészi oklevelet. Az iskola elvégzését követően a mai Horvátország területén lévő Velika Pisanica-i missziói egyházközség lelkipásztoraként szolgált, s közben – 25 évesen – teológiai magántanári fokozatot szerzett Pápán ószövetségi tárgykörből. Magántanári dolgozata 1908-ban kiadásra került, melynek címe „Hóseás könyvének magyarázata”. Egy évvel később, 1909-től már nagysallói református lelkipásztor, majd 1914-től 1920-ig a Pápai Református Teológiai Akadémia tanáraként működött. Czeplédy – miután elhagyta a teológiát – először Győrbe ment lelkipásztornak 1920-ban, majd Ceglédre került. Később megválasztották a főiskola lelkési gondnokának, de ezenkívül is számos komoly egyházi tisztséget viselt: volt esperes, egyházkerületi főjegyző, valamint zsinati tag. A református konfesszionizmus⁷⁷ és a lelki kálvinizmus⁷⁸ eszméi hatottak rá leginkább.

⁷⁴ PAPP-SZABÓ: Németh István püspök élete, 9. Idézi KÓCZÁN: A kenesei Refor Eklésiának Inventárioma (1823. május 1.), 12. lap bal oldala.

⁷⁵ BUCSAY: Az egységes országos szervezet kiépítése és működése, 198. Illetve MOLNÁR: Az egyház külső rendje, 397.

⁷⁶ PAPP-SZABÓ: Németh István püspök élete, 8.

⁷⁷ „A világháború okozta iszonyú kijózanodás folyamán és az után a református kegyesség felé való mozgalmi jellegű továbbfejlődést volt hivatva szolgálni a Kálvin tanításai iránt bensőségesen érdeklődő református konfesszionizmus.” Lásd BUCSAY: A magyar református kegyesség a Dualizmus korában, 241.

⁷⁸ Ez az irányzat Koncz Sándortól kapta a nevét. Az 1920-as évektől kezdődött el a szószékeken a református öntudat erősítése. Elkezdődött a református életszemlélet hirdetése a szószékekről: mi a kálvinista ének többlete, mik a református keresztyén ember ismertetőjegyei stb. Lásd BOROSS: Igehirdetés, 408.

Különböző könyvsorozatokat, illetve folyóiratokat szerkesztett. A Keresztyén Család és a Református Sion elindítója, valamint a Dunántúli Protestáns Lap szerkesztője volt. Útjára indította a Sylvester Bibliai Kézikönyvek sorozatot, s az első hat kötet szerkesztésében hatalmas munkát végzett 1926 és 1928 között.

Németh István püspök halála után, a püspökválasztáson maga is elindult. Az 1924. szeptember 19-én tartott második forduló választáson Czegléd Sándor ellenében 695 : 58 szavazati aránnyal azonban dr. Antal Gézárt választották meg a Dunántúli Református Egyházkerület püspökévé.⁷⁹

Jelentős bibliafordítói és biblikus tudományos munkássága: 1924-ben (és később 1930-ban) Győrben adta ki saját Újszövetség-fordítását. 1938-ban jelent meg a Czegléd–Raffay-féle bibliarevizió, mely jelentős eseménynek számított akkoriban.⁸⁰ A bibliafordításról alkotott véleményét manapság is szívesen idézik: „Csak maga az Ige örök, de nem fordításai, s mivel a nyelv állandó fejlődésen megy át, az élő nyelveken készült bibliafordítások idők jártával kiegészítésre szorulnak.”⁸¹

Önálló teológiai munkái is szép számmal jelentek meg. Pápán adták ki 1914-ben „Az ószövetségi bevezetéstudomány rövid összefoglalása”, valamint 1916-ban „Izrael Mózes előtti vallásának nyomai” című munkáját. Ezt követte 1927-ben a Tahitótfalun megjelent „Az ó- és újszövetségi kor rövid története” – című műve. Hamar Istvánnal és Kállay Kálmánnal kétkötetes Bibliai Lexikont készítettek, mely Budapesten jelent meg 1927-ben és 1931-ben, de ezentúl is számos könyve, cikke, tanulmánya látott napvilágot az évek során.⁸² Czegléd azon professzorok közé tartozott, akik nem csupán egy tudományterületen alkottak maradandót. Az ószövetségén kívül újszövetségi, valamint gyakorlati teológiai (homiletika, imádság)⁸³ témákban alkotott. Műfordítóként is jeleskedett, többek között Kálvintól és Kuyperől fordított sokat. Lelkipásztorként – mint a „*lelki kálvinizmus*” követője – igen komolyan vette szolgálatát, mely igehirdetéseiből is kitűnik.⁸⁴

Mint ceglédi lelkipásztor, 61 évesen hunyt el, 1944. december 23-án.⁸⁵ Győry Elemér püspök így írt róla püspöki jelentésében:

„Czegléd Sándor ceglédi lelkipásztor 1944. december 23-án halt meg. Bár életének utolsó 2 évtizedét a dunamelléki egyházkerület egyik legnagyobb gyülekezetében töltötte, mégis megmaradt velünk, dunántúliakkal lelki közösségben. Dunántúl szülötte, pápai kollégiumunk jeles diákja, egyházkerületünk legkimagaslóbb lelkipásztora, majd hatásában és tudományos munkálkodásában legáldásosabb professzora, egyházkerületünk áldott szolgálatot végző lelkesi főjegyzője volt,

⁷⁹ PÓTOR: Dr. Tóth Endre, az egyházépítő professzor, 105.

⁸⁰ ÖTVÖS: Bibliakiadás és gyülekezetépítés, 462. Illetve ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 47. Valamint BUCSAY: A Szentírás magyar fordításának, kiadásának és terjesztésének üggye, 209.

⁸¹ Idézi ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 47.

⁸² TUNGLI: Pápai Pedagógus Lexikon, 34. Illetve ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 47–48.

⁸³ SZÓNYI: Istentisztelet. Kegyettség, 404. Illetve ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 48.

⁸⁴ BOROSS: Igéhirdetés, 413–414.

⁸⁵ TUNGLI: Pápai Pedagógus Lexikon, 34. Illetve ZSENGELLÉR: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, 47–48.

*típusa az igazi református lelkipásztornak, aki holtig tanul, a tudósnak, aki munkájával sohasem kérédek, de 'érdemét a jók, nemesek s jövőző századok áldják'. Páratlan igehirdető, tudós bibliafordító, a magyar református egyházi ébredés s a bontakozó 'belmissziói' munkásság legmarkánsabb alakja, Dunántúl fáradhatatlan misszionáriusa volt és marad kortársai hálás emlékezetében.*⁸⁶

Kállay Kálmán (1920–1921)

Kállay Kálmán 1890. október 11-én született Pozsonyban. Édesapját Kállay Ferencnek hívták. Általános és középiskoláit szülővárosában végezte, s jeles eredménnyel érettségizett 1909-ben az evangélikus líceumban. Teológiai tanulmányait is ott, a pozsonyi evangélikus teológián kezdte el, de három tanévet Stipendium Bernardinum-ösztöndíjjal az utrechti egyetemen töltött, egyidejűleg a Pápai Református Teológiai Akadémia hallgatója is volt. Tanulmányait itt fejezte be, s tett jeles eredménnyel I. és II. lelkészképesítő vizsgát 1913-ban, illetve 1915-ben. A diploma megszerzését követően 1914-től Hontfüzesgyarmaton volt helyettes lelkész, majd 1916 nyaráig Bukarestben mint hitoktató lelkipásztor működött. Ekkor tábori lelkésznek állt, s egy évig végezte ezt a szolgálatot. 1917 év elejétől Kórogyon szolgált, majd 1918-tól Bukarestben – a romániai magyar református misszióban – ahol esperes-tanfelügyelőnek is megválasztották.⁸⁷

Az 1920–1921-es tanévben – Czegléd Sándor távozását követően – a Dunántúli Református Egyházkerület helyettes tanáruul megválasztotta őt a Pápai Református Teológiai Akadémia Őszövetségi Tanszékére. A tanév során megszerezte Pápán a teológiai magántanári címet. Dolgozatát Jeremiás próféta életéről és könyvéről írta. Próbaelőadásának címe: „Ezékiel és Jeremiás próféták Istenfogalmának egymáshoz való viszonya”.⁸⁸

Helyettes tanári minőségében 1920 szeptemberétől 1921. április 25-ig működött a pápai teológián, majd leköszönt a katedráról, s konventi titkár lett. Közben, az 1922–1923-as tanévben a budapesti teológián héber nyelvi előadó volt.⁸⁹ Jól látható, hogy Kállay Kálmán nem sokáig tanított Pápán, ezért nem is beszélhetünk Kállay „pápai hatásáról”. Talán éppen ez a rövid idő az oka, hogy a 2006-ban elkészült Őszövetségi tanszéktörténetben meg sem említik a nevét.⁹⁰

Két évvel magántanári fokozatszerzését követően, 1922-ben Budapesten bölcsészdoktorrá avatták, majd 1923-tól lelkészképző intézeti tanárnak választották meg Debrecenben. 1926-ban teológiai doktorátust szerzett – szintén Debrecenben. 1928-ban ugyanott egyetemi nyilvános rendes tanárrá nevezték ki az Őszövetségi Tanszékre, majd 1950-től akadémiai tanári minőségében folytatta oktatói munkáját.

⁸⁶ GyÖR: Püspöki jelentés (1945. október 25.), 20.

⁸⁷ PÓTOR: Kállay Kálmán professzor élete és egyházépítő szolgálata, 147.

⁸⁸ I. m., 149.

⁸⁹ ZOVÁNYI: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, 289. Illetve PÓTOR: Kállay Kálmán professzor élete és egyházépítő szolgálata, 148 és 150.

⁹⁰ Lásd ZSENGELLÉR: Az Őszövetség oktatásának és az Őszövetségi tanszék története Pápán, 48. Czegléd Sándor után rögtön Tóth Lajos következik a felsorolásban.

A Tiszántúli Református Egyházkerületben is elhalmozták feladatokkal: 1933-ban tanácsbíróvá, 1936-ban konventi rendes taggá választották. Irodalmi, tudományos működése is inkább Debrecenben teljesedett ki.

Tevékenyen részt vállalt az Ótestamentumi Fordítóbizottság munkájában, s annak elnökeként igyekezett előmozdítani az új magyar bibliafordítás ügyét. Debrecenben hunyt el 1959. július 14-én.⁹¹

Tóth Lajos (1921–1947)

Tóth Lajos 1882. december 20-án született Léván. Édesapja, Tóth Sándor gazdálkodó volt, édesanyja, Osvald Lídia pedig háziasszony. Házasságukat Isten három gyermekkel áldotta meg: a legidősebb, Sándor 1872-ben született, őt követte Béla, aki 1878-ban látta meg a napvilágot, végül pedig Lajos.⁹²

Léván végezte az öt elemi osztályt, majd ugyanott, a helyi piarista gimnáziumban tanult s érettségizett. Ezt követően, 1901. április 1-jén kelt levelében kérvényezte Antal Gábor püspöknél, hogy az év végi görög érettségiben részt vehessen. A teológiára ugyanis csak azzal a feltétellel vették föl, hogy mivel gimnáziumban nem tanult görögöt, az első tanév végén le kell tennie az osztályozóvizsgákat, s az érettségit. Antal Gábor püspök megadta az engedélyt,⁹³ majd az ifjú sikeres érettségi vizsgát tett. Ezt követően, 1902-ben beiratkozott a Pápai Református Teológiai Akadémiára, ahol 1906-ban szerzett diplomát, jeles eredménnyel. Leánya, Tóth Sarolta szerint édesapja már korán kitűnt a bibliai héber nyelv iránti lelkesedésével, „mely kijelölte pályáján későbbi útját”.⁹⁴ A diplomázást követően, az 1906–1907-es tanévben a németországi Gustav Adolf Egyesület, valamint a baseli református egyház által létesített alapítvány jóvoltából lehetősége nyílt arra, hogy a baseli egyetemen tanuljon. Itt főként Conrad von Orelle, Bernhard Duhm és Alfred Bartholet előadásait hallgatta.⁹⁵

Hogy a német nyelvben is megfelelő előmenetelt szerezzen, 1907-ben átiratkozott a berni egyetemre, ahol főként Karl Marti előadásait hallgatta.⁹⁶ Már berni egyetemista korában is foglalkozott a doktorátus megszerzésének gondolatával, de ezen vágyát még sokáig nem teljesíthette. Pongrácz József barátja biztatására 1908-ban Edinburghba utazott. Pongrácz akkoriban ugyanis már második évét töltötte a skót szabadegyház ösztöndíjával Skóciában. Még ugyanabban az évben, az ő közreműködésével megismerkedett egy gazdag skót úrral, név szerint Neil Masterson Macquarie-vel,⁹⁷ akinek személyi titkára lett. Macquarie ugyanis távozó kísérője helyett keresett megbízható protestáns teológust, s mivel Pongrácz József

91 ZOVÁNYI: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, 289.

92 Tóth: In memoriam Dr. Tóth Lajos pápai teológiai tanár, 5.

93 Tóth Lajos levele Antal Gábor püspökhöz, 1901. április 1., Komárom. A püspök válasza április 11-én érkezett. DREKK, Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei, Könyvtár Kézirattára, dr. Tóth Lajos személyi anyaga, jelzet: O.1795.121.

94 Tóth: In memoriam Dr. Tóth Lajos pápai teológiai tanár, 6.

95 Uo.

96 SÁRKÓZI: Magyarországi diákok az angol és skót egyetemeken (1789–1914), 108.

97 A skót urat Neil Matthewson Macwharrie-ként említi Önéletrajzában. Lásd Tóth: Önéletrajz (kézirat), 3.

nem vállalta ezt a feladatot, Tóth Lajos lépett levelezésbe az úrral. 1908 februárjában került az Edinburghtól északra fekvő Ratho településre, ahonnan Macquarie vezetésével bejárhatta Skócia legszebb tájait, illetve nyáron, a Sabine nevezetű jachton felkereshette az Atlanti-óceán partjait. Élete legszebb időszakát töltötte itt, s közben a tanulásra is jutott ideje. Pongrácz József javaslatára 1908 nyarán az edinburgh-i egyetemen hallgatott teológiai előadásokat. Főleg Peterson professzor óráit látogatta, illetve az egyetem könyvtárában kutatott, ahol értékes anyagokat talált a magyar gályarabokra vonatkozóan.⁹⁸ Az angol nyelvben való haladásban nagy segítségére volt a rathói egyházközség lelkipásztora. Rathói tartózkodása végén a skót úr megházasodott (egy anglikán lelkész lányát vette feleségül), ezért Tóth Lajos megbízatása véget ért.⁹⁹ Közben Pongrácz József arra kérte barátját, kérjen ajánlóleveleket Carpenter professzortól, hogy bizonyos angliai könyvtárakba bejutva, ott lemásolhassa többek között Gyöngyösy Paulus leveleit. Viszont ha nem engedélyezik számára a másolást, legalább a levelekben szereplő dátumokat s az írók neveit jegyezze föl, valamint a levelek rövid tartalmi kivonatát készítse el. Három ajánlólevelet kérjen: Carpenter-től egyet Bodley-ba, egyet a Queen's College-ba, illetve egyet a Christ Church könyvtárába. Természetesen Pongrácz kifejtette, mennyire jó volna, ha barátja a British Múzeum olvasótermébe is kapna egy ajánlást.¹⁰⁰

Tóth Lajost a püspök az anyásításra kerülő Zólyomba szánta az új gyülekezet megszervezésére, de előbb jelentkeznie kellett a barsi egyházmegye esperesénél, Patay Károlynál. 1908 karácsonyán a szolgálatátételre képtelen Kiss Károly garamvezekényi lelkész mellé rendelte őt a püspök, ahol három hónapig szolgált. 1909. március 25-én Nagysallóba helyezték át helyettes lelkészi szolgálat ellátására, hogy előkészítse az új lelkipásztor (Czeplédy Sándor) számára a gyülekezetet. Itt még két hónapot sem töltött, ugyanis május 16-i hatállyal Zólyomba került, hogy az újonnan alakult missziói gyülekezet lelkipásztora legyen.

Már fiatal lelkipásztorként is igyekezett tovább bővíteni tudását. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy jelentkezett a Budapesti Tudományegyetemre. Bokor Józsefnél is kollokvált pszichológiából és pedagógiából.¹⁰¹ Közben megindult Zólyomban a templomépítés munkája is, s rendületlenül haladt előre, melynek köszönhetően 1913. augusztus 13-án már állott a templom és a lelkészlakás, melyet 1913. szeptember 7-én a már betegeskedő dr. Antal Gábor püspök szentelt föl az Ezékiel 37-ből vett Ige alapján.¹⁰² Tóth Lajos még ebben az évben megírta „A zólyomi egyház keletkezéstörténete” című munkáját.

Az ifjú lelkipásztor még Garamvezekényben ismerkedett meg *nemesoroszi* Mocsy Jolánnal, Mocsy Lajos ügyvéd és Ridegh Erzsébet leányával, akivel 1909. szeptember 15-én eljegyezték egymást, majd 1910. április 24-én összeházasodtak. A fiatal párnak egy évvel később, 1911. június 15-én megszületett első és egyetlen

98 Tóth: In memoriam Dr. Tóth Lajos pápai teológiai tanár, 7.

99 Piroška lánya még egészen kislány volt, amikor boldogan mutatott egy karácsonyi levelet édesapjának, amit M. MacQuarie küldött. Korsós Józsefné Tóth Piroška szóbeli közléséből (2016).

100 Pongrácz József levele Tóth Lajoshoz, 1908. november 16., Edinburgh. DREKK, jelzet: O. 1795. 78.

101 Korsós Józsefné Tóth Piroška szóbeli közléséből (2016).

102 Meghívó a zólyomi templomszentelésre, 1913. szeptember 7. DREKK, jelzet: O.1795.9.

gyermek, Tóth Gábor. A fiatalasszony 1912 januárjában, a templomépítés javára tartott ünnepségen megfázott, és 1912. augusztus 28-án, délután fél ötkor, alig 23 évesen tüdővészben elhunyt.¹⁰³

Néhány évvel később – feltehetően barátai biztatására – újból körülnézett, hogy feleséget találjon magának. Ekkor melegeztette föl kapcsolatát dr. Bitzó Sarolta felső-leányiskolai tanárnővel, akivel 1915 szeptemberében eljegyezték egymást, majd még abban az évben, november 15-én házasságot kötöttek. A párnak három gyermeke született: Sarolta, Sándor és Piroska. Így a házaspár – Gáborral együtt – négy gyermeket nevelt.¹⁰⁴ Az I. világháborút követő események miatt kénytelenek voltak elhagyni Zólyomot, s Budapestre települtek.

Közben – 1921 tavaszán – Czeglédy Sándor utódja, Kállay Kálmán elhagyta a Pápai Református Teológiai Akadémia Öszövetségi Tanszékét, ezért a megüresedett állásra tanárt kerestek. Tóth Lajos beadta pályázatát, melyet az akkori püspök, Németh István elfogadott, s egy évre megbízta a tanári feladatok ellátásával.¹⁰⁵

Tóth Lajos 1921 szeptemberében egyedül, családjával nélkül Pápára költözött, ahol sok kedves régi tanárával, baráttal, ismerőssel találkozott. Szerény albérletekben szobát bérelt, s a konviktusban étkezett. Kéthetente látogatott haza családjához. Az 1921. évi közgyűlés megerősítette állásában, s onnantól fogva teljes erővel tudása felfrissítésén s tanári feladatainak ellátásán fáradozott. A közgyűlésen kikötötték, hogy egy éven belül meg kell szereznie a teológia-magántanári fokozatot. 1922 júniusában magántanári vizsgára nyújtotta be „*Mikeás próféta – exegetikai magyarázat*” című munkáját, valamint Jeremiás prófétáról is tartott egy próbaelőadást, melyekért a Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Református Teológiai Akadémiájának teológiai magántanár képesítő bizottságától teológiai magántanári fokozatot nyert.¹⁰⁶ 1923-ban Németh István püspök megbízta a Főiskolai Nyomda felügyeletével, s ebben a tisztségben egészen 1940-ig megmaradt.¹⁰⁷ A nyomdafelügyelői tisztséggel együtt megkapta a Dunántúli Protestáns Lap kiadási ügyeinek intézési jogát, annak szerkesztését pedig 1923-tól kezdve Pongrácz József végezte.¹⁰⁸ Tóth Lajost két alkalommal választották a Pápai Református Teológiai Akadémia főigazgatójának. Első alkalommal 1926–1929 között töltötte be ezt a tiszteket, majd aztán 1938–1941 között újra. A professzor azután a nyári szünetben sem tétlenkedett, szakadatlanul gyarapította tudását, ahogyan olvashatjuk: „*Főiskolánk tanárai közül Tóth Lajos theol. igazgató augusztus hónapban Berlinben van tanulmányúton, ugyancsak Berlinben kutatott aug. 15-ig dr. Vasady Béla theol. tanár is, aki onnét Zürichbe ment át.*”¹⁰⁹

Tóth Lajos és Pongrácz József 1931-ben együtt szerezte meg doktorátusát Debrecenben. Szóbeli vizsgától és egyéb formások alól fölmentették, s „*summa cum laude*” teológiai doktorokká avatták őket. Dr. Tóth Lajos dolgozata a „*Páskha erede-*

103 Tóth: In memoriam Dr. Tóth Lajos pápai teológiai tanár, 9.

104 I. m., 10. 16.

105 I. m., 14.

106 I. m., 15.

107 I. m., 6.

108 Dunántúli Protestáns Lap 34 (1923), címlap.

109 N. N.: Vegyesek, in Dunántúli Protestáns Lap 39 (1928. augusztus 19.), 150.

te és történeti fejlődése” címet viselte, mely meg is jelent az abban az évben induló „Pápai Református Teológiai Akadémia Kiadványai” sorozat első kötetében.¹¹⁰

Tóth Lajos 1939 áprilisában ünnepelte harmincéves lelkipásztori jubileumát. A tiszteletére április 22-én rendezett ünnepségről a Dunántúli Protestáns Lap hasábjain olvashatunk: „Pápai theológiánk tanári kara és ifjúsága bensőséges ünneplésben részesítette dr. Tóth Lajos főiskolai igazgatót, abból az alkalomból, hogy most harminc éve kezdte meg rendes lelkészi szolgálatát.”¹¹¹ Pápán azonban 1945 után megromlott a légkör.¹¹² A Pápai Néplap 1947. március 9-én megjelent számában rágalommal illették Tóth Lajost, melynek következtében fegyelmi eljárást kért saját maga ellen, az ügy tisztázására. 13 pontba foglalva ismertette és cáfolta az ellene felhozott vádakat. Ezen vádak közül a legnevetesebb az, mely szerint Tóth Lajos egy altiszt vagy egy tanár sürgetésére idegesen felelt. A professzor elismerte, hogy előfordulhatott ilyen eset, de hangsúlyozta, hogy ennek okát kell találni: „Sajnos, én is csak ember vagyok.”¹¹³ Önéletírásában röviden megemlékezett erről is:

„...Ebben az idegfeszítő munkában a demokratikus irányzat jelszava alatt felül-emelkedett értéktelen elemek részéről ért méltatlan támadások, bár az egyházkerület vezetői részéről a legteljesebb bizalmat élvezvén, annyira elvettem munkakedvet, hogy mivel egyébként is szolgálati időm kitölt már 1945-ben, nyugállományba helyeztetésemet kérve 1947. szeptember elsejével nyugállományba helyeztettem.”¹¹⁴

Tóth Lajos 1921–1947 között, 26 éven keresztül vezette Pápán az Ószövetségi Tanácsokat. 1948 tavaszán indult a Magyar Bibliatanács megbízásából a Károli-Biblia revíziója. Az Ószövetséges Szakbizottságnak dr. Tóth Lajos is tagja volt. Ezen bizottság elnöki tisztét dr. Kállay Kálmán töltötte be. A bizottság munkatársa dr. Deák János, dr. Pákozdi László Márton, Botyánszki János mezőtúri és Zászkaliczky Pál fóti esperes, dr. Pap László professzor és dr. Pálffy Miklós evangélikus teológiai akadémiai tanár volt. A professzor, amíg egészségi állapota engedte, szívesen dolgozott ezen a munkán, mely számára olyannyira kedves volt.¹¹⁵

A tevékeny tudós Tóth Lajost az 1956-os események nagyon megrázták. A forradalom napjaiban mindenhova elment, ahol pusztulást látott, hátha tud segíteni valakin.¹¹⁶ Az események következtében olyan lelki megrázkódtatás érte, hogy egészsége is megrendült, s agyvérzést kapott. Két hónapos betegeskedést követően 1957. július 1-jén az Uzsoki utcai kórházban hunyt el. Temetése 1957. július 4-én volt a farkasréti temetőben. A professzort kedvenc zsakettjében temették el.¹¹⁷ Az Igét dr. Pap László budapesti teológiai professzor hirdette. Fölvett textusa a Jób 19,25 volt. Szerény síremlék alatt nyugszik a 30/3 parcella 2. sor 18. sírjában. Mivel

110 I. m., 16.0

111 N. N.: Vegyesek, in Dunántúli Protestáns Lap 50 (1939. április 30.), 91.

112 I. m., 19.

113 Tóth Lajos 13 pontba szedett cáfolata az ellene felhozott vádakkal kapcsolatban. DREKK, jelzet: O.1795. 74a.

114 Tóth: Önéletrajz, 7.

115 KÁLLAY: Dr. Tóth Lajos emlékezete, 84.

116 Korsós Józsefné Tóth Piroska szóbeli közléséből (2016).

117 Uo.

halála oly váratlan volt, s temetése is hirtelen történt, pápai tanártársai közül senki nem tudott jelen lenni.¹¹⁸

Nem ismerjük héber nyelvtanát. Exegetikai jegyzetei, prédikációi nem igazán maradtak fenn. Tudomásunk van arról, hogy Ézsaiás exegézist tartott hallgatóinak, valamint megírta Mikeás próféta könyvének exegetikai magyarázatát. Noha nyomtatásban megjelent munkái kis számmal vannak (pl.: *Bevezetés az Ószövetségbe* 1933, *Az Ószövetség vallása* 1938), ma is jól használhatóak a református teológiai oktatásban.

Tóth Kálmán (1947–1951)

Tóth Kálmán 1917. július 16-án született Pápán. Édesapja a Pápai Református Kollégium ének-zene tanára, Tóth Lajos volt, édesanyját Bíró Erzsébetnek hívták.¹¹⁹ Iskoláit Pápán végezte. Tóth Kálmán abban a szerencsés helyzetben volt, hogy egészen kicsiny elemista korától kezdve a középiskolán át a felsőfokú tanulmányait is szülővárosában végezhetette. A Pápai Református Kollégium Gimnáziumában 1935-ben érettségizett, majd a Teológiai Akadémián folytatta tanulmányait. Már elsős teológus hallgatóként is szépen tanult, a héber nyelvben jól haladt előre.¹²⁰ Az alapvizsga letételét követően 1938-tól két esztendőn át az utrechti egyetem teológiai fakultásán tanult, s ott is szerzett diplomát. Az első lelkészképesítő vizsgát 1939-ben, a másodikat 1941-ben tette le Pápán. 1940. június 1-jétől szeptember 1-jéig a Pápai Református Egyházközségben teljesített segédlelkészi szolgálatot, majd szeptember 1-től a Dunántúli Református Egyházkerület püspöki hivatalába rendelték segédlelkészi szolgálatra. 1942. január 1-től zánkai lelkipásztor lett, majd még ugyanabban a hónapban, január 29-én feleségül vette Kerecsényi Vilmát, a körmendi születésű okleveles tanítónőt. 1943. február 25-én teológiai magántanári címet nyert Pápán ószövetségi tudományok szakcsoportból, a „Sámuel próféta, az Isten embere” című munkájával. 1944. május 17-én *magna cum laude* fokozattal teológiai doktori címet szerzett Debrecenben „*A próféták és a történelem*” című disszertációjával. Mindkét értekezését Pápán adták ki.

Tóth Lajos nyugdíjazását követően az ifjú tanerő 1947-től egészen az akadémia bezárásáig, 1951-ig a Pápai Református Teológiai Akadémia Ószövetségi Tanszékének tanára volt. Közben, 1950 ősztől nyárádi lelkipásztorként szolgált.

Hasonlóan Kállay Kálmánhoz, Tóth Kálmán munkássága sem Pápán forrt ki. Tanári működésének legjelentősebb helyszíne a budapesti teológia volt. 1957 szeptemberétől a Magyar Bibliatanács Ószövetségi Szakbizottságának tagjaként vett részt az új fordítású Biblia fordítási munkálataiban. 1958-ban megválasztották a Budapesti Református Teológiai Akadémia Ószövetségi Tanszékének tanárává. Több esztendőn keresztül volt az intézmény dékánja, illetve prodekanja, valamint internatusi felügyelő tanára. Megalakulása óta az ószövetségi szaktanfolyam, valamint a

118 Tóth: In memoriam Dr. Tóth Lajos pápai teológiai tanár, 20.

119 Pótor: Dr. Tóth Endre, az egyházépítő professzor, 16.

120 DREL, Tóth Lajos iskolai könyvecskéje. Jelzet: O.1795.85. A kis könyvecske szerint Tóth Kálmán jeles érdemjegyet nyert héberből.

Doktorok Kollégiuma ösztövségi szekciójának egyik vezetője, valamint a Dunántúl képviseletében zsinati tag volt. Három gyermeke született: Kálmán (1942. október 16.), akiből fizikus lett, Lajos (1946. február 25.), akiből pedig református lelkipásztor. Éva leánya (1952. július 9.) hegedűművész lett.¹²¹ Tóth Kálmán professzor nyugdíjazását követően sem pihent: Kálvin János kisprófétákról írt magyarázataiból fordított. Budapesten hunyt el, 2009-ben.

Felhasznált irodalom

Levéltári források (DREL)

- *DREL*, O.1795.85. Tóth Lajos iskolai könyvecskéje.
- *DREKK*, O.1795. 74a. Tóth Lajos 13 pontba szedett cáfolata az ellene felhozott vádakkal kapcsolatban.
- *DREKK*, O.1795.9. Meghívó a zólyomi templomszentelésre, 1913. szeptember 7.
- *DREKK*, O.1795.121. Tóth Lajos levele Antal Gábor püspökhöz. 1901. április 1., Komárom. A püspök válasza április 11-én érkezett.
- *DREKK*, O.1795. 78. Pongrácz József levele Tóth Lajoshoz, 1908. november 16., Edinburgh.
- *DREL*, O.155. Érdemkönyv. A pápai főiskolai képzőtársaság munkás tagjainak számára. Az alapszabályok III-dik pontja szerint. 1844–1855.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1844. április 30.–május 3., Tata.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1848. június 26–28., Székesfehérvár.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1848. április 4.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1850. május 27–30., Pápa.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1850. október 17–18., Pápa.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1851. június 16–18., Pápa.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1880. szeptember 26., Székesfehérvár.
- *DREL*, Egyházkerületi közgyűlési jegyzőkönyv, 1881. június 12., Pápa.

Egyéb kéziratok

- A Pápai Reformata Szent Ekklesiának Matrikulája. Pápai Református Egyházközség, Pápa.
- KÓCZÁN L.: A kenesei Refor Eklésiának Inventárioma (1823. május 1.), Balatonkenese.
- TÓTH L.: *Dr. Tóth Lajos volt zólyomi református lelkész és pápai református teológiai akadémiai tanár Önéletrajza* /Curriculum Vitae/. 1947. október elseje.

Monográfiák és tanulmányok

- BODOLAY G.: A türelmi rendeletről a forradalom és szabadságharc leveréséig (1781–1849), in Trócsányi Zs. (szerk.): *A Pápai Kollégium története*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1981, 89–232.

¹²¹ TÓTH–SZÜCS: Szószék és katedra, 7.

- BOROSS G.: Igehirdetés, in Bartha T. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983, 406–417.
- BUCSAY M.: Az egységes országos szervezet kiépítése és működése, in Bartha T. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983, 193–199.
- BUCSAY M.: A Szentírás magyar fordításának, kiadásának és terjesztésének ügye, in Bartha T. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983, 208–211.
- BUCSAY M.: A magyar református kegyesség a Dualizmus korában, in Bartha T. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983, 237–242.
- CSIZMADIA K.: *Pápai Kollégiumi történetek*, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei, 1989.
- *Értesítés a Dunántúli Helv. Hitv. Evang. Egyházkerület Pápai Főtanodájáról az 1866/67-dik tanév végén*, Pápa, 1867.
- *Értesítés a Dunántúli Helv. Hitv. Evang. Egyházkerület Pápai Főtanodájáról az 1867/68-dik tanév végén*, Pápa, 1868.
- FAZEKAS K.: Tóth Ferenc élete és művei, in Márkus M. (szerk.): *Adalékok a Pápai Református Teológiai Akadémia oktatástörténetéhez*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2006, 127–131.
- GYÖRY E.: Püspöki jelentés (1945. október 25.), in Benedek S. (szerk.): *A Dunántúli Református Egyházkerület közgyűléseinek és tanácsuléseinek jegyzőkönyvei az 1945–1948 évekre*, Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1949, 20.
- KÁLLAY K.: Dr. Tóth Lajos emlékezete, in Zsengellér J. (szerk.): *Tóth Lajos: Mikeás. Emlékkönyv a pápai professzor születésének 125. és halálának 50. évfordulóján*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2007, 82–84.
- KIS E.: *A pápai főiskola története 1531–1895*, Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1896.
- KISS J.: A főiskola az új abszolutizmus korában, in Trócsányi Zs. (szerk.): *A Pápai Kollégium története*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1981, 235–321.
- KÖBLÖS J.: *A Pápai Református Kollégium diákjai 1585–1861*, Pápa, Pápai Református Gyűjtemények, 2006.
- KRÁNITZ Zs. (szerk.): „Késő idők emlékezetében éljenek...” – A Dunántúli Református Egyházkerület lelkészi anyakönyvei 1823–1952, Pápa, Pápai Református Gyűjtemények, 2012.
- MOLNÁR A.: Az egyház külső rendje, in Bartha T. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983, 387–398.
- ÓLÉ S.: *Pápai diákemlékek*, Pápa, Pápai Református Gyűjtemények, 2004.
- ÖTVÖS L.: Bibliakiadás és gyülekezetépítés, in Bartha T. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983, 460–466.

- PETŐ G.: Kocsi Sebestyén István kéziratok művei, in Márkus M. (szerk.): *Adalékok a Pápai Református Teológiai Akadémia oktatástörténetéhez*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2006, 53–56.
- PÓTOR I.: *Dr. Tóth Endre, az egyházépítő professzor. Különös tekintettel dunántúli szolgálataira* (Pápai Eperfa Könyvek 1), Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2000.
- PÓTOR I.: Kállay Kálmán professzor élete és egyházépítő szolgálata, in Vladár G.–Szabó E. (szerk.): *„Isten Fia magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe” – Ünnepi kötet Dr. Márkus Mihály püspök-professzor 70. születésnapja tiszteletére*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2013, 147–156.
- SZÖNYI Gy.: Istentisztelet. Kegyeség, in Bartha T. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983, 398–406.
- THURY E.–FARAGÓ J.: *A Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Főiskolájának értesítője az 1910–1911. iskolai évről*, Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1911.
- THURY E.–FARAGÓ J. (1914): *A Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Főiskolájának értesítője az 1913–1914. iskolai évről*, Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1914.
- TÓTH B.: *Szájru! szájru. A magyarság szállóigéi* (második, javított és bővített kiadás), Budapest, Athenaeum Irodalmi és Nyomdai RT., 1901.
- TÓTH K.–SZÜCS F. (szerk.): *Szószerk és katedra. Tanulmányok dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1987.
- TÓTH L.: *A pápai főiskolai nyomda története* (A Pápai Református Teológiai Akadémia kiadványai 30), Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1939.
- TÓTH S.: In memoriam Dr. Tóth Lajos pápai teológiai tanár, in Zsengellér J. (szerk.): *Tóth Lajos: Mikeás. Emlékkönyv a pápai professzor születésének 125. és halálának 50. évfordulóján*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2007, 5–21.
- TUNGLI Gy. (szerk.): *Pápai Pedagógus Lexikon*, Pápa, Pápai Művelődéstörténeti Társaság, 1997.
- ZSENGELLÉR J.: Az Ószövetség oktatásának és az Ószövetségi tanszék története Pápán, in Márkus M. (szerk.): *Adalékok a Pápai Református Teológiai Akadémia oktatástörténetéhez*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2006, 43–52.

Internetes források

- Kocsi Sebestyén István genealógiai adatai, in <https://www.geni.com/people/Istv%C3%A1n-Kocsi-Sebesty%C3%A9n/6000000021707290254>, letöltés dátuma: 2017. 01. 30.
- SZABÓ T.: Kocsi Sebestyén István, in Varga J. (szerk.): *Kecskeméti Életrajzi Lexikon*: http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/megyek_oroksege/Bacs_kiskun_megye/pages/Kecskemeti_eletrajzi_lexikon/006_h_k.htm, letöltés dátuma: 2017. 01. 29.

Lexikonok

- N. N.: Sebestyén Gábor (Kocsi) élete, in *Révai nagy lexikona – Az ismeretek enciklopédiája*, 16. kötet, Budapest, Révai Testvérek Irodalmi Intézet Részvénytársaság, 1924 (1994), 706–707.

- SZINNYEI J.: Magyar írók élete és munkái II., Budapest, Hornyánszky Viktor Akad. Könyvkereskedése, 1893 (reprint: Budapest, Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülése utánnyomat-sorozata, 1980–1981).
- SZINNYEI J.: Budapest, Hornyánszky Viktor Akad. Könyvkereskedése, 1896 (reprint: Budapest, Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülése utánnyomat-sorozata, 1980–1981).
- SZINNYEI J.: Budapest, Hornyánszky Viktor Akad. Könyvkereskedése, 1899 (reprint: Budapest, Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülése utánnyomat-sorozata, 1980–1981).
- VARGA B. (főszerk.): Veszprém-megyei életrajzi lexikon (bővített, javított kiadás), Veszprém, 2014.
- ZOVÁNYI J.: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon. Kiadja a Magyar Református Egyház Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest. 3. javított és bővített kiadás, szerkesztette: Dr. Ladányi Sándor.

Folyóiratok és hírlapok

- *Dunántúli Protestáns Lap* 34. évf. (1923) Címlap.
- KOCIS Á.: Németh István püspök élete és munkássága 1. rész, in *Pápai Kollégiumi Lapok* 2 (2017. március 6.), 6–8.
- N. N.: Vegyes közlemények, in *Dunántúli Protestáns Lap* 3 (1892. május 22.), 341–344.
- N. N.: Vegyes közlemények, in *Dunántúli Protestáns Lap* 12 (1901. október 27.), 721–725.
- N. N.: Németh István életrajza és temetése, in *Dunántúli Protestáns Lap* 35 (1924. augusztus 3.), 86–90.
- N. N.: Vegyesek, in *Dunántúli Protestáns Lap* 39 (1928. augusztus 19.), 149–150.
- N. N.: Vegyesek, in *Dunántúli Protestáns Lap* 50 (1939. április 30.), 90–92.
- PAPP-SZABÓ Sz.: Németh István püspök élete, in *Pápai Kollégiumi Lapok* 2 (2017. március 20.), 8–10.
- SÁRKÖZI G.: Magyarországi diákok az angol és skót egyetemeken (1789–1914), in *Acta Papensia. A Pápai Református Gyűjtemények Közleményei* 7 (2007/1–2), 101–120.
- TÓTH L.: „Egyháztörténeti adataink Oxfordban” I. rész, in *Dunántúli Protestáns Lap* 20 (1909. április 11.), 239–241.
- TÓTH L.: „Egyháztörténeti adataink Oxfordban” II. rész, in *Dunántúli Protestáns Lap* 20 (1909. április 18.), 266–267.
- TÓTH L.: „Egyháztörténeti adataink Oxfordban” III. rész, in *Dunántúli Protestáns Lap* 20 (1909. május 2.), 298–300.

Szóbeli közlések

- Korsós Józsefné Tóth Piroska szóbeli közléséből (2016).

JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁN

The Church and the Gypsies

“Those who offer themselves to the church must be accepted regardless of age and nationality”¹

ABSZTRAKT

Mai ismereteink szerint a cigányoknak nevezett népcsoport elődeinek tekinthető proto-cigányok első kompániái a 11–12. században érkeztek Európa határaihoz. Megjelenésüket érdeklődéssel vegyes bizalmatlanság fogadta; korabeli krónikások felfjegyzései szerint külsejük és viselkedésük visszatetszést keltett, megélhetésüket biztosító tevékenységeik némelyike pedig az egyház tiltakozását váltotta ki. A Bolognai krónika egyik 1422. évi felfjegyzésében ezt olvashatjuk róluk: „...Meg kell jegyezni, hogy soha ilyen utálatos emberek nem fordultak elő ezen a vidéken. Soványak voltak és feketék, és úgy ettek, mint a disznók. Asszonyaik felváltva jártak-keltek a városban, durva ruhát viseltek a vállukra erősítve, gyűrűt a fülükben, és hosszú fátylat a fejükön. Egyikük a piactéren hozta világra a gyermekét, de három nap múltán már együtt járt a többi asszonnyal.”² Ennek ellenére az egyszerű nép egyre nagyobb érdeklődéssel fordult feléjük, s vette igénybe különféle szolgáltatásaikat; jövőmondó, rontást levevő és azt okozó mágiajukat, varázslásaikat. Érthető, hogy az egyház már korán, első megjelenésük idején fellépett ellenük. Tanulmányomban azt mutatom be, hogy miképp alakult, változott az egyház és a cigányság kapcsolata, közös története a 12–16. század között.

ABSTRACT

According to today's knowledge, the first groups of primary Gypsy people that are considered the ancestors of Gypsy people arrived to the borders of Europe in the 11th–12th centuries. They were welcomed with interest mixed with distrust; according to the records of chroniclers at the time, their appearance and behaviour was resented, and some of their activities of living provoked the protest of the church. We may read this in one of the entries of the Bologna chronicles in 1422: “...It should be noted that such abominable people have never set foot in this area before. They were skinny and black, eating like pigs. Their woman walked the streets by turns, wearing coarse clothes attached to their shoulders with rings in their ears and long veils on their head.”³ – Nevertheless, ordinary people had shown increasing interest in them, and resorted to their services of various kinds; their magic of fortunetelling or curse removal. It is understandable that the church took actions against them not long after their first arrival. In my study I aim to describe the relationship and the history between the church and Gypsies between the 12th–16th centuries.

The appearance of Gypsies and the first reactions of the church

Based on current knowledge, the ancestors of a part of today's Gypsy people are from Indian origin who roamed in the north-west part or the large subcontinent. These primary Gypsies – groups from different wanderer, artisan, and musician people – left the Indian subcontinent in several waves during the 4th–11th century due to various reasons (starvation, to escape from war,

1 KISS: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései, 584.

2 FRASER: A cigányok, 76.

3 IBID. 76.

to acquire market share) in groups independent from each other.⁴ These groups of various composition, language and somewhat different culture wandered in many directions in several stages; some of them settled permanently, others temporarily, but most of them wandered continuously. The first source about these groups wandering from India was written by Hamza ibn Haszan al-Iszfaháni, who was a Muslim scholar of Persian origin. His work – *Annalium libri X.* – was written around 960 and tells that the Persian king (Bahram-e Gur, reigned between 421 and 438) asked for musicians from the neighbouring Indian king to entertain his subjects. After this, twelve thousand musicians a.k.a. *Zotti* people settled in Persia. The same story is told a few decades later by Ferdowsi – Firdauszi Abú'l-Qászem Manszúr ibn Haszan,⁵ the famous poet of Iran – in his work titled as the Book of Kings (*Sáhnáme*) in which he call these musicians *Lurs*.⁶

Some of the groups left Persia towards Armenia, and then they wandered further towards the East Roman Empire, the Balkans, and later Europe probably due to the Byzantine conquest, Arabic invasion, and the offenses of Seljuq Turks. Remains of the first data about Gypsies (*adsincanik*) living in the East Roman Empire are from the 11th century; a hagiography from Georgia written around 1068 tells the life of Saint George (Giorgi Mt'ac'mideli 1009–1065) who lived in Mount Athos. According to the legend – recorded by his loyal follower Giorgi Hucesmonazoni – around 1050 the emperor, Konsztantinosz Momomakhosz was fed up with wild animals that nested in the Emperor's park in Constantinople, and invited Simon, the magician of Adsincani origin, – who were considered scoundrels –, to exterminate those wild animals. The Adsincani exterminated the wild animals; meat chunks “bewitched” with magic (probably poisoned) were thrown to the animals which instantly killed them. The emperor was thrilled by this knowledge and power, and ordered to repeat the performance in his presence. The “enchanted” meat chunk was thrown in front of a dog. Saint George was at the scene. He was angry by witnessing this superstition and deception, and he prayed to God so that the trick would not work. (The dog ate the meat but remained unharmed to the surprise of the Adsincani people.) The emperor then proclaimed that he cannot be harmed as long as this man is beside him. (The Georgian Royal Yearbook or the Iberian Chronicle contains further references to the Adsincani people).⁷

From the 12th century, the church started to take a stand more firmly against the schemes of Gypsies (*athinganos/adinganos*). In his explanation to the documents of the Council in Trullo (692) even Theodore Balsamon – a 12th-century canonist – threatened with six years of excommunication those members of the church who engaged in fortune telling, superstition, magic, or making and selling amulets against evil eye while travelling around the world. The label *athinganoi* clearly refers to Gypsies; their ventriloquist skills were considered Satanic, and associated with witches, false prophets, and other suspicious societies. The church's fight against

4 SZABÓNÉ KÁRMÁN: A magyarországi cigányság I., 60–65.

5 HARRIOTT: Observations on the Oriental origin, 518–558.

6 Gypsy is called *Zott*, while the wandering, musician people of Iran are called *Lurs* in Arabic speaking areas.

7 SOULIS: The Gypsies in the Byzantine Empire, 145–147.

athinganoi had been vain as the Patriarch of Constantinople – Athanasziosz I. (1294–1303, and again 1310–1315) had to take actions against them almost a hundred years later. Decades later Joseph Bryennius (1340/1350–1431), a monk and preacher from Byzantium stated in one of his essays⁸ that among other things, the misfortune of the empire is the result of people meeting jugglers, magicians, *and athinganos* on a daily basis. The punishment of those who engaged in a conversation with fortune teller, magician gypsy women or let them in their houses was an anathema of five years by a 15th-century canon.

There are numerous records about Gypsies often called as “Egyptians” from the 14–15th centuries; their appearance, crafts, homes, habits were recorded by wayfarers, pilgrims, and wanderer monks. Typically, they lived separately from the majority of society in the outskirts or remote areas in small cabins or tents, sometimes in caves within poor conditions. From time to time, they would set out and wander on. Their dark appearance and various crafts – especially the males’ peculiar smithery – are described in the chronicles. The history of Gypsy people took a special turn in the 15th century, when they appeared in Europe pretending to be pilgrims and wandered throughout the countries as such.

The “pilgrims”

Pilgrimage is a part of almost every religion; Muslims, Buddhists visit the stages of the founder’s life on Earth. The primary purpose of Christian pilgrimage is to visit scenes where Jesus was born and where he died, as well as to visit the grave and relic of saints and martyrs. At the beginning of pilgrimage – in the 4th century – peregrination to Rome or the Holy Land was the sign of respect, love, and ascetism. However, from the 6th–7th century it began to be more about penance, therefore the purpose of pilgrimage was atonement, remorse, spiritual renewal, to find absolution, and to fulfil a vow. Pilgrims usually wandered in groups with a leader. Certain documents were also required. A safe-conduct (*salvus conductus*) or a letter of recommendation from a church or secular principal was required for the long, dangerous and costly journey. This official document had to include the following: the name, rank, address, signature and seal of the issuer, the data of the protégée, and the date and place where the document was issued. Safe-conducts were kept by the leader. The group was admitted to municipalities after presenting this document. Pilgrims were usually warmly welcomed; they received food, accommodation, occasionally even some money.

According to records, large groups of Gypsies were living in the Peloponnesus. Moreover, they established a settlement called Little Egypt on a mountain (Güppe/Gippe) near the port city of Methoni (which is a clear explanation why Gypsies who wandered further to Europe called themselves Egyptians). Presumably, they met Christians in Methoni – a station of the pilgrim trail towards the Holy Land –

⁸ Referring to SOULIS, Original text in French translation: L. Oeconomos: L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu de XIV e siècle d'après une page de Joseph Bryennios, Mélanges Charles Diehl I., Paris, 1930.

and observed their behaviour, and the “essence” and toolbox of a pilgrimage. Seeing how Christians were welcomed, Gypsies understood that they can wander with a different purpose, thus receive more favourable treatment in municipalities. Welcoming pilgrims was considered a benign act as per the teachings of the church. Therefore, by following the practices of Christian pilgrims, they acted as if they were repentant – obtained safe-conducts (forgeries, prepared in several copies so that different groups could use them), appointed a leader (often titled as “Prince” or “earl”), and made up stories about the reason of their pilgrimage (there are three or four such stories) – and arrived to the European countries in such groups of various size. Records about such Gypsy groups – firstly described by Fraser as the designers and implementers of the “big trick”⁹ – were first written in the beginning of the 15th century.

In 1407, donations allotted to arriving “*Tatars*” (a name for Gypsies at that time) were registered in Lower Saxony. Afterwards, more and more records were put down in the German speaking area about alms given to Gypsies called “*heiden*” (pagan). Their safe-conduct described

*“how their ancestors left the Christian faith in Little Egypt (a minori Aegypto) for a few years and turned towards culpable paganism; after that they confessed their sins, and were ordered to leave their families for the same amount of time of sinning, and go for pilgrimage as atonement to receive forgiveness as a pariah.”*¹⁰

Detailed reports are available about groups of *secanus* people – presumably Gypsies – who arrived to German towns at the end of 1417 in the *Chronica Novella* (1435) written by a Dominican monk, the chronicler of Lübeck, formerly a chief mercenary:

*“An odd, unfamiliar horde of people arrived from Alemannia (namely Swabia) who roamed the whole region all the way to the coastal provinces. They travelled through cities: starting from Lüneberg, then entered Prussia and passed through Hamburg, Lübeck, Wismar, Rostock, Stralsund and Greifswald. They moved in groups, camped in the fields outside the towns, as they were afraid to stay in the towns in fear of revenge for their thefts. There were about 300 men and women, not including children and infants; with a hideous look and dark skin similarly to Tatars, and they called themselves secanus. They appointed a prince and an earl as leaders to administer justice and to command. Nonetheless, they were great thieves, especially women. Many of them were captured and sentenced to death. Furthermore, they possessed safe-conducts acquired from Princes, firstly from the Roman king, Sigismund who ordered that those states, monarchs, fortified locations, towns, bishops and prelates who are visited by these people shall offer help and support to them. Some of them rode horses, other travelled by foot. They claimed that they are forced to roam in foreign countries because of leaving their faith and drifting into apostasy. Their bishops ordered them to roam in foreign land for seven years as a form of atonement.”*¹¹

⁹ FRASER: A cigányok, 65.

¹⁰ *Ibid.* 69.

¹¹ HERMANN CORNERUS: *Chronica novella usque ad annum 1435*, in: Eccard, J. G.: *Corpus historicum medii aevi*, Leipzig 1723, 2. köt. 1225. hasáb (Idézi FRASER: A cigányok, 70.).

The origin of *secanus* is still disputed, but it is certain that the abovementioned safe-conduct issued by King Sigismund in 1417 was forgery as it is clearly shown by researches.¹²

In the first decades of the 15th century, they received donations in the hanseatic cities as “Indigents from Little Egypt”. A different version for their pilgrimage was known in Zurich, Switzerland. According to that, Turks chased them away from their homes for being Christians, and they must do penance for seven years. According to the records of contemporaries, in 1419 in France they wandered with the leadership of “Andrew, the Prince of Little Egypt” in a group of 120 people and called themselves “Saracens”. The fearsome strangers – as they were described – camped in the fields and made a living out of palm reading and witchcraft. They appeared in various cities with copies or updated versions of the same safe-conduct. Mostly they arrived with the leadership of “Andries, the Prince of Little Egypt”, or “Lord Andreas, the Prince of Little Egypt” with a safe-conduct issued by King Sigismund. They received food abundantly, as well as accommodation and money. According to the Brussels Chronicle, beer, wine, bread, one cow, four sheep, and 25 pieces of silver was donated from the city to the “Prince” in January, 1420. Their city of Mons was visited by *Prince Andrew* and his team, followed by *Prince Michael* with another group. In other places the name of the leader was not preserved but the denotation “*Egyptians*” and the following description: “*they were thieving, women did fortune-telling while children were picking pockets, and men were the masters of horse-trading.*”¹³

From 1422, new safe-conducts had to be prepared resulting in letters originated not only from Sigismund and other rulers but from the Pope himself. The Egyptian Prince Michael’s group arrived to Basel with such “papal safe-conduct” in the summer of 1422. Although, safe-conducts originated from the Vatican are mentioned in the chronicles several times, it is certain that these were forgeries. No visit or request to the Pope from Gypsy people is mentioned in the documents, records, or chronicles of the Vatican, and papal documents do not include any sign of safe-conduct issued to Gypsies or Egyptians. On the contrary, the church never patronized them in any way. In July, 1422 another group of 100 people under the leadership of Prince Andrew passed through Bologna, and camped there for two weeks. According to the city chronicle, they claimed that their land was confiscated for leaving Christianity, and after reclaiming their faith, the king ordered them to roam for seven years and visit the Pope as well. Prince Andrew asserted that the Hungarian king allowed them to fill their needs by thievery. It was recorded in the Bologna Chronicle that besides witchcraft and fortune-telling, they often robbed stores and homes as well. This resulted in conflicts between residents and Gypsies; they were ostracized and even obliged to pay compensation. A long and negative description was written about them by the chronicler. These records – by painting a more and more negative picture about these passing groups – unambiguously reflect that instead of a warm welcome, residents started to turn away from Gypsy “pilgrims”

¹² NAGY: „Fáraó népe”, 10.

¹³ FRASER: A cigányok, 71–75.

everywhere. In 1423, a group of Gypsy people arrived under the leadership of Ladislaus (*“waydona Ciganorum”*) – presenting a safe-conduct received from King Sigismund in 1422 – in Ratisbon, Bavaria. According to the chronicler:

“They settled near Ratisbon in small groups: all together 30 men, women and children at most. They camped in the field, as they were not allowed to sleep in the city due to their infamous skill of taking what is not theirs. They came from Hungary and claimed that their exile is a reminder to the fact that Jesus Christ was hiding in Egypt from Herod who wanted his blood. However, common people thought they were scummy spies.”¹⁴

We know today that this safe-conduct was also forged; it is proven that Sigismund of Luxembourg was not in Spiš on 19 April (on the Sunday before St. George's day as per the signature) – as indicated in the place of issue in the document – but he was in Prague. Original version of this false “copy” was not found in the archives from the Sigismund era.¹⁵ In 1427, Thomas, the “Earl of Little Egypt” led his group to the suburbs of Paris by presenting a papal safe-conduct where – as proven by a record from that time – the dark skinned, exotic, Egyptian people (women with huge silver earrings, dressed in peculiar and strange clothes, reading palms) were received with great interest. However, the Bishop of Paris threatened fortune tellers and those who took their service with anathema, and they were even chased out of the city. In the 1430's, numerous Egyptian groups arrived to Spain under the leadership of “Earl Thomas” and “Earl John” from Little Egypt. They used a safe-conduct received from the king of Aragon, thus they were exempt from paying any customs or fees. They were not shabby-looking or broke, as according to the declaration of assets they possessed *“5 horses, each worth 20 pieces of silver; 5 gowns woven from silver; 4 silver chalices, each weighed approx. 230 grams.”¹⁶*

In the 15th–16th centuries, similar wanderer groups crossed almost every country in Europe;¹⁷ the first records about their appearance in Portugal were found from the 15th century, and they appeared in England, Scotland, Denmark, Wales, Finland, Norway, Estonia and Sweden in the 16th century. They arrived to Russia in the first half of the 16th century, and later in the 17th century – mainly due to the relocations from Portugal and Spain – they reached Africa and America as well. According to available sources, migration of Gypsies at that time was not coherent but a movement of groups different and separate from each other, following different paths and rhythm. Some of them would stop sometimes and spend shorter or longer time at places depending on the reception and market opportunities, some of them would settle down, while others would move on. Groups in the Greek islands, Macedonia, and Thrace stopped wandering in the 15th century. They settled in as blacksmiths and farmers in the southern region of Italy, and as merchants and handicraftsmen in Spain among natives and other immigrated nations. Unlike

¹⁴ MEZEY–POMOGYI–TAUBER: A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban, 76.

¹⁵ NAGY: „Fáraó népe”, 11–12

¹⁶ *IBID*: 80.

¹⁷ LIÉGEAIS: Romák, cigányok, utazók, 17–24.

settled Gypsies, those who wandered were welcomed less often from the middle of the 15th century; at first they would receive donations, but mostly they were not even allowed in the towns, and were given money to move on at the earliest. The most common complaint against them was thievery and their behaviour causing disturbances. People often believed that they were spying for the Turks, or betrayed Christian countries. Some even thought that they spread plague. Their clothing, behaviour, appearance and crafts of jugglery, magic, fortune-telling and snake charming, furthermore the titles they used such as Earl and Prince provoked the disapproval and refusal of citizens, common people, offices, and the church. In the Holy Roman Empire, the first edict was issued against them in 1497, then in 1498 and 1500; all Gypsies had to leave the German territories, and those who resisted the law was condemned as an outlaw and violence could be used against them (they could be abused or murdered without any consequences). In 1510, they were banned from Luzern under penalty of hanging, and then they were banned from England and Wales in 1530. In 1537, they were given four days to leave the empire by the imperial decree issued in Brussels, threatened by capital punishment and confiscation of property. In 1532, these “low-class Egyptic Gypsies” were banned and outlawed from the Italian duchies under penalty of hanging. In 1536, Denmark, Norway, and then Sweden expelled Gypsies. In Portugal, a law was introduced for deporting Gypsies or relocating them to African colonies. This law was also applicable to those “leading a lifestyle similar to Gypsies even though they are not Gypsies themselves.” In 1541, they were banned from the Czech Republic, then a decree was issued against them again (they were accused for the fire of Prague). In 1557, Gypsy groups were expelled from Poland. In 1561, Charles IX of France threatened those who did not leave the country with three years of galley slavery. In 1580, a regulation was issued in Switzerland that those Gypsies who stayed or entered the country must be tortured then released. Afterwards, they could be murdered freely without any consequences. This is when the so-called “Gypsy hunters” started to spread in the German speaking territories.

Unlike in other European countries, there was not any law or regulation for deporting Gypsies out of the country in historical Hungary. However, in Wallachia and in the Principality of Moldavia immigrating Gypsies were to expect enslavement.

The Church and Gypsy people in the 16th century

The church had the strong suspicion that gypsies - especially due to their behaviour, “crafts”, and aversion from the church – were actually heretics. The papal bulls of the 1500’s such as *Licet ab initio* (Pope Paul III. 1542), then *Immensa Aeterni Dei* (Pope Sixtus V. 1588)¹⁸ that confirmed the roman inquisition to take action against heretics and those who became detached from faith, thus making it possible that sanctions against gypsies – even without naming them – to created. The church leadership of the following century also distanced itself from them; the decrees

¹⁸ VÁRNAGY: A cigányok és a katolikus egyház, 96.

of the Trnava Synod of 1611 and 1629 – which however did not name gypsies but made obvious references to them – ordered the clergy against their activities:

“Spells, magic, fortune telling, casting of lot, palm reading, quackery is often scourged in sermons, and if superstition turns out about someone, the bishop shall be informed.”

“Ordinary people easily become superstitious, wise-women heal with superstition and use spells.”¹⁹

It was stated at the Hungarian reformed synods that the attitude towards Gypsy people shall be clarified when creating the church ordinance. The article – *“Those who offer themselves to the church must be accepted regardless of age and nationality”* – of the XLV Synod of Debrecen in 1567 include the following:

“As ordered by the scripture, each and every man and woman, child and infant of all ages shall be taught and baptized. (Matthew 18). Therefore, we are responsible for baptizing those who offer themselves, accept and take the knowledge and the faith, and are not dogs or pigs. (Mark 16). Gypsies and similar apostates unfamiliar with the foundations of the true faith shall not be allowed to the Holy Communion or to be baptized. Those who despise the word of God and the foundation of the Christian faith, and do not wish to listen to the word of God, shall not be served with the sacrament of Holy Communion or baptism, such as Gypsies and similar deniers. ‘Do not give that which is holy to the dogs’. Clergymen shall be prohibited from marrying such people.”²⁰

The collection of church decrees in Upper Hungary in 1595 also rigorously defined who is entitled to receive sacraments from the clergyman. Article XIV. – entitled as *Those who shall not be granted sacraments and a decent funeral* – includes the following:

“We have decided that who despise the word of God and the axioms of the Christian religion and do not know the Lord’s prayer and despise Him, such as Gypsies and similar sinners: those must keep away from Christianity and must be denied of the sacraments of baptism and holy communion. Even when they are dead, they do not deserve a decent funeral: ‘Do not give that which is holy to the dogs, or put your jewels before pigs’.”²¹

It is proven by numerous records – which will be detailed in the next part – that these decrees did not exclude Gypsies from the church on a universal or general level. Strict requirements were set out on them – like on every believer – however catholic, reformed and evangelic registers serve as an evidence that Gypsies had been married, buried and baptized in each congregation already in the first years of the 17th century.

¹⁹ DIÓS–VICZIÁN (eds.): Magyar Katolikus Lexikon.

²⁰ KISS: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései, 584.

²¹ IBID: 713.

References

- DIÓS, I.–VICZIÁN, J. (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest, Szent István Társulat, 1993–2010. Digitalizált kiadvány: <http://lexikon.katolikus.hu/B/babona.html>, letöltés dátuma: 2018. 08. 12.
- FRASER, A. SIR: *A cigányok* (eredeti cím: *The Gypsies*, Oxford, Blackwell, 1995), Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- HARRIOTT, J. S.: Observations on the Oriental origin of the Romanichal or tribe miscalled Gypsy and Bohemian, *Transactions of the Royal Asiatic Society* 2 (1830), 518–558.
- KISS, Á.: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Budapest, Magyar Protestáns Egylet, 1881, 584.
- LIÉGEOIS, J. P.: *Romák, cigányok, utazók* (eredeti cím: *Roma, Gypsies, Travellers*, Strasbourg, Council of Europe, 1994), Budapest, PONT Kiadó, 2002.
- MEZEY B.–POMOGYI L.–TAUBER I.: *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1986.
- NAGY, P.: „Fáraó népe”. *A magyarországi cigányok korai története (14–17. század)* (Gypsy Studies 15), Pécs, PTE BTK Romológia és Nevelésszociológiai Tanszék, 2004, 10.
- SOULIS, G. C.: *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages*, Washington, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1961.
- SZABÓNÉ KÁRMÁN, J.: *A magyarországi cigányság I. (Cigányok és romák)*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2016.
- VÁRNAGY, E.: A cigányok és a katolikus egyház, in uő. (szerk.): *Keresztény Pedagógiai Nyári Egyetem*, Pécs, JPTE, 1994, 96.

ELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER

Reformation und Wissenschaft*

ÖSSZEFOGLALÁS

A reformáció 500 éves jubileuma kapcsán nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a reformáció nem csupán az egyházszervezet, a kegyesség és a kegyességgyakorlás szempontjából hozott döntő változásokat, hanem a tudományművelés terén is jelentős eredmények könyvelhetők el javára. Ahogyan az egyháztörténész Thomas Kaufmann állítja: egyetemen nélkül nem lett volna reformáció. A reformáció és a tudományok kapcsolatából kiindulva mindenekelőtt két következménnyel lehet számolni. Egyrészt újra kell gondolni a teológia funkcióját, mint a keresztyén hit önkritikáját, s ebben a minőségében újra és újra fel kell hívni a figyelmet arra, hogy nem nélkülözheti az interdiszciplinaritást; másrészt ki kell emelni a tudományok szabadságát mint alapvető követelményt és jogot az etikus tudományművelés szempontjából.

Die Reformation, derer 2017 zum 500. Mal gedacht wurde, war ein kirchlicher, gesellschaftlicher und geistiger Aufbruch, dessen Ausstrahlungen und Wirkungen bis ins Heute reichen. Über den Einfluss der Reformation auf Entstehung und Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft herrschen freilich gegen-
teilige Ansichten. Evangelische Kirchen und evangelische Theologie schätzen den Anteil der Reformation herkömmlicherweise hoch ein. Eingängig ist die Formel von der Reformation als Freiheits- und Bildungsbewegung mit Philipp Melancthon als *praectepor Germaniae* an ihrer Spitze. Gern wird auch auf die Impulse der Reformation für die Bibelexegese und damit für das Entstehen der neuzeitlichen Textwissenschaften verwiesen. Ernst Troeltsch, einer der Vordenker des modernen Kulturprotestantismus, vertrat dagegen die Ansicht, der Epochenschwelle der Aufklärung sei ein erhebliches Eigengewicht beizumessen, nicht nur auf dem Gebiet der Bibelexegese, sondern für die protestantische Theologie und ihr Verhältnis zu den modernen Wissenschaften insgesamt. Nach seinem Urteil ist ein großer Teil der Grundlagen der modernen Welt in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst völlig unabhängig vom Protestantismus entstanden. Die moderne autonome Wissenschaft sei „aus dem Protestantismus nicht geboren, sondern nur mit ihm verschmolzen und hat ihn vom ersten Augenblick dieser Verschmelzung ab in schwere Kämpfe hineingerissen, die bis heute nichts weniger als erledigt sind“¹. Andere Forscher wie Wolfgang Flügel sprechen von einer seit 500

* Referat vor der Sektion Systematische Theologie des Collegium Doctorum der Reformierten Kirche Ungarns, Theologische Universität Debrecen, am 11.7.2017. Siehe dazu ausführlich das Kapitel „Reformation und Wissenschaft“ in KÖRTNER: Das Evangelium der Freiheit. Potentiale der Reformation, 155–194. [Az MRE Doktorok Kollégiumának plenáris ülésén 2017. július 11-én elhangzott előadás írott változata.]

¹ TROELTSCH: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 289.

Jahren anhaltenden Wechselwirkung zwischen dem Protestantismus und seinem reformatorischen Erbe und der Moderne.²

Dass im Zuge der Reformation von Wittenberg aus eine grundlegende Universitätsreform eingeleitet wurde, die auf die neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte großen Einfluss hatte, ist unbestritten. In welchem Ausmaß dies gilt, ist aber historisch strittig. Tatsächlich führte die Reformation zu bemerkenswerten lutherischen Neugründungen von Universitäten, etwa der Universität Marburg 1527 oder der Akademie in Straßburg (1566), die 1621 Universitätsrang erhielt, wie auch von reformierten Bildungsstätten außerhalb des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, z.B. in Zürich (1525), Bern (1528), Genf (1559) oder Debrecen (1538). Die jüngere Forschung gelangt jedoch zu dem Ergebnis, dass die unmittelbaren Einflüsse reformatorischer Theologie – genauer gesagt, der Theologie Luthers – nicht überschätzt werden dürfen.

Der Umstand, dass die Reformation von Universitätsprofessoren angestoßen und vorangebracht wurde und dass die Wittenberger Universität sich zu ihrem intellektuellen Zentrum mit europaweiter Ausstrahlungskraft entwickelte, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Der Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann stellt lapidar fest: „Ohne Universität keine Reformation.“³ Aber das heißt noch nicht im Umkehrschluss, dass es ohne Reformation kein modernes Universitätswesen und keine moderne Wissenschaft gäbe. Die Reform der Wittenberger Artistenfakultät griff auch Ideen des vorreformatorischen Humanismus auf. Der Wiener Bildungswissenschaftler Henning Schluß stuft die Reformation sogar anfänglich als Bildungskatastrophe ein, weil sie anfangs „mit einer Verheerung der althergebrachten Bildungslandschaft“⁴ einherging, und zwar nicht etwa nur als unbeabsichtigte Nebenfolge, sondern als bewusst herbeigeführtes Absterben der spätmittelalterlichen Bildungsinstitutionen. Dass Luther selbst schon Impulse für ein Bildungsverständnis gesetzt hat, die man üblicherweise erst in der Aufklärungszeit vermutet, ist freilich bei Schluß die andere Seite der Medaille.

Impulse der Reformation wirken dort weiter, wo aus einem reformatorischen Blickwinkel das Verhältnis von Glaube, Theologie und Wissenschaft beleuchtet wird. Nach reformatorischer Tradition ist Glauben der biblische Begriff für Gewissheit. Nun kann es ohne Gewissheit grundsätzlich keine Form von Wissen und auch keine Wissenschaft geben. Unter Wissenschaft wollen wir alle Bemühungen verstehen, auf einem genau definierten methodischen Weg, über dessen Vernünftigkeit eine intersubjektive Verständigung im freien Diskurs erzielt wird, zu einem gesicherten und das heißt geprüften Wissen zu gelangen. Prüfung meint soviel wie Kritik, und Kritik setzt den methodischen Zweifel voraus.

Der methodische Zweifel ist ein grundlegendes Merkmal moderner Wissenschaft. Ihre Logik der Forschung im Sinne Karl Poppers kennt keine letzte Gewissheit als Ziel, sondern ihre Wahrheitssuche bleibt ein unabgeschlossener Prozess,

2 Vgl. FLÜGEL: Einleitung. Kulturelle Wirkungen der Reformation auf Wissenschaft und Bildung, Universität und Schule, 12.

3 KAUFMANN: Universität und lutherische Konfessionalisierung, 11.

4 SCHLUSS: Die Reformation als Bildungskatastrophe. Luthers Pädagogik zwischen Mangel und Utopie, 71.

in dem vermeintlichen Wissen und die es begründenden Theorien permanent in Zweifel gezogen werden. Dennoch liegt am Grunde alles Wissens nicht der Zweifel, sondern Gewissheit, wie Ludwig Wittgenstein in seinen Vorlesungen „Über Gewißheit“ gezeigt hat. Schon das berühmte und durchaus voraussetzungsreiche „Cogito, ergo sum“ von René Descartes setzt die Gewissheit der eigenen Existenz des Zweifelnden vor jeden Zweifel. Ohne irgendwelche elementaren Gewissheiten ist auch keine moderne Wissenschaft mit ihrem Falsifikationsprinzip möglich, auch wenn diese nicht mehr, wie in der Zeit vor der Aufklärung – also z.B. auch in der altprotestantischen Orthodoxie –, metaphysischer Natur sind.

Die Gewissheit des Glaubens betrifft nicht unser Wissen über die objektiv beschreibbare Wirklichkeit, sondern die Frage nach dem Sinn, dem Grund und der Bestimmung dieser Wirklichkeit und unseres Daseins. Wir können auch sagen: der Glaube betrifft das Gewissen, das um Schuld und Vergebung ringt. Er ist der Erlösung und bedingungslosen Annahme durch Gott gewiss. Diese Gewissheit gibt uns durchaus etwas zu wissen und zu denken. Nun gibt es verschiedene Arten des Wissens: theoretisches Wissen, technisch-praktisches Handlungswissen und religiöses Erlösungswissen.

Der Wissenschaftstheoretiker Jürgen Mittelstraß unterscheidet zwischen *Verfügungswissen* und *Orientierungswissen*.⁵ Letzteres ist auch das Wissen des christlichen Glaubens, dessen kritische Prüfung die Aufgabe der Theologie ist. Während uns Verfügungswissen eine Antwort auf die Frage gibt, was wir tun können, beantwortet Orientierungswissen die Frage, was wir können sollen und wie wir leben sollen. Das Wissen des Glaubens transzendiert diese Frage nochmals, indem es nach dem Grund unseres Daseins und unserer Lebensmöglichkeiten fragt. Das theologische Orientierungswissen gibt eine Antwort auf die Frage, worauf wir im Leben und im Sterben vertrauen und hoffen dürfen.

Theologie als kritische Selbstprüfung des christlichen Glaubens lässt sich im reformatorischen Sinne als soteriologische Interpretation der Wirklichkeit charakterisieren. Soteriologie ist die Lehre vom Heil. Eine soteriologische Interpretation der Wirklichkeit beschreibt dieselbe unter dem Aspekt ihrer Erlösungsbedürftigkeit. In der christlichen Theologie geschieht dies aber unter der Voraussetzung der biblisch bezeugten Erlösungs- und Heilswirklichkeit.

Die soteriologische Fragestellung ist es, welche die Theologie von allen übrigen Wissenschaften unterscheidet. Sie leitet freilich auch zur Wissenschaftskritik an, sofern moderne Wissenschaften offen oder verborgen Heilsversprechungen machen und auf Heil als Resultat menschlicher Bemühungen zielen. Man denke nur an die Heilsversprechungen der modernen Medizin. Einerseits sind in der Moderne religiöses Heil und medizinische Heilung voneinander entkoppelt worden, andererseits steht die moderne Medizin in der Gefahr, zur Heilslehre überhöht zu werden. Die kritische Funktion der Theologie gegenüber der Medizin besteht genau darin, sie von soteriologischen Ansprüchen, die zur Selbstüberschätzung und Selbstüberforderung führen, zu entlasten, damit der therapeutische Imperativ

⁵ Vgl. MITTELSTRASS: Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierung in Wissenschaft und Universität.

nicht zum totalitären kategorischen Imperativ mutiert. Dieser Grundgedanke lässt sich auf andere Wissenschaften wie die Physik oder die modernen Lebenswissenschaften, auf Psychologie und Neurowissenschaften wie auch auf die Sozialwissenschaften oder die Politikwissenschaft übertragen.

Werfen wir in diesem Zusammenhang einen Blick auf das theologische Wissenschaftsverständnis bei Melanchthon wie auch bei Calvin. Nach Calvins Auffassung ist der Geist Gottes die einzige Quelle aller Erkenntnis und Wahrheit. Er unterscheidet aber zwischen dem Wirken des Geistes in der Schöpfung und dem Geist der Heiligung, die mit der Rechtfertigung allein aus dem Glauben verbunden, von dieser aber als deren fortschreitende Realisierung nochmals unterschieden wird.⁶ Gottes Geist wirkt aber auch in der Schöpfung entsprechend dem „Gesetz der Schöpfung“ (Inst. II,2,16). Einschränkend fügt Calvin jedoch hinzu: „Aber es soll doch keiner den Menschen schon deshalb für glücklich halten, weil ihm unter den vergänglichen Dingen dieser Welt eine solche Kraft zum Begreifen der Wahrheit zugestanden wird. Deshalb muss gleich hinzugefügt werden: diese ganze Kraft des Begreifens, dieses Verstehen, wie es sich daraus ergibt – es ist doch *vor Gott* ein wandelbares und nichtiges Ding, wenn es nicht auf dem festen Grunde der Wahrheit (selber) ruht!“⁷; Calvin verweist auf Augustin und die Scholastiker, die erklärt haben, dass der Mensch der Gnadengaben verlustig gegangen ist und dass auch die natürlichen Gaben durch die Sünde verderbt sind. „Das bedeutet nun nicht, daß sie von sich aus befleckt wären; denn sie kommen von Gott. Aber dem befleckten Menschen sind sie nicht mehr rein, so daß er nicht etwa in ihnen seinen Ruhm suchen kann!“⁸ Wissenschaft ist somit keine Quelle des Heils und partizipiert an der Verstricktheit des Menschen in die Sünde.

In seiner ausgereiften Form basiert Melanchthons Wissenschaftsverständnis auf der lutherischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Auf ihrer Grundlage gelangt Melanchthon gegenüber Luther auch zu einer neuen Wertschätzung des Aristoteles. „Solange Luther noch nicht unterscheiden konnte zwischen göttlicher Gerechtigkeit, die als Evangelium geschenkt wird, und weltlicher Gerechtigkeit, die das menschliche Zusammenleben möglich macht, musste ihm das Scheitern des Heilswegs durch ein undifferenziert gesehenes Gesetz gerade die aristotelische Ethik verhasst machen. Die Folge war eine generelle Abwertung der Philosophie bei seinen Anhängern, auch bei Melanchthon. Denn die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird erst ab 1521 als griffige hermeneutische Formel in Umlauf gesetzt. Sie bot Melanchthon die Möglichkeit und stellte ihn damit zugleich vor die Aufgabe, als Theologe philosophisch zu arbeiten, und zwar nicht nur an einer formalen Philosophie des Denkens und Redens, sondern auch an einer materialen der Human- und Naturwissenschaften.“⁹

Wie Heinz Scheible betont, trieb Melanchthon „als Theologe Philosophie, nicht etwa als Philosoph Theologie. Die Philosophie war für Melanchthon nicht oder

⁶ Vgl. CALVIN: Inst. III,11,6; III,16,1ff.

⁷ CALVIN: Inst. II,2,16; kursiv gesetzte Wörter im Original gesperrt (Übersetzung: Otto Weber).

⁸ Ebd.

⁹ SCHEIBLE: Die Philosophische Fakultät der Universität Wittenberg von der Gründung bis zur Vertreibung der Philippisten, 115.

nicht nur etwas außerhalb der Theologie im Sinne einer Zwei-Reiche-Lehre mit Eigengesetzlichkeit eines weltlichen Bereichs. So wäre er missverstanden. Sondern die Philosophie ist eine Funktion der Kirche. Die Ethik ist ein Teil des Gesetzes im theologischen Sinn. Die Kirche braucht die Philosophie, weil ohne Bildung auch die Frömmigkeit untergeht, wie Geschichte und Gegenwart lehren.¹⁰ Wir können hinzufügen: Kirche und Theologie brauchen aus dem genannten Grund nicht nur die Philosophie, sondern auch die übrigen Wissenschaften. Doch im Sinne der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gehören sie auf die Seite des Gesetzes, nicht des Evangeliums, und sind daher von allen soteriologischen Ansprüchen zu befreien. Wissenschaft kann niemals zur existentiellen Gewissheit des Glaubens führen, und falls sie doch diesen Anspruch erhebt, missrät sie zur Ideologie.

Wie alle Wissenschaft partizipiert freilich auch die Theologie nach reformatorischem Verständnis an der Zweideutigkeit des Zweifels, aufgrund derer auch alles Streben nach Erkenntnis zweideutig bleibt. Diese Zweideutigkeit zeigt sich in dem ambivalenten Verhältnis von Wissen, Wissenschaft und Macht. Der berühmte Satz Francis Bacons: „Wissen ist Macht“ ist hochgradig ambivalent, weil es auch das mit dem Streben nach Wissen verbundene Streben nach Macht ist. Macht selbst ist ja ein ambivalentes Phänomen. Max Weber versteht unter Macht bekanntlich „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf die Chance beruht“¹¹. Macht ist aber auch das ontologische Phänomen der Seinsmächtigkeit, ohne die wir gar nicht existieren könnten. Macht äußert sich als Fähigkeit, Lebensverhältnisse zu beeinflussen und zu verändern, mehr noch, die Wirklichkeit im Ganzen zu beeinflussen und zu verändern. Das kann im Guten wie im Schlechten geschehen. Und diese Ambivalenz kennzeichnet auch das Streben der modernen Wissenschaft nach Weltveränderung und Weltbemächtigung. Denn Wissenschaft zielt ja nicht bloß auf reine Erkenntnis, sondern auf Praxis. Mehr noch, sie ist selbst immer schon eine Praxis.

Wissenschaft stellt selbst eine Macht in der Moderne dar, die sich mit politischer und ökonomischer Macht verbindet. Nun kann man nochmals zwischen Macht, Herrschaft und Gewalt unterscheiden, aber alle drei lassen sich nicht strikt voneinander trennen. Alle Macht und alle Herrschaft, auch die politische Macht im demokratischen Rechtsstaat, hat stets etwas Gewaltförmiges an sich. Und auch die moderne Wissenschaft ist nicht frei von Zügen der Gewaltförmigkeit, wie schon jedes Tierexperiment vor Augen führt.

Wir sollten nie vergessen, dass die Geschichte der christlichen Theologie über weite Strecken auch eine Geschichte der Gewalt gegenüber Andersdenkenden ist. Eingebettet in die Kirchengeschichte ist die Theologiegeschichte immer auch mit der Geschichte politischer Herrschaft verwoben gewesen. Das gilt selbstverständlich auch für das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. Doch selbst unter den heutigen Gegebenheiten verlangt das komplexe Verhältnis von Kirche, Macht und Öffentlichkeit sowie dem Einfluss, den diese Größen und die wissen-

10 A.a.O. (Anm. 10), 115f.

11 WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 28.

schaftliche Theologie wechselseitig aufeinander ausüben, kritisch beleuchtet zu werden. Eine kritische Theorie der Wissenschaften aus theologischer Perspektive kann folglich immer nur eine selbstkritische Theorie sein.

Theologisch gesprochen partizipiert auch die Theologie an der Wirklichkeit der Sünde. Sie steht in der Gefahr, über Gott aus der Distanz einer vermeintlichen Beobachterperspektive sprechen zu wollen. Karl Barth hat diese Haltung als Zuschauertheologie kritisiert.¹² Eine soteriologische Interpretation der Wirklichkeit kann aber nur dann wahr sein, wenn sie nicht aus der Zuschauerposition heraus betrieben wird, sondern in dem Bewusstsein, selbst in das Geschehen von Sünde und Erlösung involviert zu sein. Rudolf Bultmann hat diesen Umstand radikal am Schluss seines berühmten Aufsatzes „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ angesprochen und erklärt: „Auch dies Reden ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos. Ob es sinnvoll und ob es gerechtfertigt ist, steht bei keinem von uns.“¹³ Nach reformatorischem Verständnis hat alle Theologie in der Rechtfertigungslehre zwar nicht ihr ausschließliches Thema, wohl aber ihr grundlegendes Kriterium und ihre grundlegende Regel für den theologischen Dialog.¹⁴ So weiß sie darum, dass sie selbst der Vergebung bedürftig ist und am reformatorischen *simul iustus et peccator* teilhat.

Zu den grundlegenden Voraussetzungen von Wissenschaft in der Moderne gehört die Anerkennung ihrer Freiheit in Forschung und Lehre, die in modernen Demokratien gesetzlich garantiert ist. Die Freiheit der Wissenschaft musste in der abendländischen Geschichte freilich gegen klerikale Bevormundung erstritten werden. Mag die Reformation mit ihrer Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit auch für die Wissenschaftsfreiheit einen Impuls geliefert haben, so war doch auch in evangelischen Territorien die Wissenschaft zunächst keineswegs so frei, wie es heute selbstverständlich ist. Das gilt erst recht von der Theologie, deren Bekenntnisbindung an den Universitäten im deutschsprachigen Raum immer wieder im Verdacht steht, im Widerspruch zur modernen Wissenschaftsfreiheit und zur Universitätsautonomie zu stehen. Dass hier nach wie vor ein Problem besteht, das beispielsweise bei Berufungsverfahren zwischen Kirche und Universität zu Konflikten führen kann, soll nicht bestritten werden. Meine Ausführungen am Ende meines Vortrags beschränken sich jedoch auf allgemeine Überlegungen zur Freiheit der Wissenschaft und ihrer ethischen Begründung in reformatorischer Verantwortung.

Die rasanten Entwicklungen auf dem Gebiet der modernen Naturwissenschaften, insbesondere in den Lebenswissenschaften und der Biomedizin, lassen in Gesellschaft und Politik die Frage laut werden, wo die Grenzen des ethisch Zulässigen sind. Gerade die Kirchen fühlen sich herausgefordert, zu den ethischen Grenzen der Forschung Stellung zu beziehen. Nach meinem Verständnis von reformatorischer Theologie ist jedoch ein Verständnis von Ethik fragwürdig, welches ihre Aufgabe primär in der Festsetzung von Grenzen für die Forschung sieht. Ein sol-

¹² Vgl. BARTH: Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 16ff.

¹³ BULTMANN: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 37.

¹⁴ SAUTER: Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, 32–48.

ches Verständnis von Ethik führt nur zu einer neuen Form der Gesetzlichkeit. Auf der Grundlage der reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium haben sich Theologie und Kirche grundsätzlich für die Freiheit der Wissenschaft einzusetzen.

Die Freiheit in Forschung und Lehre ist nach evangelischem Verständnis allerdings daran zu bemessen, wieweit sie sich am Wohl der Mitmenschen – biblisch gesprochen des Nächsten – orientiert. Christliche Ethik nach evangelischem Verständnis lässt sich grundsätzlich als eine vom Geist der Liebe bestimmte Form der Verantwortungsethik verstehen. Weil der Mensch nur durch die Liebe im anderen zu sich selbst kommen kann, gehören nicht nur Freiheit und Verantwortung, sondern auch Freiheit und Liebe sowie Freiheit und Gerechtigkeit unauflöslich zusammen.

Wie alle Ethik ist auch Wissenschaftsethik eine Form der praktischen Anthropologie. Im Diskurs über Freiheit und Ethos der Wissenschaft ist daher stets nach dem jeweiligen Menschenbild zu fragen, wobei zwischen dem *Ethos* der Wissenschaft – nämlich den moralischen Grundeinstellungen des einzelnen Wissenschaftlers wie der Wissenschaftsinstitutionen und -organisationen – und Wissenschaftsethik als Theorie des Ethos von Wissenschaft und Forschung nochmals zu unterscheiden ist.

Die Frage nach dem Menschenbild in Wissenschaft und Ethik stellt sich in doppelter Hinsicht. Es geht nicht nur um das Bild vom Menschen als Objekt der Forschung, z.B. in der Medizin – also um das erkenntnisleitende Bild vom Kranken und vom Gesunden, von Behinderung oder Pflegebedürftigkeit –, sondern zur Diskussion stehen auch das Bild vom Menschen als Subjekt der Forschung, z.B. das Selbstbild und Selbstverständnis des Arztes oder der Pflegekraft, die zugleich Forscher ist, sowie die möglichen Rollen- und Interessenskonflikte zwischen der Rolle des dem Wohl des einzelnen Patienten verpflichteten Arztes und der Rolle des Forschers.

Eine grundlegende Triebkraft aller Wissenschaft ist die menschliche Neugier. Sie steht auch hinter dem Drang nach Erkenntnis. Nicht minder stark streben Menschen freilich auch nach Anerkennung, Erfolg, Ansehen und Ruhm. Der Drang nach öffentlichem Ansehen kann bisweilen sogar stärker sein als kommerzielle Interessen, die wie überall im Leben auch in der Wissenschaft vorhanden sind.

Wie alle Menschen sind Wissenschaftler nicht nur neugierige, sondern auch fehlbare Wesen. Sie sind fähig zur Kooperation, aber sie stehen auch zueinander in einem scharfen Konkurrenzverhältnis. Sie sind irrtumsfähig und können unabsichtliche Fehler begehen, die möglicherweise dramatische Folgen haben. Es gibt aber auch den Neid, die Boshaftigkeit und die Lüge, die sich im Unwesen der Plagiate, im Diebstahl geistigen Eigentums und in der Behinderung von Konkurrenten zeigen.

Das Ethos der Wissenschaft und der Forschung beschränkt sich nicht auf ethische Prinzipien wie die Achtung der Menschenwürde, sondern es schließt auch das weite Feld der Tugenden und Laster ein, modern gesprochen der „professional attitudes“. Solche Tugenden sind Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Unbestechlichkeit, Kritikfähigkeit (Fähigkeit zur Selbstkritik, Ideologiekritik), Unvoreingenommenheit, Mut (aber keine Leichtfertigkeit), gezügelter Ehrgeiz und Uneigennützigkeit. Weiter nenne ich die Tugenden der Wertschätzung gegenüber Andersdenkenden, des

Respekts, zugleich der Kritik an Hierarchien, das Ideal des rationalen und herrschaftsfreien Diskurses und einer demokratischen Wissenskultur, die Sorgfalt, den verantwortungsvollen Umgang mit Ressourcen (zumal mit solchen, die von der Gesellschaft bereitgestellt werden) und die Bereitschaft zur Rechenschaft gegenüber der Öffentlichkeit. Wissenschaft ist nicht möglich ohne Leistungsbereitschaft und Risikobereitschaft, Ehrgeiz, Mut und Unerschrockenheit. Aber diese Eigenschaften können umschlagen in Leichtsinn und Fanatismus und die Gefahr heraufbeschwören, buchstäblich über Leichen zu gehen.

Es liegt auf der Hand, dass die ethische Betrachtung von Tugenden und Lastern in der Wissenschaft auch grundlegende Fragen der theologischen Anthropologie, nämlich des theologischen Verständnisses des Menschen als Ebenbild Gottes wie als Sünder berühren. Dabei ist die Theologie selbst keineswegs vor den genannten Versuchungen und Perversionen gefeit.

Forschungsethische Fragen sind heutzutage immer auch rechtliche Fragen. Die Freiheit der Wissenschaft in Forschung und Lehre gehört zu den durch die Verfassung garantierten Grundrechten. Sie gilt aber nur unter Wahrung ethischer Grundsätze und verfassungsrechtlicher Schranken. Wie allgemein in der modernen Gesellschaft, tritt auch in der Wissenschaft das Recht teilweise als funktionales Äquivalent an die Stelle der Ethik. Der Schutz von Menschenwürde und Menschenrechten ist z.B. in der medizinischen Forschung Gegenstand standesrechtlicher Kodexe wie der Helsinki-Tokyo-Deklaration.

So wichtig wirksame Rechtsinstrumente auch sind, so wenig kann das Recht die Wissenschafts- und Forschungsethik ersetzen. Forschungsethik beschränkt sich freilich nicht auf die Arbeit von Ethikkommissionen, auf Menschenrechtsdokumente, Guidelines für gute wissenschaftliche Praxis, Verhaltens- und Ethikkodexe. Sie betrifft auch die berufliche Einstellung von Forschenden, deren Persönlichkeitsbildung ein wichtiges Desiderat ihrer Aus-, Fort- und Weiterbildung ist.

Die Entwicklung und Pflege eines Ethos, auch eines Ethos der Wissenschaft, ist eine Frage der Forschungskultur und der Bildung, nämlich der Selbstbildung und Menschwerdung des Menschen, nicht etwa nur des Wissens. Sie schließt die Pflege der religiösen Dimension unseres Menschseins ein. Ohne eine elementare Besinnung auf unsere Kreatürlichkeit, zu der unsere Geburtlichkeit ebenso gehört wie unsere Verletzlichkeit und Sterblichkeit, werden wir kaum zu einem Ethos des Respekts vor allem Lebendigen gelangen. In einer Gesellschaft, die sich nur noch als Informations- oder Wissensgesellschaft versteht, hat die Ethik im Grunde abgedankt, mag auch noch so viel von ihr die Rede sein. Sich um Bildung, nicht etwa nur um Wissen zu bemühen, sollte zu den Tugenden aller Forschenden gehören. Wenn heute über Wissenschafts- und Forschungsethik diskutiert wird, dann nicht zuletzt deshalb, weil sich diese Tugend offenbar nicht mehr von selbst versteht.

Wenn sich die Theologie in dieser Debatte zu Wort meldet, so deshalb, weil nicht zuletzt die gegenwärtigen bioethischen Diskussionen zeigen, wie schwierig es für den Menschen ist, nach dem vermeintlichen Ende des christlichen Gottes menschlich zu bleiben. Theologie in reformatorischer Verantwortung hat die Aufgabe, die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Sünder auch in die wissenschaftsethischen Diskurse der Gegenwart als Freiheitslehre einzubringen. Dass

sich der Mensch vom Zwang befreit wissen darf, sich selbst und die Welt erlösen zu müssen, macht auch die Wissenschaft im tiefsten Sinne des Wortes frei.

Literatur

- BARTH, K.: Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, in *ders.*, *Theologische Fragen und Antworten* (GV 3), Zollikon, Evangelischer Verlag, 1957, 9–13.
- BULTMANN, R.: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in *ders.*, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1972, 26–37.
- CALVIN, J.: Calvin: Institutio Christianae religionis – Unterricht in der christlichen Religion, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2012.
- FLÜGEL, W.: Einleitung. Kulturelle Wirkungen der Reformation auf Wissenschaft und Bildung, Universität und Schule, in *Spurenlese. Wirkungen der Reformation auf Wissenschaft und Bildung, Universität und Schule*, hg. von der Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (LStRLO 22), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 9–16.
- KAUFMANN, K.: *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 66), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- KÖRTNER, U. H. J.: *Das Evangelium der Freiheit. Potentiale der Reformation*, Wien 2017.
- MITTELSTRASS, J.: Wissen und Grenzen. Philosophische Studien, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001.
- MITTELSTRASS, J.: Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierung in Wissenschaft und Universität, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982.
- PIETZ, H.-W.: *Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik* (NBST 12), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998.
- SAUTER, G.: Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in *EvTh* 59 (1999) 32–48.
- SCHEIBLE, H.: Die Philosophische Fakultät der Universität Wittenberg von der Gründung bis zur Vertreibung der Philippisten, in: *ders.*, *Aufsätze zu Melancthon*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 90–124.
- SCHLUSS, H.: Die Reformation als Bildungskatastrophe. Luthers Pädagogik zwischen Mangel und Utopie, in *Spurenlese. Wirkungen der Reformation auf Wissenschaft und Bildung, Universität und Schule*, hg. von der Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (LStRLO 22), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 69–89.
- TROELTSCH, E.: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/11), in *ders.*, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt*, hg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (KGA 8), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2001, 199–316.
- WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr Siebeck, 1972.

DR. PÁLFI JÓZSEF

A „kettészakított” egyházkerület*

ABSTRACT

It has been 100 years in 2018, that the continental empire of East-Central-Europe, i. e. the Austro-Hungarian Monarchy, was dismantled into 7 different states. Both the interests of the great powers, as well as, the erosive force and persistent work of ethnic minorities and minority churches contributed to this arrangement. The greatest administrative body of the Hungarian Reformed Church – the Tiszántúl District, territory between the Tisza River and Transylvania – fell victim to this: half of the district territory was divided between Romania (east), Czechoslovakia (north) and Yugoslavia (south). This study is focusing of the early efforts on how the Reformed dioceses of the detached territory to Romania organized the Királyhágómellék Reformed Church District.

Keywords: empire of East-Central-Europe, the Austro-Hungarian Monarchy, Hungarian Reformed Church, Tiszántúl Reformed District, Királyhágómellék Reformed Church District

Legyen szabad tanulmányunk címét néhány lényeges pontosítással kezdenem. *Először* is tanulmányunk címe kimondatlanul is az egykori, hatalmas területen működött Tiszántúli Református Egyházkerület (TRE) szétszakíttatására utal. *Másodszor* az egykori TRE nemcsak kettő, hanem több részre is szétszakadt. *Harmadszor* tanulmányunk második főrészében, annak a Királyhágómelléki Református Egyházkerület (KRE) szemszögéből fogjuk láttatni a korabeli eseményeket, amelynek létrehívása történelmi szükségszerűség volt, és kényszerű születésének, lassan a századik évfordulója következik.

A tanulmány során nem fogunk részletesen kitérni az 1914–1918 közötti *nagy háború* történéseire, következményeire. Sem az első világégést lezáró trianoni békediktátum (1920. június 4.) általános Kárpát-medencei összefüggéseire, hanem csak azokra a következményekre, amelyek a Magyar Református Egyházat, közelebbről a korabeli TRE életét alakították, szabták át.

Előzmények röviden

A Református Egyház ebben az összmagyarság számára tragikus időszakban, és főleg a fekete karszalaggal ellátott 1920. esztendőben, nemhogy a negyvenedik születésnapjának megünneplésére készülhetett volna, hanem még testének szét-daraboltatását is meg kellett érnie. Azért beszélhetünk alig negyvenedikről, mert

* A tanulmány a DRHE Szenior Akadémiája keretében, 2018. október 25-én elhangzott előadás szerkesztett változata.

egyházunk történetében korszakos jelentőségű mérföldkőnek számított az 1881. esztendő októbere, amikor története során először hívták össze Debrecenbe az Alkotmányozó Zsinatot. A zsinat több jelentős döntése, határozata, intézkedése (új egyházalkotmány, új egyházi szervezet stb.) mellett megnevezte azt az öt egyházkerületet, amelyekbe a Magyar Református Egyház egésze tömörült. Amikor öt egyházkerületről beszélünk, akkor valójában négy plusz egyről van szó, mert a négy magyarországi (Tiszántúli, Tiszáninneni, Dunamelléki, Dunántúli) kiegészült az Erdélyivel.

Az 1881-ben megtartott Alkotmányozó Zsinatig hosszú út vezetett. Az 1557-es esztendőől számítva a TRE-nek (Szuperintendenciának) 14 (Beregi, Bihari, Érmelléki Máramarosi, Békési, Debreceni, Szatmári, Szilágyi, Szabolcsi, Zarándi, Nagybányai, Ugocsa, Nagyunsági, Közép-szolnoki) egyházmegyéje (traktusa) volt. A TRE több évszázados adminisztrációs térképe az 1821–1822-ben megtartott zsinat alkalmával változott meg először, amikor 13 (Alsószabolcs-Hajdúvidéki, Beregi, Békésbányai, Bihari, Debreceni, Érmelléki, Felsőszabolcsi, Heves-nagyunsági, Máramaros-Ugocsa, Nagybányai, Nagykárolyi, Nagyszalontai, Szatmári) lett egyházmegyéje. Elnéptelenedés okán ekkor szűnt meg a Zarándi Egyházmegye. Ekkor vonták össze a Máramarosit az Ugocsaival, és ekkor hozták létre a Nagyszalontai, Egyházmegyéjét. A Debreceni és Bihari Egyházmegyéket megosztották, a Szilágyit pedig az Erdélyi Református Egyházkerülethez csatolták. A 13 egyházmegye majd 1909-ben nőtt ismét 14-re, amikor a Felsőszabolcsi kettőbe vált és létrejött a Közép-szabolcsi Egyházmegye. Jelentős változásra ismét 1920 után került sor, amikor 11 – részben csonka – egyházmegyeje maradt a TRE-nek.

1. A leszakított egyháztestrészek

Az első világháborút követően az új országhatárok demarkációs határvonalai adták hírül a világnak, hogy új országok születtek. A magyar nemzet életében ezerszázados múltat írtak át ekkor. Különböző szempontból és nézőpontból vizsgálva a történeteket, azt kell mondanunk, hogy ekkor valami másfajta, korábban nem tapasztalt újszerű, felfoghatatlan és beláthatatlan, de hosszú távra kiható folyamatok kezdődtek el a politikai nemzet, az Anyaszentegyház népe, a Kárpát-medence nemzetei, azon belül pedig a magyar társadalom, a családok és az egyén életében egyaránt. Az országok térképeinek átrajzolása a korábbi történelmi felekezetek egyházaira is kihatással volt. Az egykori TRE is ekkor szakadt több részre. Előadásunk/tanulmányunk első részében ezeket vesszük sorba nagyon röviden.

1.1. A TRE-t a legnagyobb kataklizma Keleten érte. Amennyiben a TRE korabeli térképére tekintünk, akkor az látszik első látásra, hogy az észak-déli irányt tekintve valóban kettőbe szakított (de miként látni fogjuk, ez csak részben igaz), és csonka egyházmegyéi átkerültek az akkor született új Nagy-Romániához. A KRE gyors léptekkel közeledő centenáriuma ma tőlünk azt várja *egyfelől*, hogy ne felejtünk, hanem emlékezzünk, *másfelől* pedig azt, hogy elődeinkhez méltóan, magyar jövőt látóan, bátran és korszerűen újra- és újat tervezzünk. A későbbiekben természet-

sen nem a közel százesztendős történetet fogjuk bemutatni, hanem csak a kezdeti szervezkedés éveit.

1.2. Az Északon maradtak sorsa is széttöredezett volt. Az első világháborút követően a helyzet meglehetősen komplikálttá vált, mert a fokozatosan létrejövő három új, határon túlivá lett egyházkerület ügyét bonyolította azok korábbi hovatartozása. A Felvidéki és Kárpátaljai egyházmegyék és egyházközségek a korábbi Tiszántúli, Tiszáninneni és Dunántúli Egyházkerületekhez tartoztak.

1.2.1. Lássuk először azt, hogy mi történt a *Felvidéken*. Északon a trianoni békediktátum döntése a TRE mellett fájdalmasan érintette még a Tiszáninneni és a Dunántúli Református Egyházkerületeket is. Így a

„trianoni döntés következményeként 492 református gyülekezet és 323 rendszerezett lelkesi állás került évszázados történelmi beágyazódottságából végérvényesen az új államalakulatként létrehozott Csehszlovákiához. A 223.168 református lélek, 449 magyar, 12 vegyes és 31 szlovák nyelvű gyülekezetben élte életét.”¹

A kábulatból való felébredés és az önszerveződés alternatívája nem várattatott sokáig magára. Gyorsan meg kellett alakítani a legfelsőbb egyházi testületeket és meg kellett választani a minden irányba legitim vezetőket. Először a Szlovenszkói Tiszáninneni Egyházkerület jött létre, amelynek alakuló közgyűlésére 1920. december 21-én került sor Kassán. Az új egyházkerület püspökévé Pálóczi Czinke István rimaszombati lelkipásztort, az egyházkerület korábbi főjegyzőjét választották meg. Valójában két hónap sem telt el, amikor Komáromban, 1921. január 27-én megalakult a Szlovenszkói Dunáninneni Református Egyházkerület, amelynek első püspöke Balogh Elemér pozsonyi lelkipásztor lett. A TRE korábbi gyülekezetei részben a Szlovenszkói Tiszáninneni Egyházkerülethez, részben pedig a Kárpátaljai Református Egyházkerülethez kerültek. Somogyi Alfréd sommás összegzésben állapította meg, hogy

„egyházunk a trianoni traumát olyan vezetőkkel élte meg, akik a passzív rezisztencia és a kivárási hívei voltak. Az általuk megbízottak azonban látták, hogy nem lehet ebben a téllenségben maradni, szükség van a szervezkedésre. Nem az állami feltételrendszer miatt, hanem az egyházrész és a gyülekezetek megmaradásának, a kisebbségi sorba került magyar reformátusságnak léte és megmaradása miatt. És cselekedtek is, amikor arra megérett az idő.”²

1.2.2. Másodszor *Kárpátalja*. A TRE-hez tartozó Kárpátalján található egyházmegyék egyházközségeit, csakúgy, mint a felvidékit, az 1918-ban létrejött új államalakulathoz, a korabeli Csehszlovákiához csatolták. Az átmeneti évek külső-belső küzdelmei között fokozatosan jött létre az önálló Kárpátaljai Református Egyházkerület, amelyet a Beregi, Máramaros-Ugocsai, majd részben az Ungi (Ungi-

¹ SOMOGYI: A memorandumos évek. Az 1920–21. év eseményei a helyettes püspöki hivatal levelezése alapján, 1–25.

² I. m., 1–25.

Kárpáti néven) egyházmegyék (77 gyülekezet, 65 ezer gyülekezeti tag, 76 lelkész, 5 segédlelkész, 3 filia, 3 missziós lelkész) hoztak létre. Ezek a csonka egyházmegyék korábban a Tiszáninnyi és a Tiszántúli Református Egyházkerülethez tartoztak. Az új egyházkerület első püspökévé Bertók Béla munkácsi lelképásztort választották meg 1923. április 17-én, akit két hónap múlva, június 7-én iktattak be hivatalába.³ Természetesen ezzel még egyáltalán nem oldódott meg minden. A problémák ettől kezdve csak fokozódtak és sokszorozódtak.

1.2.3. Harmadszor a *Délvidék*. A déli részeken sem volt jobb a helyzet. A délvidéki református egyházközségek helyzetét ugyanazok a nehézségek bonyolították, mint az északon maradtakét. A trianoni békediktátum aláírását követően a déliek is arra ébredtek fel, hogy az alsó békés-bánati, bácskai, baranyai, szerémségi, szlavóniai és muraközi gyülekezetek már nem tartoztak sem a korábbi Nagy-Magyarországhoz, azon belül pedig egyik korábbi egyházkerülethez sem. Így a TRE egyházközségei – református magyarok és svábok – a Szerb–Horvát–Szlovén Királysághoz (később Jugoszláv Királysághoz) kerültek át. 11 323 lélekről, 14 gyülekezetéről beszélhetünk, amelyben volt 30-as lelkes szórvány, de 4300-as lelkes nagy gyülekezet is (Torontálvásárhely). A Tiszántúlhoz tartozott például Hertelendyfalva, Belgrád tövében, akik bukovinai székhelyeként települtek oda.⁴

2. A Királyhágómelléki Református Egyházkerület megalakulása

A nagy háború utolsó éve és az azt követő esztendőik keservesen alakultak a Kárpát-medencei magyarság számára. Magyarország halálos sebeket kapott és nagyvadból agonizált. Nemzetközi szinten az ún. *béketárgyalási* folyamatok javában zajlottak, miközben az országban, az amúgy is gyenge Károlyi Mihály-féle kormányt lemondatták, és Kun Béla elvtársaival együtt vörösre festette a sok sebből vérző és feldarabolás közben álló Magyarországot. Olyasmi következett ekkor, amikor talán a legrosszabb álmában sem mert volna gondolni senki sem (kommunista hatalomátvétel, proletárdiktatúra, Tanácsköztársaság stb.). Az új országhatárokat 1919. augusztus 19-én az antantállamok képviselői körvonalazták. Kicsi eltéréssel ezt hagyták jóvá később a versailles-i Trianon-palotában 1920. június 4-én.

Ebben a zavaros időszakban a románság már az 1918-as esztendő második felében, Erdély-szerte gyors és céltudatos szervezkedésbe kezdett. Nem történt ez másként a Partium „fővárosában”, Nagyváradon sem. A románok sorra hívták életre Erdély-szerte Nemzeti Tanácsaikat, abbéli szándékkal, hogy az ország románok lakta területei (bármely régióba is legyen az) mind csatlakozzanak az új Romániához. Az esztendő végén, 1918. december 1-én, a gyulafehérvári román nemzetgyűlésen kimondták azt is, hogy Erdélynek egyesülnie kell Romániával. Nagyváradon is forrt minden ezekben az években. Ugyanott 1918. október 12-én fogalmazták

³ Tóth: A Kárpátaljai Református Egyházkerület megalakulása, egyházmegyéinek küzdelmei a Csehszlovák Köztársaság kötelékében (1920–1928), 135–141.

⁴ Az adatok Móríc Árpád bácskossuthfalvi református lelképásztortól származnak.

meg és fogadták el a románok függetlenségi nyilatkozatát. Majd előbb a magyarság hívta életre a Magyar Nemzeti Tanácsot 1918. október 31-én, és néhány nap múlva, november 3-án megalakult a Román Nemzeti Tanács is. A román királyi hadsereg, Traian Moşoiu tábornok vezetésével 1919. április 20-án vonult be Nagyváradra. Egy nap múlva, április 21-én pedig kimondták Nagyváradnak Romániához való csatlakozását, és ezzel átvették a város és egyben a környék teljes kormányzását. Néhány nap múlva (április 26-án), az erdélyi kormányzótanács nevében Aurel Lazăr Nagyváradon átvette a teljes hatalmat. Rimler Károly polgármestert (kényszer-) nyugdíjaztatták, és a trianoni döntéstől számítva alig telt el két hónap, amikor 1920. július 31-ével már meglett a város első román nemzetiségű polgármestere Bucico Coriolan személyében.

Orth Imre⁵ az alábbiakban igencsak precízen adja vissza a korabeli kábulatot és döbbenetet:

„A központi hatalmak összeomlása és a forradalom a magyar középosztályt, s benne a református egyház vezetőit egész váratlanul érte, de még váratlanabb volt a református lelkipásztorok és az egyház világi vezetői számára (tanárok, ügyvédek, földbirtokosok és állami tisztviselők) a román hadsereg megjelenése Erdélyben s Romániának Erdélyre és kapcsolt részeire való igénye. A magyar középosztálynak fogalma sem volt a dákó-román álmokról, a román irredentáról, a kívülről mesterségesen szított államellenes nemzetiségi törekvésekről s ezeknek veszélyét még az ország legfelelősebb tényezői közül is alig egy-kettő ismerte fel. A református lelkész még akkor is csak nevetni tudott román kollégáján, amikor az már nemcsak titokban, hanem nyíltan beszélt az összes románok egyesüléséről. Sohasem következett volna el Trianon, ha a magyarság idejében észrevette volna a közte élő nemzetiségek elszakadási törekvéseit és céltudatos kisebbségi politikával gátat emelt volna ellene. De ki vette észre a magyarság pusztulását és elrománosodását Beszterce-Naszódban, Hunyadban? Ki vette észre, hogy az eladó birtokokat mindenütt román bankok veszik meg, s osztják szét román parasztoknak? Ki törődött azzal, hogy a magyar állami támogatással működő román iskolákban a román intelligenciát a magyarság elleni gyűlöletben nevelik? A román uralomnak nemcsak a ténye, de még a lehetősége is lehetetlennek tűnt a magyarság előtt. Természetes hát, hogy a román megszállást nemcsak a különféle demarkációs vonalak meghúzása idején, hanem még a trianoni békeparancs aláírása után is csak mától-holnapig tartó átmeneti állapotnak tekintette minden magyar ember. Aki 1919-ben azt mondta volna, hogy a román uralom több mint 20 esztendeig fog tartani, azt, mint hazaárulót, vagy futóbolondot golyózták volna ki a magyar társadalomból. (Sajnos, még ma is sokan vannak, akik az ezeréves magyar határok visszaszerzését és megtartását magától értetődő és könnyű feladatnak tartják, és nem veszik észre, hogy Magyarországon, különösen pedig a még vissza nem tért területeken mások is laknak, nemcsak magyarok.) Ilyen hangulatban érte a Tiszántúli Egyházkerület keleti területén fekvő református egyházközségeket – Máramarosszigettől Resicabányáig – a Debrecennel való mind nehezebb érintkezés lehetősége, majd a határok lezárása. Abban, hogy ez az állapot sokáig nem tarthat, mindenki megegyezett, de abban, hogy az átmeneti

⁵ Orth Imre (Temesvár, 1908. december 14.–Biharpüspöki, 1993. január 30.) segédlelkész Temesváron, lelkipásztor Végváron, Biharpüspökiben, egyházkerületi és egyházmegyei periodika szerkesztője, egyházi közíró, közéleti szereplő.

időt milyen megoldással hidalják át, már eltérőek voltak a vélemények. Bármilyen közelinek is látszott azonban a román megszállás vége, nap-nap után múlt, s minden nappal több gond és nagyobb nyomorúság szakadt a magyarságra. A lelkészek és tanítók állami fizetés kiegészítése elmaradt, az iskolák, különösen a középiskolák működése elé mind több akadályt gördítettek, az egyházközségek és az alantas román hatóságok között egymást érték a félreértések, sérelmek, ezeknek orvoslása, a közös ügyekben való eljárás, egységes irányítás, de magának az egyház belső életének zavartalan menete is mind sürgetőbbé tették a döntést.”⁶

Magyarország számára ekkor – keleten – a történelmi Erdély mellett Máramaros, a Partium és a Bánság is elesett. Nyolc (Máramaros-Ugocsa, Nagybánya, Szatmár, Nagykároly, Érmellék, Bihar, Nagyszalonta és Békés-Bánát) csonka egyházmegye 181 gyülekezete, több mint 270 000 híve, számos iskolája és egyéb egyházi intézménye maradt ekkor egyházi főhatóság nélkül. Javukra legyen mondva, bénultságuk ellenére sem tétlenkedtek sokáig, mert az új élethelyzetbe rekedtségük mellett rögtön hozzáfogtak a *modus vivendi* lázas válaszához megtalálásához. Igaz az események, amelyek lépéskényszerbe hozták a Romániában rekedteket, csak az új határ meghúzása után gyorsultak fel és gyors, határozott, felelősségteljes döntéseket hozva tették meg a szükséges és korszakos lépéseket. Kezdetben a legtöbben abban reménykedtek és bíztak, hogy a nagyhatalmak csak *ideiglenes* döntést hoztak, amely rövidesen megváltozik majd, és ennek okán, talán felesleges és szükségtelen hosszú távra berendezkedni. Voltak azonban olyanok is, akik másként gondolkodtak és kezdtek gyorsan tervezni. A történelem azokat igazolta, akik Sulyok István⁷ Nagyvárad-Újvárosi lelkipásztor és bihari espereshez hasonlóan másként gondolkodtak. Az 1920–1921-es években Váradon és a Partiumban is újra kellett írni a történelmet. Lássuk hát a következőkben ezt a többfelvonásos kerületszervező egyháztörténeti drámát.

2.1. Első felvonás – Tétova kezdetek

Az 1919. esztendőben még nagy volt a káosz és a bizonytalanság. Az új országhatárokat ugyan már lehetett sejteni, de még semmi sem volt biztos. Éppen ezért még semmilyen konkrét lépés nem történhetett arra vonatkozóan, hogy mi is legyen a nyolc csonka egyházmegye egyházközségeknek a sorsa. Ám az esztendő decemberében történt határlezárást követően már egyértelműen merült fel a *quo vadis* kérdése. Debreceni István⁸ visszaemlékezéseiben írta, hogy

⁶ ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. október 10.), 261–263.

⁷ Sulyok István (Komádi, 1859. december 15.–Budapest, 1944. szeptember 14.) kollégiumi tanár, lelkipásztor, esperes, püspök. Az 1920. június 4-én aláírt trianoni békediktátumot követően az újonnan megalakult Királyhágómelléki Református Egyházkerület első püspöke. 1886-tól segédlelkész Szegeden, majd 1889. április 24-től a Nagyvárad-Újvárosi Egyházközség lelkipásztorává választják meg. Alig négy esztendő telik el és 1893-tól a Bihari Egyházmegye jegyzője, majd 1902. március 2-ától az egyházmegye első embere. A Református Leánynevelő Intézet központi bizottságának és igazgatótanácsának jegyzői tisztét tölti be 1900-tól. Öt év múlva a Református Tanítóképző Intézet igazgatótanácsának elnöke. Rangidős esperesként a határ keleti oldalán maradt csonka egyházmegyét megszervezi, és az önszerveződés élére állva kezdeményezi az önálló kerület létrehozását.

⁸ Debreceni István (Nagyszalonta, 1887. május 18.–Berettyóújfalu, 1973. január 9.) segédlelkész Nagyszalontán,

„erre a legelső választ az Erdélyi Egyházkerület Igazgatótanácsa adta meg 1920/1774. sz. felhívásával, melyben – egyesek hozzáfordulására – közölte az eszperesekkel, hogy hajlandó az egyházak és iskolák védelmét ideiglenesen ellátni. Az ideiglenes szó nem az ő hajlandóságukra értendő: ennél sokkal tágabb jelentéssel bírt. Az akkori helyzetre vonatkozott, melyet mindenki ideiglenesnek hitt és tartott kint és bent egyaránt. Így a határt is. Más, keletre tolt országhatárban reménykedtek, és éppen ezért senki se gondolt végleges berendezkedésre. Egyházi Főhatóságnak még a tiszántúli egyházkerületet, legfelső fokon pedig az egységes magyar református egyház zsinatát tekintették. Így az erdélyi püspök, illetve igazgatótanács ajánlatát félreértették. Mindazáltal Széll György,⁹ a nagybányai, Böszörményi Lajos, a nagyszalontai egyházmegye esperese és Szabolcska Mihály¹⁰ későbbi bántási esperes az erdélyi igazgatótanács felajánlását elfogadta, illetve egyházmegyéjével elfogadtatta.”¹¹

A már idézett Orth Imre írja, hogy dr. Baltazár Dezső, a TRE püspöke, az előbbieken említettek ellenére még az 1920-as esztendőben is fenntartotta „az érintkezést az elszakított egyházmegyek espereseivel és több főhatósági elintézészt igénylő ügyben”, és ameddig tehetett intézkedett, ám

„a vele való – többnyire a határon ide-oda szökdöső küldöncökkel történő – levélváltás mind körülményesebb és hosszadalmasabbá vált.” Közben „egyes egyházközségek mind gyakrabban fordulnak ügyes-bajos dolgaikkal, tanácsot, avagy védelmet kérve, az erdélyi püspökhöz. Maga a román kormány is kezdettől fogva őt tekinti a Romániában élő reformátusok vezetőjének, s csak kelletlenül veszi később tudomásul, hogy az uralma alá került reformátusok (s még hozzá kétségtelűen mind magyarok) száma oly nagy, hogy saját törvényei alapján is több püspökséget s ezzel több kisebbségvédő intézményt igényelhetnek maguknak.”¹²

Az ERE Igazgatótanácsa kétségtelenül, de nagyon nehéz helyzetbe került. Egyfelől azért, mert testvéri felelősséget érzett a királyhágómellékiekért, másfelől pedig voltak, akik félig formális, félig informális úton keresték meg őket segítségkérés végett. Éppen ezért siettek konkrét statisztikai adatokat bekérni tőlük, de azt is hangsúlyozták, hogy a megszállt területek részeinek adminisztrálására sem megbízást, sem hivatalos felkérést nem kaptak semmilyen hatóságtól. Azonban azt is kijelentették, hogy akinek bármilyen igénye lenne tanácsra, útbaigazításra, akkor Nagy Károly,¹³ Erdély püspöke készségesen segítséget nyújt azok számára.

Nagyváradon, lelkipásztor Nagyszalontán, Szatmáron és Temesvárott. A KRE több periodikájának főszerkesztője, belmissziói előadó, lelkészértékezesi elnök, egyházkerületi főjegyző.

⁹ Széll György (Báránd, 1849. október 8.–Avasújváros, 1941. december 31.) lelkipásztor volt Debrecenben, Avasújvároson, majd esperes a Máramaros-Ugocsai Református Egyházmegyében.

¹⁰ Szabolcska Mihály (Tiszakürt, 1861. szeptember 30.–Temesvár, 1930. október 31.) lelkipásztor Marosfelfalun, Temesvárott. Egyházkerületi tanácsbíró, zsinati tag, 1920-tól a Bánati Református Egyházmegye esperese. Költő, publicista. Nevéhez fűződik a Temesvári Arany János Társaság és a Temesvári Magyar Dalárda létrehozása is.

¹¹ PÁLFI: Debreczeni István, aki megtanulta a mellényt többször ki- és begombolni, 128–130. Itt pontosítanunk kell az ERE Igazgatótanácsa által írt levél számát: nem 1920/1774, hanem 1920. április 19/1628.

¹² ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. október 10.), 261–263.

¹³ Nagy Károly, dr. (Kisborosnyó, 1868. október 27.–Kolozsvár, 1926. február 16.) a teológiát Nagyenyeden végezte, majd két évre külföldi peregrinációra indult. Szisztematika teológiából magántanári vizsgát tett 1892-ben. Lelkész Brassóban, majd Nagyenyeden, majd 1895-től, amikor Szász Domokos püspök megalapítja a Kolozsvári

Az igazgatótanács levelétől számítva, mintegy tíz nap múlva azonban maga a püspök írt körlevelet az esperesekhez, „*melyben nyilatkozattételre hívta fel őket a főhatósági jog gyakorlására nézve s felajánlotta védelmét és főhatóságát az elszakított tiszántúli részeknek*”.¹⁴ Az erdélyi püspök felhívása egyértelmű döntés elé állította a megszállt Királyhágómelléken rekedteket. Egyházmegyei közgyűlésekre ebben az időben még gondolni sem lehetett, ugyanis a román hatalom minden közösségi gyülekezést megtiltott. Maradt a bátor döntés és a legszűkebb körű vezetések jöttek össze döntés végett az egyházmegyéknél. Két határozott vélemény és ezzel együtt két tábor körvonalazódott. Egyik táborba kerültek azok, akik az Erdéllyel való egyesülést támogatták, látták életképesebb alternatívának. Ők Széll György avasújárósi lelkipásztor-esperes (Soltész Elemér¹⁵ nagybányai lelkész, Böszörményi Lajos nagyszalontai lelkész-esperes, Szabolcska Mihály temesvári pap-költő) köré gyűltek. A másik táborba pedig azok, akik az önálló szervezkedés alternatíváját támogatták. Ők (Havas Gyula¹⁶ börvelyi lelkész, a nagykárolyi egyházmegye képviselőjében, Végh József¹⁷ érmihályfalvi lelkipásztor, érmelléki esperes) pedig Sulyok István bihari esperes mellé csoportosultak.

A dilemmát végül a zsinat 1920/134/III. számú határozata¹⁸ segítette dűlőre vinni. Ennek értelmében az esztendő szeptemberének nyolcadik napjára összehívott bihari egyházmegyei közgyűlés már konkrétan intézkedett. Sulyok István, a bihari egyházmegye esperese az elszakított területek egyházmegyéinek képviselőit egy kerületszervező gyűlésre hívta meg. Voltak, akik rögtön visszautasították, voltak, akik kimentették magukat és voltak, akik elfogadták a meghívást. Az első alakuló közgyűlésre 1920. december 14-én került sor, amelyen határozatban mondták ki a (Csonka) Tiszántúli Református Egyházkerület megalakulását.

„Egyházkerületi közgyűlésünk tudomásul veszi a Romániához csatolt békés-bánati, bihari, érmelléki, máramaros-ugocsai, nagybányai, nagyszalontai és szatmári egyházmegyék adminisztrációja tárgyában kelt zsinati határozatot és ennek alapján a hivatali korra nézve legidősebb esperes – Sulyok István, és egyházmegyei gondnok Domahidy Elemér – elnöklete alatt a fent felsorolt egyházmegyék területén lakó egyházkerületi közgyűlési alkotó, tagokból álló egyházi főhatóságot meg-

Teológiai Fakultást, ő az első tanári kar tagja. Előbb az Egyházi Protestáns Lap, majd a Református Szemle felelős főszerkesztője volt. A Teológiai Fakultás igazgatója és az egyházkerület főjegyzője 1908-tól. Tíz év múlva 1918-tól az Erdélyi Református Egyházkerület sorban negyvenedik püspökévé választotta.

¹⁴ ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. október 10.), 261–263.

¹⁵ Soltész Elemér (Ombód, 1874. április 18.–Debrecen, 1957. augusztus 7.) Debrecenben tett magántanári vizsgát 1899. április 6-án. Lelkipásztor Nagybányán, itt 1906–1919 között Révész János evangélikus lelkipásztorral együtt szerkesztették az Igehirdető című lapot. 1923-tól Magyarország első tábori püspöke.

¹⁶ Havas Gyula (Vítka, 1862. április 5.–Börvely, 1932. december 29.) lelkipásztor Nagyecsedén, Mátészalkán, Kismajtényban és Börvelyen, majd a Nagykárolyi Református Egyházmegye esperese.

¹⁷ Végh József (Nagyléta, 1861. május 18.–Nagykároly, 1938. augusztus 11.) lelkipásztor Álmosdon, Nagyváradon, Érsemjénben, majd az Érmelléki Református Egyházmegye esperese.

¹⁸ ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. október 20.), 273–275. A Zsinat „*helyesnek találja azt a már eddig is gyakorlatba vett eljárást, mely szerint az elszakított területek felsőbb egyházhatósági igazgatása, az egyházi hivatalviselőknél az elszakított területen élő törvényes helyettesei által történjék, s ehhez képest továbbra is fenntartani kívánja azt a rendet, hogy az egyházkerületeiktől elszakított egyházmegyékben az ott élő egyházkerületi főjegyző, a hivatali korra nézve legidősebb esperes és a hivatali korra nézve legidősebb egyházmegyei gondnok az egyházkerületi elnökségnek jog- és hatáskörét gyakorolja.*”

alakulnak nyilvánítja. Az érvényben levő Egyházi Törvényeink alapján létrejött megalakulást azzal a kérelemmel hozza Románia miniszterelnökségének, resort minisztereinek és a főhatóság területén lévő prefektusoknak és tanügyi hatóságoknak tudomására, hogy a jövőben a ref. egyházat, a főhatóság alá tartozó egyházmegyékbe bekebelezett egyházközségeket és a felügyelete alá tartozó tanintézeteket érintő rendeleteiket szíveskedjenek Sulyok István püspök-helyettes (lakik Nagyváradon) útján közölni.”

Ettől kezdve Sulyok István mint korra legidősebb esperes és Domahidy Elemér¹⁹ főgondnok, az egyházi jogrendnek megfelelően gondolták gyakorolni az egyházi főhatóság szerepét.

Az ekkor Nagyváradon meghozott korszakos jelentőségű döntést sem a nagybányai, sem a békés-bánati egyházmegyék képviselői nem fogadták el, még annak ellenére sem, hogy a TRE 1921. március 21/131. számú határozata azt megerősítette és támogatólag jóváhagyta. A két egyházmegye másféle álláspontja miatt nem lehetett az egyházkerület megalakulásának ügyét lezártnak tekinteni. Sulyok 1921. június 7-re ismét összehívott egy kerületi gyűlést, de ekkor sem sikerült egyöntetű konszenzusra jutni a kérdést illetően. Szűk két és fél hónapnak kellett eltelnie ahhoz, hogy az 1921. augusztus 16-ra összehívott kerületi gyűlésen végre egyetértés szülessen és kimondhassák a KRE megalakulását. Ekkor rendelték el kerületszerte, hogy a presbitériumok gyűjtsék össze szavazataikat a püspök és a főgondnok személyét illetően. Az október 3-án felbontott szavazatok alapján a KRE első megválasztott püspöke Sulyok István, a főgondnok pedig Domahidy Elemér lett.

Sulyok a maga sajátos éleslátásával, ekkor még a belső konfliktusok ellenére is lépéselőnybe hozta az egyházat, majd a döntést követően pedig a bukaresti kormányt is értesítette. Első körben ezzel talán minden rendben is lett volna. Az 1920. december 14. és 1921. augusztus 16. közötti események belső konfliktusai azonban Bukarestet is felébresztették. Mindeközben ugyanis az új román állam képviselői is rádöbbenek arra, hogy a partiumi magyar reformátusok lépéselőnybe kerültek. Gyors önszerveződésük pedig nem a román nemzeti érdekeket szolgálta. Bukarest kifogásokat keresett és gyorsan talált is arra vonatkozóan, hogy ne hagyja jóvá az új kerület megalakulását. Olvasva Orth Imre alábbi sorait, ez talán nem is csoda:

„Az összes románok egyesülése nemcsak az itt élő magyarságot, hanem magát a román államot is váratlanul és felkészületlenül találta. Bármennyire is sikerült a Nicolae Iorga vezetése alatt álló román irredentának, a román Dácia feltámasztásának eszméjét a román köztudatba belevinnie, s bármennyire is ott izzott ez az eszme a magyarság elleni gyűlöletben (a magyar állami támogatással vagy kizárólag a magyar állam által fenntartott iskolákban) nevelt erdélyi román intellektuel rétegben, Nagyrománia eszméje sokkal inkább csak eszme, ideál maradt

¹⁹ Domahidy Elemér (Domahida, 1865–Szatmárnémeti, 1930. július 20.) főszolgabíró, országgyűlési képviselő, Debrecen főispánja, az impériumváltást követően szenátor a bukaresti parlamentben. A KRE első megválasztott főgondnoka. A Nagykárolyi Református Egyházközség presbitere, az egyházmegye gondnoka. Őseihez hasonlóan sokat küzdött a református egyházért, azon belül pedig azért, hogy a világiak hangsúlyos szerephez jussanak az egyházi vezetésben, igazgatásban. Tagja a Zsinatnak, a Konventnek, elnöke és védnöke a Szatmári Református Kollégiumnak, a Szatmári Lorántffy Zsuzsanna Egyesületnek.

számukra, semhogy reális megvalósulásával, különösen a központi hatalmak sorozatos győzelmei után, a közelfjövőben erre egyáltalán számítani mertek volna. Még kevésbé számoltak vele az önálló román királyságnak azok a politikusai, akik népük sorsát a központi hatalmak oldalán látták biztosítottak s Dácia Romana-t csak politikai álmokképpnek tartották. Az a néhány, ez eszmétől fanatizált politikus pedig, mely a jól működő entente (Antant) propaganda segítségével Romániát belesodorta a háborúba, talán maga csodálkozott a legjobban, mikor Erdély, mint érett gyümölcs, az ölükbe hullott. Az entente kétségbeesett ígéreteiben szereplő Nagy-Romániának a földrajzi, gazdasági és főképp történeti valósághoz annyira nem volt semmi köze, hogy amikor a központi hatalmak belső összeomlása, s a román csapatok megjelenése után kezdett a valóságban is kialakulni. Végül Trianonban végleges formát vett fel ez az öt egymástól úgy társadalmi, politikai, közgazgatási berendezésére, mint történeti hagyományaira nézve különböző észből a Wilson szerinti üdvözlő néprajzi alapon (de annak is sok helyt meghamisításával) összeszerkesztett államhatalom minden előfeltétel és politikai program nélkül kezdte meg működését. Hogy ennek az államnak, melynek tulajdonképpen magja, az Ókirályság maga is egy alig néhány évtizedes múltra tekinthetett vissza, mégis sikerült 20 év alatt úgy-ahogy berendezkednie és megszerveznie önmagát, az csak legnagyobb elismerésünket érdemelheti ki. Hiszen vezetői a lehetetlent próbálták meg, amikor a románul beszélők pusztá tömegére építve, egymástól különböző gazdasági és történelmi rendbe tartozó országrészeket akartak egybeolvasztani. A romániai állapotokat jellemző állandó, kormányváltások, a különféle rendszer-kísérletek és a törvények légiói legnagyobbbrészt mind ennek a grandiózus kísérletnek számlájára írhatók.

Az új államalakulatnak természetesen nem volt kezdetben sem egyházpolitikai, sem kisebbségpolitikai programja. Intézkedései ennél-fogva, különösen kezdetben ad hoc-jellegűek voltak s az időjárás szerint, s az alantas hatóságok is úgy értelmezték őket, ahogy épen jól esett nekik. Azt, hogy a román államhatalom kezdettől fogva kisebbségellenes lett volna, állítani nem lehet. Az igazság az, hogy a kisebbségi kérdés, s vele együtt a kisebbségi egyházak kérdései annyira eltörpültek az állam saját elsődleges kérdései mellett, hogy velük felelős kormánytényező alig foglalkozott. Természetesen ebből nemcsak az következett, hogy a kisebbségi lelkesek kongruájáról feledkeztek el), hanem az is, hogy az egyházak és lelkeszeik teljesen ki voltak szolgáltatva az alantas hatóságok önkényének. Ezeket pedig igen sokszor a vad gyűlölet, bosszú, vagy a tudatlanság vezette ténykedésükben. A magyarság életerőinek céltudatos elszorvasztása csak jóval később kezdődött úgy kulturális, mint gazdasági téren, talán akkor, amidőn az ország vezetői is reádöbrentek, hogy a magyarság sokkal hatalmasabb tényező ezen a földön, mint ahogy ők azt képzelték. De nemcsak az állam, maga a kisebbségi sorsba jutott magyarság sem vonta le kellőképpen a változott viszonyok konzekvenciáit. Ennek oka, amint fentebb láttuk, elsősorban a magyarságnak az új helyzetbe való bele nem törődésében, e helyzet ideiglenességébe vetett törhetetlen hitében keresendő, de sajnos, a magyarság széttagoltságában, osztályellentéteiben, nemzeti szervezőtelenségében is megtalálható.

A huszonekét esztendőös román uralomnak sok egyéb jó és különösen sok rossz oldala mellett ez volt legnagyobb áldása, hogy elindította az itteni magyarságot a nemzeti összefogásnak az útján, és megláttatta vele, hogy a nemzet nagyobb és több mint az állam. Miután mindazokat az intézményeket, melyeket eddig a magyar állam tartott fenn Erdélyben, a magyarság máról-holnapra elvesztette. S elvesztette a gazdasági, kulturális, de még inkább társadalmi, legfőképpen pedig

politikai életének azokat a területeit is, melyeket eddig a magyar állam biztosított számára, kénytelen volt megmaradásának eszközeit a maga testéből kialakítani, illetve azokba az intézményekbe menekülni és azokat az intézményeket megerősíteni, melyek az államhatalomtól addig is többé-kevésbé függetlenek voltak s melyekben a nemzet önmagát állíthatja. Mint első és legfontosabb ilyen nemzetfenntartó intézmény (a nemzet fogalma alatt már magasabb erkölcsi közösséget értve) szerepelt minden időkben az egyház. Nem csoda, ha a kisebbségi magyarság is ennek keretei közé mentette be nemzeti létének kincseit s ezt igyekezett megerősíteni, kiépíteni.

A Királyhágómelléki Kerület létesítése tehát nemcsak egyházi, hanem ugyanolyan mértékben, vagy talán még inkább nemzeti szükség volt. Sajnos, megszervezése a fent részletesen körülírt belső akadályok miatt addig késett, amíg a román állam is felismerte nemzeti jelentőségét, s létesítését, megszervezését minden módon igyekezett megakadályozni.”²⁰

Lapozunk vissza egy kicsit az időben, még a konszenzusos augusztusi döntést megelőző időszakba. Bukarest annak ellenére, hogy Octavian Goga²¹ részben valóra váltotta az ígérteit és a lekipásztoroknak s tanítóknak megígért államsegélyt kiutaltatta, de a váradiak szándékát és terveit valójában mégsem támogatta. Véleményének egy 1921. április 21-én kelt (21.489. sz.) levelében adott hangot, amelyben nem fogadta el a kerületi közgyűlés határozatát. Ő akarta ugyanis utasítani Sulyokot, hogy Bukarest adhat megbízást arra, hogy kinek mi lehet a feladata. Az egyházközségek főhatósági vezetésére, a hatóság nélkül maradt egyházak adminisztrálására Bukarest utasítása szükséges. Sulyok nem hagyta szó nélkül Goga levelét és majd a későbbiekben, válaszában szövé is tette neki a református egyház, egyházi autonómiára vonatkozó érzékenységet.

Bukarest második kifogása a megnevezés volt. Az 1920. december 14-i gyűlésen megfogalmazott (*Csonka*) *Tiszántúli Református Egyházkerület* név sem tetszett Bukarestnek. Ez ugyanis a korábbi viszonyokra emlékeztette. Először a *csonka* megnevezést kellett végképp kihagyni belőle, de aztán így sem lett számukra elfogadható. Bukarest a *Királyhágóntúli* megnevezést tartotta volna elfogadhatónak, mert ez az ő szemszögéből láttatta, értelmezte a régiót. A névkeresés során Tarnóczi Lajos²² a *Királyhágón inneni* megnevezést javasolta, de ez sem nyerte el mindenki tetszését. Végül megszületett a *Királyhágómelléki* megnevezés, amely Bottyán Pál erdőhegykisenői lekipásztor nevéhez fűződik.

20 ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. november 20.), 309–315.

21 Goga, Octavian (Rășinari, 1881. április 1.–Ciucea, 1938. május 7.) román származású erdélyi költő és jobboldali politikus. Románia miniszterelnöke 1937. december 28. és 1938. február 11. között. A Román Akadémia tagja 1920-tól. Az általa vezetett kormány a Partidul National Creștin két párt fúziójából, a Liga Apărării Național Creștine és a Partidul Național Agrarból jött létre. Erősen antiszemita gondolkodású volt. Több kötet szerzője és több lap szerkesztője. Jó kapcsolatot ápolott Ady Endrével, nagyon szerette Petőfi és Madách munkásságát. Anyanyelvi szinten írt, beszélt, olvasott magyarul. Az első világháború kirobbanása után Romániában telepedett le. Az itteni politikai tevékenysége következtében a budapesti kormány árulásért halálra ítélte.

22 Tarnóczi Lajos (Szentes, 1886. június 9.–Arad, 1953. augusztus 16.) segédlelkész Békésen, Klopódián, Szentesen, Mezőtúron, Pancsován, majd lekipásztor Hegyközpályiban, Biharon, Aradon. Esperes a Bihari Egyházmegyében. Lapszerkesztő az Egyházi és Iskolai Szemlénél. Az egyházi independentizmus híve, és 1927-ben az erdélyi konventbíróság megfosztotta esperesi tisztségétől. Politikai és írói meggyőződését az 1917-es októberi forradalom elvei determinálták. Emiatt élesen kritizálta az Országos Magyar Párt működését is. Alapítója és első főszerkesztője volt a Nagyváradon kiadott Egyházi és Iskolai Szemlének. A Magyar Néppárt alelnöke.

Valójában nem is igazán tudnánk meg, hogy mi is lehetett a tulajdonképpeni oka annak, hogy Bukarest miért is nem hagyta jóvá a szervezkedést, ha jelen tanulmányunk sokat hivatkozott kútfőjének visszaemlékezései nem állnának rendelkezésünkre. Orth Imre, aki Szabolcskához hasonlóan bánsági volt, ekkor éppen a Kolozsvári Református Teológia hallgatója. Ő személyesen is ismerte a történetek román kulcsszereplőjét, azt a Petre Ionescut,²³ akinek megvoltak a személyes, szubjektív szempontjai, „bogarai” a váradi eseményeket illetően. Ő volt az a bukaresti politikus, aki az Octavian Gogáék kormánya bukása után továbbra is helyén maradt. Az új kormány kultuszminisztere már az ő tálalásában ismerkedett meg a Királyhágómellék-kérdéssel. Ionescu mindent elkövetett, hogy megakadályozza a határ menti magyarság új bástyájának kiépülését, és Sulyok István püspökké választását. Őt ebben elsősorban személyes okok motiválták. Korábban a magyar állam ösztöndíján tanult Ionescu is a Debreceni Református Kollégiumban. Szabolcska Mihály diáktársa volt, pontosabban „fikája”, aki azonban mindig tisztességesen bánt vele. Emiatt Szabolcskát megkülönböztetett tisztelettel szerette, és püspököt kívánt „csinálni” belőle.²⁴

Hiába választották meg a presbitériumok Sulyokot püspöküknek, Ionescu ezt nem akarta elfogadni. A fent említetteket nem hozhatta fel objektív indokként, ezért hát keresett másokat. Kifogásait két objektívnek tűnő indokkal támasztotta alá: *„1. Egyházkerületet a magyar református egyház törvényei szerint csak törvényhozás (zsinat) állíthat fel, 2. az új egyházkerület köz-, azaz államjogi viszonylatai következtében az állam előzetes hozzájárulását kell, hogy megnyerje.”* Váradon azonban nem eszerint terveztek és cselekedtek. Az 1922. február 22-én tartott egyházkerületi közgyűlésen ugyanis Sulyok és Domahidy letették az esküt, hivatalukba

23 Ionescu, Petre (1867–1938. február 17.) ortodox teológus, később doktorátust szerez, majd főigazgató a Vallásügyi Minisztériumban, tanácsos a Belgrádi Román Külképviseleten. 1921 után a Kolozsvári Református Teológián román nyelvet és irodalmat tanított.

24 ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. november 20.), 309–315. *„Jó román szokás szerint, mint minisztériumi tisztviselő, ő is biztosított, magának egy kis mellékkeresetet nyújtó vidéki (erdélyi) foglalkozást. Így lett a kolozsvári református theologia óraadó professzora. Az óráira mindig Bukarestből érkezett, amikor érkezett, de a legtöbbször nem érkezett meg. Ezért és főképpen, mert azoknak is aláírta a leckekönyvét, akiket a ritkán tartott óráin sem láthatott soha: a theologia ifjúsága nagyon szerette. Nagyon elnéző volt velünk szemben, ingyen tankönyvet adott minden diákjának s állandóan a szeretetről és megértésről prédikált. Tanítani nem tanított semmit, hacsak kedvenc és bizony helytelen magaviseletünk miatt igen indokolt szavajárása nem ragadt meg bennünk: Liniste Domnilori pentru Dumnezeu! (Csendet urak! Az Istenért!) Úgy a teológiának, mint nagyon sok hallgatónak ügyes-bajos dolgát készségesen és szívesen intézte el Bukarestben. Mikor megtudta, hogy bánsági születésű vagyok és éppen Szabolcska Mihály tanítványa, nagy szeretettel emlékezett meg Szabolcskáról, akinek ő úgymond Debrecenben fikája volt. Ekkor tudtam meg, hogy mielőtt Csernovitzban theologiai doktorátust szerzett, a magyar állam ösztöndíján a debreceni kollégiumban tanult. Hogy ez a különben igen szeretetreméltó úr miért éppen velünk szemben volt oly meg nem értő és kíméletlen? A jó Isten a megmondhatója. Később, a Goga kormány bukása után, amikor a határ menti magyarságnak az államra való veszélyét kezdték hangsúlyozni s a hírhedt kulturzóna-szellem kerekedett felül a román minisztériumokban, kétségkívül csökkent Jonescu úr befolyása, s ha nem ő, hát lett volna más, aki megakadályozza a határ menti magyarság e bástyájának felépítését. De kezdetben ő gáncsolta el szervezkedésünk állami elismertetését. Egy ízben, beszélgetés közben ezt a kijelentést tette előttem: – Ha azok a nyakas bihari kálvinisták reám hallgattak volna, már 1922-ben meg lett volna a kerületük és állami szubvencióban részesült volna a püspökségük. De hát nekik az a még nyakasabb vén kuruc kellett! – Kedvenc rögeszméje volt még akkor, hogy hálából debreceni szép emlékeiért Szabolcska Mihályból püspököt csinál.”*

iktatták a kerületi elöljárókat, és dr. Thúry Kálmán²⁵ nagyvárad-i ügyvéd irányítása mellett megszerkesztették azt a 10 oldalas *memorandumot*, amelyet a közgyűlés a minisztérium elé terjesztett. Ebben részletesen feltárták a

„kerület megalakulásának történeti és jogi alapjait, s az előző minisztérium álláspontjának helytelenségét, kérve most már nemcsak a szervezkedés tudomásulvételét, hanem az egyházkerületnek a Törvényhozás házában való képviselőletének kérdésénél a paritás elvének lehető érvényesítését is (vagyis, ne csak a püspök, hanem a főgondnok is jog szerinti tagja legyen a szenátusnak)”.²⁶

2. Második felvonás – Iszabirkózás

Bukarestben kormányváltás történt, és részben ez mozdította el az ügyet. Már nem Octavian Goga szempontjainak kellett megfelelni, és végre Nagy Károly, akit Bukarest közvetítői szerepre kért fel, ő is kiszállhatott, az ekkorra már kényelmetlenné és terheissé vált feladatból. Igaz, hogy Goga ekkor már nem volt miniszter, de Ionescu továbbra is a helyén maradt és az ebet továbbra is ő kötötte a karóhoz. Nagy Károlynak tudomása volt a bukaresti háttérhangokról, és azt tanácsolta Soltész Eleméren keresztül a váradiaknak, hogy menjenek Bukarestbe és próbáljanak megegyezni, mert nagyon nehéz helyzetbe kerülhetnek. A kulcskérdés az volt, hogy fogadják-e el Bukarest álláspontját és ezáltal nem veszítik el az államsegélyeket, vagy pedig feladják egyházi autonómiájukat, és úgy tancolnak, ahogy majd Bukarest fújja a nótát. A helyes álláspontot az a Debreczeni István fogalmazta meg, aki fokozatosan vált az új kerületi történések szürke eminenciásává.

„Ha nem sikerülne minderről (t. i. kerületünk megalakulásának törvényességéről) meggyőzni az állam képviselőit... tegyük meg minden lehetőt... De ne keressünk erre a lépésre jogi formulákat. Állapítsuk meg, hogy a kényszerűség vitt rá, mert léteérdeklünk forog kockán. Szükségünk van minden anyagi erőforrásra, az államra is! Ma nem engedhetjük meg a pápens küzdelem megismétlődését, mert ma reánk nézve egészen más a helyzet, mint akkor.”²⁷

Az erdélyi és a királyhágómelléki képviselők 1922. május 5-én közös állaspontra helyezkedve megegyeztek. Ezen a kormány képviselője is részt vett, Banu²⁸ miniszter személyében. Ám hiába egyeztek meg, mert a történések háttérirányítójának, Petre Ionescunak sikerült botot csempészni a kerék küllője közé. A május 10-én

25 Thúry Kálmán, dr. (Nagyvárad, 1871. július 1.–Nagyvárad, 1949. október 5.) ügyvéd, jogász, főügyész, Nagyvárad-Olaszi Református Egyházközség presbitere és főgondnoka, 1931-től pedig a KRE második főgondnoka. Összesen 56 évig állt az Anyaszentegyház szolgálatában. A Nagyvárad-i Ügyvédi Kamara prodékánja volt, nyugalmazott ítélőtáblai elnök. Jelentős szerepet játszott a politikai életben is. Az 1922. december 28-án megalakult Országos Magyar Párt egyik alelnöke lett. A Konzervatív Szárny tagjai között tartották számon. Közvetlen kapcsolatot ápolt a Nagyvárad-i Szabadkőműves Páhollyal.

26 ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. december 1.), 325–332.

27 DEBRECZENI: Egyházkerületünk helyzete, 3–4.

28 Banu, Constantin (Bukarest, 1873. március 20.–Roman, 1940. szeptember 20.) az Ion I. C. Brătianu vezette liberális kormányban 1922. január 19. és 1923. október 29. között vallás- és művelődésügyi miniszter.

kelt, 23.741. sz. levelében semmisnek tekintette a korábbi kerületi szervezkedést és megalakulást, sőt a Sulyoknak adott bukaresti meghatalmazást is visszavonta, és mindenki döbbenetére Szabolcska Mihályt kinevezte az egyházért felelős „kormánybiztosnak”. Szabolcskának becsületére legyen mondva, tiltakozott ez ellen, és nem fogadta el a bukaresti diktátumot, hanem a kerületre bízta azt, hogy mi-tévők legyenek a kialakult helyzetben.

„Mily szegyeteljes bonyodalmak származtak volna abból, ha a román kormány kegye törpe lelket ért volna, vagy ha Szabolcskában több lett volna a hiúság, mint a puritánság, több az egyéni becsűgy, mint a kálvinista becsület. Hiszen az államse-gély, mely sok lelkipásztornak kizárólagos jövedelme volt nyomorgó népe között, tőle függhetett volna. S hányan lettek volna, akik a mindennapi kenyeret többre becsülték, volna az autonómiánál!”²⁹

A kerület elismertetéséért folytatott hosszas béka-egér harc (Orth I.) vége az lett, hogy Sulyok Istvánnak és Domahidy Elemérnek le kellett mondania. Erre Nagyváradon került sor, mert a Petre Ionescu által Kolozsvárra összehívott értekezleten Sulyok nem volt hajlandó úgy „táncolni”, ahogy ott és akkor akarta azt a bukaresti képviselő.

„A gyűlés maga a lehető legrosszabb hangulatban folyt le, s azon Ionescu úr szelleme triumfált, amint az a felvett jegyzőkönyvből kitűnik. A szobába belépő püspököt Ionescu ezekkel a szavakkal üdvözölte: »Oh, de rosszul néz ki, nincs talán valami baja, vagy tán beteg ?« »Nem, kérem, – válaszolt hűvösen a magyar püspök – nem vagyok beteg, legfeljebb az idő látszik meg rajtam, csakúgy, mint a Generális Direktor úron!« – Több barátságos beszéd nem is volt ezek után, s maga a gyűlés is a lehető legrosszabb hangulatban folyt le, s azon végig Ionescu beszélt, s az esperesek hallgattak és mindenbe beleegyeztek. Ionescu triumfált, s szinte toll-ba mondta a szegyeteljes jegyzőkönyvet, melynek értelmében a »királyi kultusz kormány és a Tiszántúlról lekapcsolt részek képviseletében jelenlevő megbízottak között létrejött egyezség 2-ik mondatának szabatos meghatározását a következők-ben adják: Alantírottak az E. T. értelmében az I. tc. 184. §-a alapján megállapítják, hogy a jelen esetben, azaz püspök nem léteben, a püspök közigazgatási teendőit a presbitériumok által kijelölt lelkészi főjegyző végzi, elnöki teendőit pedig a hi-vatalára nézve legidősebb esperes, aki ez idő szerint Széli György avas-újvárosi lelkész.« stb.

Ezzel szemben »a kormánybiztos úr most már biztosra ígérte a kerületi szervezke-dés állami hozzájárulással való végleges és gyors megejtését, s örömet ismét ez a »nyakas negyvennyolcas« rontotta el, akitől kárörvendve kérdezte meg a gyűlés vé-gén: »Őn tehát most lemond ?« – »Nem, kérem – felelte a kérdezett – én itt és most nem mondtam le. Megbízatásomat csak ott és azoknak adhatom vissza, ahol, és akik azt reám ruházták. Ajánlom magamat...«³⁰

29 ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. december 1.), 326–332.

30 Uo.

Az 1923. április 11-én, Nagyváradon tartott közgyűlés tagjai halálos csendben vették tudomásul Sulyok István püspök és Domahidy Elemér főgondnok lemondását. Az egyházkerület ügyeinek intézését Széll György esperesre és dr. Babos János érmelléki egyházmegyei gondnokra bízta. Bukarest részéről hivatalosan a varázsszó a vallásügyi törvény elkészülte volt.

3. Harmadik felvonás – Nem hátrálnak tovább!

A következő bő kétesztendő időszakban hiábavalónak tűnt minden újabb kísérlet, Bukarest hajthatatlan maradt. Csernák Béláék³¹ belementek a Bukarest–Nagyvárad, közel kétesztendő áldatlan „játékába”. Eközben hol Széll György, hol Szabolcska Mihály, hol pedig Csernák Béla (aki időközben Soltész Elemér helyett lett a főjegyző) vitte az egyházkerület ügyét (erre az időszakra nem térünk ki, mert az önálló tanulmányt kívánna meg). A megrekedt helyzetben csak az 1925. esztendő hozott változást, amikor a nagybányai egyházmegye világi képviselője, Ajtay Nagy Gábor meglegelve a megalázó kiszolgáltatottságot azt javasolta, hogy nem szabad továbbra is Bukarest ugráltatásának felülni, hanem egyértelműen kell cselekedni:

„Nem! – ugrik fel Ajtay Nagy Gábor, – nem! Már éppen eleget vezettek az orrunknál fogva Ígéretekkel. Tovább nem játszunk nyakatekert törvénytárgyalások alapján szervezősdi-t. Mi már megszerveztük a kerületünket. Csak püspökünk nincs. Közbeiktatások: mert lemondatták! Úgy van! Lesz, ami lesz: tessék elrendelni a püspökválasztást!”³²

Királyhágómelléken végül annyira meglegelték a hosszú, áldatlan és megoldatlan helyzetet, hogy Bukarest minden ellenkezése és tiltakozása ellenére, az 1925. június 14-én megtartott közgyűlésen elrendelték az új egyházkerületi választást. A szeptember 18-án felbontott szavazatokból az derült ki, ismét Sulyok Istvánt választották meg püspöknek, Domahidy Elemért pedig főgondnoknak. Fontos hangsúlyozni, hogy két jelölt volt ekkor: Sulyok István és Szabolcska Mihály, ám Szabolcska július 2-án a következő táviratot küldte Debreczeni Istvánnak: *„Kérem lapunkban publikálni, hogy bármennyire fájlalom is, további huzavonáért, közállapotainkért, belső békeállásunkért a jelöltségtől visszalépek. Szabolcska.”* A távirat ellenére ugyan még egy rövid ideig tovább folyt a huzavona, amely talán inkább Bukarestnek szólt. A bukaresti kormány ugyan még ebben a hónapban (szeptember 28-án) átiratot küld Váradra, hogy álljanak el mindenféle püspökválasztástól, de a váradiak mindeközben már hajthatatlanul végigvitték tervüket. A szavazatokat ugyanis még szeptember 18-án felbontották Szatmáron, amelyből az derült ki, hogy a 199 érvényes szavazatból 134 Sulyokra, 63 Szabolcskára szavaztak,

31 Csernák Béla (Szőlősgyula, 1875–Nagyvárad, 1967. február 16.) lelképásztor volt Furtán, Berettyóújfaluban, Nagyvárad-Olasziban, a Bihari Egyházmegye esperese, a KRE megválasztott főjegyzője, majd megbízott püspöke. Több egyháztörténeti munka szerzője, a Nagyvárad Református Híradó főszerkesztője volt.

32 ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. november 20.), 309–315.

mellettük még Széll György és Bede László kapott egy-egy 1-1 szavazatot. Persze az egyházkerület szervezésre vonatkozó engedély még mindig nem érkezett meg Bukarestből.

Hosszú, kitartó és küzdelmes évek után végre az 1926. esztendő hozott korszakos jelentőségű változást. Előbb március 26-án érkezett meg a levél a Kultuszminisztériumból, amely tudomásul vette és elismerte a püspökválasztást, a püspök nélkül maradt területeken, majd Sulyok István május 16-án tett esküt a kormány képviselője előtt a Nagyvárad-Újvárosi templomban. Igaz, ez még a király előtt letett hűségeskü volt, de legalább már ez is megtörténhetett, s végre volt legitim egyházi főhatósága Királyhágomelléknek.

A következő hónap, június 23. napján sor kerülhetett végre arra az egyházkerületi közgyűlésre, ahol ünnepélyesen beiktatták hivatalába Sulyok István püspököt és Domahidy Elemér főgondnokot (aki közben a Román Szenátus, Szilágy megyét képviselő rendes megválasztott tagja lett). Ahhoz azonban, hogy idáig eljussanak, arra a határozott és egyértelmű lépésre volt szükség, ahol saját kezükbe merték venni a sorsukat, amelyet talán többször is alkalmazni lehetett vagy kellett volna Bukaresttel szemben. Orth Imre sorai is ezt támasztják alá:

„Kisebbségi lelkipásztorkodásom alatt nem egyszer tapasztaltam, hogy Romániában nemcsak pénzzel lehet sok mindent elintézni, hanem hanggal is. Ha teszem fel a csendőr (saját szavai szerint: »az első ember a faluban«) ráordított az emberre, ami megszokott papi élmény volt, s a szegény lelkésznek nem szállott inába a bátorsága, hanem dupla hangerősséggel adta vissza a szót, a legtöbb esetben meglepetve tapasztalhatta, hogy a zord poroszló miként juhászcodik meg előtte. Kár, hogy ezzel a módszerrel olyan, ritkán és olyan kevesen mertek élni, s a hang korbácsa helyett inkább az állandó koncok áldozatával tartották távol maguktól a haragos kutyákat. Van is abban valami pszichológiai igazság, hogy aki öblös hangon meri hirdetni a maga igazságát, annak inkább el hisszük azt, mint annak, aki félénken, dadogva adja elő. Mindezzel nem azt akarom mondani, hogy a román minisztérium megijedt volna az egyházkerület által tilalma dacára megtartott püspökválasztásban megnyilatkozó igazság erejétől, de bizonyos vagyok benne, hogyha Ajtay Nagy Gábor hamarabb mert volna az asztalra ütni, a kerületünk elismertetése sem késett volna oly soká. Aminthogy sok kisebbségi közös sérelem és egyéni bántás és tragédia maradt volna el, ha a magyarság mert volna hangsúlyosabban kiabálni.

Távol áll tőlem, hogy e sorokkal 22 esztendőes kisebbségi sorsunk magyar vezéreinek személyét, vagy érdemét kisebbitsem, hiszen ha nem kiabáltak elég hangosan, az csak azért volt, mert nem érezhették maguk között a magyarság osztatlan egységét, vagy, mert sajnos, sokan közülük még dadogni sem tudott románul, sem hogy a parlamentben kiabálhatott volna. (Mint például Vajda-Voevodék annak idején, Budapesten.)

De ha túlzott vehemenciával nem is, mindenesetre következetesen képviselték a magyarság politikai képviselői kerületünk ügyét, amelynek elismertetése 1924 óta a magyarság egyetemes ügye lett, s a kormánnyal folytatott tárgyalásokon, mint kívánság, vagy követelmény mindig szerepelt, míg a képviselő választások lezajlottak. Végre is egy politikailag igen változatos pályát befutó, de szívében mindig

Ízig vérig magyar, Marosvásárhely nagy építője: dr. Bernády György,³³ akkor már kamarai képviselő kaparta ki a gesztenyét.”³⁴

Felhasznált irodalom

- CSERNÁK B.: *Adatok a Királyhágómelléki (Nagyvárad) Református Egyházkerület történetéhez* (D. Dr. Harsányi András Alapítvány Kiadványai 11), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2007.
- CSOMÁR Z.: *A Csehszlovák államkeretbe kényszerített magyar református keresztyén egyház húszéves története (1918–1938)*, Ungvár, Magyar Királyi Állami Nyomda Kirendeltsége, 1940.
- DEBRECZENI I.: Egyházkerületünk helyzete, in *Egyházi és Iskolai Szemle* 1922/10–11, 3–4.
- MOLNÁR J.: *A Királyhágómelléki Református Egyházkerület története 1920–1942*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1999.
- MOLNÁR J.: *A Nagyvárad (Királyhágómelléki) Református Egyházkerület története 1944–1989*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2001.
- ORTH I.: Emlékezzünk! Adatok a Királyhágómelléki Egyházkerület történetéhez, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. október 10.), 261–263.
- ORTH I.: Emlékezzünk! Adatok a Királyhágómelléki Egyházkerület történetéhez, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. október 20.), 273–276.
- ORTH I.: Emlékezzünk! Adatok a Királyhágómelléki Egyházkerület történetéhez, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. november 20.), 309–315.
- ORTH I.: Emlékezzünk! Adatok a Királyhágómelléki Egyházkerület történetéhez, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. december 1.), 325–335.
- ORTH I.: Emlékezzünk! Adatok a Királyhágómelléki Egyházkerület történetéhez, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. december 10.), 340–346.
- PÁLFI J.: *Debreceni István, aki megtanulta a mellényt többször ki- és begombolni* (D. Dr. Harsányi András Alapítvány Kiadványai 15), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2011.
- PÁLFI J.: *Orth Imre, a lelkiismeret-vallás híve. Tudós lelkipásztor sors a 20. századi Királyhágómelléken* (Hatvani István Teológiai Kutató Intézet), Debrecen–Nagyvárad, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2014.
- PÁLFI J.: Egy 20. századi reformátori kihívás, avagy egy egyházkerület-szervezés megpróbáltatásai, in Kulcsár Á. (szerk.): *Reformáció 500*, Nagyvárad–Komárom,

³³ Bernády György, dr. (Bethlen, 1864. április 10.–Marosvásárhely, 1938. október 22.) gyógyszerész, jogász, szabad-
elvű politikus, köztársasági képviselő 1896–1900 között a budapesti parlamentben. A Marosvásárhelyi
Vártemplom főgondnoka 1904-től. A református egyház elkötelezett híve, támogatója, segítője, mind helyi,
mind országos viszonylatban. A Református Kollégium főgondnoka. Sulyok István és dr. Thury Kálmán is hálás
kegyelettel emlékeztek meg róla, és egyházkerületünk elismertetésében játszott szerepéért hálás köszönetet
mondtak. Marosvásárhely polgármestere 1900–1912 között. Ezt követően öt évig a város főispánja, székelyföldi
iparfejlesztési miniszteri biztos, az Országos Magyar Párt vezetőségi tagja. Nézetei miatt ebből 1927 után kilé-
pett. Képviselő a román parlamentben, 1917-ben udvari tanácsos Bukarestben, 1922-ben a Román Koronarend
parancsnoki jelvényét kapta.

³⁴ ORTH: Emlékezzünk!, in *Reformátusok Lapja* 15 (1941. december 10.), 340–346.

Partiumi Keresztény Egyetem–Partium Kiadó – Selye János Egyetem Calvin J. Teológiai Akadémia, 2018, 95–113.

- Somogyi A.: A memorandumos évek. Az 1920–21. év eseményei a helyettes püspöki hivatal (Nt. Patay Károly, alsószecsei esperes-lelkész, helyettes püspök) levelezése alapján, in Lévai (szerk.): *Egyház és történelem. Tanulmányok az egyház életéről és történelméről*, Szentendre, Tillinger Péter Műhelye, 2013.
- Tóth Zs.: A Kárpátaljai Református Egyházkerület megalakulása, egyházmegyéinek küzdelmei a Csehszlovák Köztársaság kötelékében (1920–1928), in *Acta Academiae Beregsasiensis. A II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola tudományos évkönyve*, 10 (2011/1), 135–143.
- A (cseh)szlovákiai magyarok lexikona Csehszlovákia megalakulásától napjainkig. <http://adatbank.sk/lexikon/szlovakiai-reformatus-keresztyen-egyhaz/>, letöltés dátuma: 2018. 10. 05.

KUSTÁR ZOLTÁN

A Debreceni Református Kollégium legújabb alapítványa: Bemutakozik a Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány

ABSTRACT

The Both Antal Theological and Cultural Foundation is the newest foundation the Debrecen Reformed College which began its work in 2016, and its purpose is to commemorate and cultivate the memory and work of Antal Both and also to support interdenominational research and the ecumenical advancement between Roman Catholics and Protestants. The paper by Dr. Zoltán Kustár gives a short presentation how the Foundation came to be and describes in detail what it sets out to do. The paper by Dr. István Szabadi summarises the life and literary work of Antal Both (1875–1963). Antal Both, a Roman Catholic with a degree in theology, served as teacher of Greek and Latin in the secondary school of Balassagyarmat between 1906 and 1936. Also, he was a prominent organiser of education in the town. In his manuscripts dealing with religion and philosophy, Both seeks answers for vital questions of interwar and post-1945 Hungary, building on Christian traditions but thinking freely. His ideas are characterised by mysticism, theosophy, Christian apocalypses, prophetic identity, anti-liberalism, Christian-social sensitivity, as well as by a need for interdenominational appeasement and urging for mutual world mission.

A Debreceni Református Kollégium égisze alatt 2017-ben kezdte meg munkáját a Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány. A névadó nem kötődik a kollégiumhoz, és még csak nem is református: Balassagyarmat katolikus vallású gimnáziumi tanára a két világháború közötti időszak egyik helyi értelmiségye volt, aki a katolikus teológia felől indulva, de a saját útját járó, szabad gondolkodóként kereste a válaszokat kora nagy nemzeti kérdéseire. Leánya, az USA-ban élő Bodnár Marianne létrehozott egy alapítványt édesapja emlékének ápolására. Az ő halála után az alapítvány kezelőjeként kijelölt házaspár, Anne A. Bengtson és férje Kurt L. Bengtson úgy ítélte meg, hogy Bodnár Marianne szándékait leginkább a Debreceni Református Kollégium és a tagozataként működő Debreceni Református Hittudományi Egyetem képes megvalósítani, s ezért egy új, magyarországi alapítvány létrehozását kezdeményezték a Tiszántúli Református Egyházkerületnél.¹

A fenntartó, illetve a kollégium igazgatótanácsa úgy ítélte meg, hogy az örökös szándéka, valamint a kollégium szellemisége és célkitűzései összeegyeztethetők egymással, s az igen komoly alapítványi tőke jelentős segítséget nyújthat a kollégiumnak az ökumenikus kapcsolatok ápolásához, megerősítéséhez, illetve az ezt szolgáló egyetemi projektek támogatásához, s ezért az alapítvány befogadása mellett döntött.

Az alapítvány elsődleges célja Both Antal emlékének és szellemi hagyatékának ápolása, mindezeneken túl pedig olyan teológiai, valamint egyéb tudományos és

¹ Lásd az alapítvány alapító okiratának preambuláját.

kulturális tevékenységek támogatása, amelyek az ökumenikus, mindenekelőtt a római katolikus–református közeledést, egymás jobb és mélyebb megismerését szolgálják, illetve a közös szolgálat és biztonyságtétel lehetőségét teremtik meg. A felállt kuratórium ennek megfelelően írt ki pályázatokat – elsőként a 2018. évre – ökumenikus vonatkozású kutatási projektek, iskolai programok, könyvkiadások támogatására, illetve tervezi egy ökumenikus díj létesítését, valamint évente ökumenikus konferenciák megszervezését, felekezettudományi kiadványok és kutatások rendszeres támogatását. Az alapítvány saját honlapot működtet (www.bothantal.hu), melyen Both Antal munkásságának számos dokumentuma, illetve az alapítvány tevékenységéről szóló híradások, pályázati kiírások és egyéb információk olvashatók.

DR. SZABADI ISTVÁN

Both Antal (1875–1963) élete és munkássága

Both Antal az Ung vármegyében őshonos, rendkívül szerteágazó Botfalvi Both család sarja. Ő maga is az ungi Nagybereznán született, Both Ferdinánd fiaként, római katolikusnak, 1875. szeptember 2-án.

Mivel Both Antal is igencsak számon tartotta származását, sőt „Krónika. A Both-nemzetség családrendi értesítője” címmel genealógiai füzet sorozatot szerkesztett és adott ki,¹ illik pár szót ejteni a nemzetség történetéről. Nemesi levelüket



Both Antal szülei, Both Ferdinánd és Berczik Leopoldina¹

Hunyadi Mátyás adta ki Budán, 1460. február 18-án Bodfalvi Bod Jakab fiainak, a már nemesi rangú Sylvesternek, Jánosnak és Gallusnak, nemességük megerősítéséül.² Állítólag a Csorna nemzetségből vált ki a család, mely a 14. században a bajnai és a bothfalvi ágra szakad. Utóbbi ág tarnóci Bothnak nevezi magát, birtokaik mindkét (ma is szomszédos és még mindig magyar többségű) faluban megtalálhatóak, Ungvártól nyolc kilométerre délre. Mindemellett Both Antal az említett „családrendi értesítőben azt is többször kifejtette, hogy maga a nemzetség indiai szittya eredetű, a honfoglalókkal érkezett a Kárpát-medencébe, a Both név pedig „etimologice, vagyis a nyelvészet szabályai szerint hindu ashwatta és bodhi szavakkal függ össze, fogalmi értéke, jelentése szent, ihletett, megvilágosodott, gyakorlatban egy egész néptörzs jelzésére szolgált, melynek egyik ága északra vándorol, más része a Duna-Tisza országában telepedett le.”³

¹ Töredékesen megtalálható A *Balassagyarmati Madách Imre Könyvtár Helytörténeti Gyűjteményében*, a Both-hagyatékban.

² MELIÓRISZ: A Bothfalvi Both család címere, 38–41.

³ Krónika. A Both-nemzetség családrendi értesítője, 4. füzet. Elméletét, mely szerint nevük Buddha nevével függ össze, és birtokában vannak a jó és a gonosz tudásának, nagyon komolyan vette, küldetésstudata éppen egy ilyen látomáshoz köthető, mely szerint megjelent neki a Boldogasszony, és ő azt a feladatot kapta tőle, hogy családját vezetésével a turáni testvérek megtérítése révén a magyarság elhozza a világkéket és a krisztusi tanítások győzelmét. Erről nyomtatásban is kiadott egy kis munkát, amelyet többek között diákjai között terjesztett, ennek címe: „Félhold Szimbolikus tanköltemény. Írta Ashwatta-fia”, mármint ő maga, Both Antal.

Both Antal szülőhelye rangja szerint mezőváros, és valóban, Nagyberezna városias településsé vált a 19. század végére. Ungvártól 35 km-re északkeletre, az Ung folyó partján található, valaha az ungvári uradalom része, fiskális, kamarai birtok, földje sovány, de hatalmas erdők vették körül. A 18. századi betelepítések következtében lakossága kevert lesz, görög- és római katolikusok adják, valamint a 19. század végén nagy számban izraeliták (mintegy harminc százalék).⁴ 1910-ben 2822 lakosából 1120 ruszinak, 930 németnek, 426 magyarnak és 300 szlováknak vallotta magát. Római katolikus németek csak 1786-ban települnek meg,⁵ a plébánia 1788-ban létesül, kegyura még a 19. század végén is a Pénzügyminisztérium volt, lévén a település kamarai-kincstári birtok. Manapság Botfalva és Ungtarnóc vonala adja meg a magyarlakta terület nyelvhatárát, Nagyberezna ezen már messze túlesik. A 19–20. század fordulóján a nagybereznai magyarok java része, lévén a település járási székhely: hivatalnok, vasutas (a kisváros jelentős vasúti központ), és a magyarság jelenléte szempontjából fontos szerepe volt az egy egész szakasznak, mintegy hatvan főnek helyet adó helyi csendőrsnek is.⁶ Both Antal említett apja, Ferdinánd volt az, aki 1868-ban patikát nyitott Nagybereznán,⁷ melynek a „Szűz Mária Isten anyja” nevet adta.⁸ A település főterén két épületet emelt, egyik a patikáé lett, a másikat a csendőrség bérelte ki. Ferdinánd halála után fia István ennek korai halála után a kiskorú ifj. Istváné lett a patika és a laktanya.



Both István bereznai
gyógyszerész és öccse, Both Antal
görög–latin tanár, Ungvár

A kiskorú ifj. István gyámja nagybátyja, a mi Both Antalunk lett,⁹ ezért végeztette el ő az iratok tanúsága szerint a csendőrlaktanya felújítását 1913-ban.¹⁰

Both Antal elemi iskoláit, úgy tűnik, szülőföldjén végzi. Nagy fordulatot jelenthetett életében, hogy szülei Nagykárolyba, a magyar szatmári nagyvárosba adják gimnáziumba (a sváb, ruszin, román és szlovák lakosság a 19. század folyamán nyelvében elmagyarosodott).¹¹ Tízéves volt ekkor, 1885-öt írunk, a nagykárolyi piarista főgimnázium pedig új intézmény, 1887-ben avatták fel. Gróf Károlyi Sándor hozta létre elődjét 1725-ben, kötelezve magát az iskola fenntartására és a reformá-

4 DUPKA-ZUBÁNIC: A zsidóság múltja és jelene Kárpátalján.

5 „Urbaria et conscriptiones” (Urbáriumok és összeírások), a Magyar Országos Levéltárban, <http://adatbazisok.online.hu/sk/adatbazis/urbaria-et-conscriptiones/adatlap/11829> (letöltés: 2018. II. 06.).

6 A Magyar királyi csendőrség zsebkönyve 1916.

7 Krónika. A Both-nemzetség családrendi értesítője, 7.

8 Gyógyszertár.

9 *Magyar Nemzeti Levéltár Nógrád Megyei Levéltára* (a továbbiakban: MNL NML) XIV.7. Both Antal főgimnáziumi tanár (Balassagyarmat) irathagyatéka 8. szám 1913 Both Antal kirendelt gyám meghatalmazása.

10 MNL NML XIV.7. 9. sz. 1913 Nagybereznai csendőrlaktanya javításánál végzett munkálatok könyve 10. szám 1913 Nagybereznai csendőrlaktanyán végzendő munkálatok leírása Both Antal aláírással.

11 1910-ben 16 078 lakosából 15 772 volt magyar és 216 román anyanyelvű, 5932 római katolikus, 3893 görögkatolikus, 3500 református, 2491 zsidó és 230 evangélikus vallású.

tusoktól visszavett templom felújítására. A gimnázium 1848 után kényszerűen lett, 1869-ben visszakapta hat osztályát, de a hetedik és a nyolcadik osztály indítását, így az érettségiztetést csak az 1890-ben kelt miniszteri rendelet engedélyezi. Ezért is kerülhetett el már korábban Nagykarolyból Szatmárnémetibe, a királyi római katolikus főgimnáziumba Both Antal, érettségít már itt szerez 1893-ban. A szatmári királyi katolikus főgimnázium még Pázmány Péter hozta létre, a jezsuitáké volt, majd 1785–1807 között szünetelt a működése, 1807-ben újra indult hat osztállyal és két évfolyamos líceummal. 1816-ban épült fel a Kazinczy utcában új épülete, ide járt Both Antal is, az 1852 óta nyolcosztályos főgimnáziumba.

Az érettségi után papnak készült, maradt Szatmárnémetiben, s négy évig teológiát tanult a szatmári püspökség hittudományi főiskoláján, pontosabban papnevelő intézetében. Ez is 1804-es alapítású, éppúgy, mint maga a püspökség és a káptalan. A papnevelde először az egykori jezsuita rendház épületében működött, 1859-ben költözik az 1804–1840 között több ütemben épült püspöki palota egyik szárnyába. Nem sokkal Both Antal tanulmányainak megkezdése előtt olyan általános pedagógiai tárgyakat vezetett be Schlauch Lőrinc püspök, mint a nevelés- és tanítástan, az egészség- és életmentés. Az intézet rektora egyben a székesegyház egyik kanonokja, a teológia tanárai egyházmegyei papok, teológiai doktorok. A hallgatók száma 25–30 körül mozgott az 1890-es években¹².

Tanárai közül ki kell emelnem a nála csak négy évvel idősebb Wolkenberg Alajost (1871–1935), a nagy hatású ígéhirdetőt, karizmatikus, tudós papot, későbbi budapesti egyetemi tanárt. Ő is a szatmárnémeti katolikus főgimnáziumban érettségizett, a teológiát Bécsben a Pázmáneumban végezte, majd 1893-ban visszakérült a szatmárnémeti papneveldebe, ahol előbb tanulmányi felügyelő, majd püspöki líceumi tanár, 1896-ban a bécsi egyetemen hittudományból doktorál, teológiai tanár 1912-ig Szatmárnémetiben, ezután kerül a Pázmány Péter Tudományegyetemre. Írásai tükrözik érdeklődési körét, mely szinte teljesen egybeesik Both Antal kéziratban reánk maradt munkáinak tematikájával. Ilyenek a spiritizmus, okkultizmus, teozófia, melyeknek Wolkenberg inkább bírálója, Both Antal inkább követője. Kettejük stílusa igen hasonló, régies, a 19. század terjengős romantikáját idézi, tele misztikával. Mindkettejüknél központi elem a katolikus világmisszió, a világbéke kérdése, s ahogy majd később rámutatok, Both Antalnál egészen egyedi és extrém formákat ölt.

Nem tudom pontosan, miért döntött úgy Both Antal, hogy nem a papi hivatást választja (házassági terveiről ekkor még aligha lehet szó),¹³ mindenesetre 1897-ben latin–görög tanári szakra iratkozik be a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemre. Nem zárom ki, hogy Wolkenberg tanácsolja neki ezt a pályát, a humanista tudományok tanárként való terjesztését, hiszen Wolkenberg a későbbi Parthenon társaságban, a Klasszikus Műveltség Barátainak Egyesületében központi szerepet játszott, egy ideig elnöke is volt annak. Azt sem zárom ki, hogy Both Antalnak minden bizonnyal már ekkor meglévő elvont, misztikus, teozófikus, a katolikus

¹² Szatmári szeminárium és teológia.

¹³ Egyik tanítványa szerint „az első világháború viharában, saját bevallása szerint, némileg eltékozolta eredeti hivatástudatát”, Kamarás József visszaemlékezése in a *Balassagyarmati Madách Imre Városi Könyvtár Helytörténeti Gyűjtemény* Esze Tamás-gyűjteménye: Both Antalra vonatkozó gyűjtés.

dogmarendszerétől messze elrugaszkodó elméletei miatt kellett az egyházi pályáról távoznia. Maradjunk annál, amit Zonda Tamás ír róla: „[teológiai] tanulmányai befejeztével azonban gondos lelkiismeretvizsgálat után másképp döntött hivatásáról, s a tanári pályára lépett”.¹⁴

A Pázmányon 1903 áprilisában fejezte be tanulmányait mint okleveles latin–görög szakos filológus és tanár. Még ebben az évben mint helyettes gimnáziumi tanár, Balassagyarmatra kerül,¹⁵ itt 1906-ban megerősítik rendes tanári állásában,¹⁶ ekkortól fogva egész élete és munkássága Balassagyarmathoz köti.

A Balassi Bálint Gimnázium elődje egy hatosztályos polgári fiúiskola (1875) és egy négyosztályos polgári leányiskola (1879) volt, maga a Magyar Királyi és Állami Főgimnázium 1900 szeptemberében, nem sokkal Both Antal érkezése előtt indult, Balassi Bálint nevét 1922-ben vette fel. Általában 300 körüli volt a diákok száma a nyolc osztályban, a tanulók mintegy fele volt balassagyarmati, a római katolikusok és az izraeliták tették ki a diákság nyolcvan százalékát, fele-fele arányban, anyanyelvüket tekintve mind magyarok.¹⁷

Az iskola meghatározó igazgatója az indulás éveiben Jaskovics Ferenc volt, aki megszervezte a szegény diákok étkeztetését („Diákasztal”), létrehozta a zenekört és a Madách-önképzőkört, amelyek jelentős szerepet játszottak a város kulturális életében is.¹⁸ Az ő kezdeményezése volt a munkásgimnázium létrehozása is 1909-ben, amelyet Both Antal vezetett. Magyarországon ekkor körülbelül 60 munkásgimnázium működött, szervezői a városi értelmiséghez tartoztak, főleg az iparos inasiskolát végzett és katonai szolgálat előtt álló fiatal segédek középiskolai irányú rendszeres tanításával foglalkozott. Tanrendjében ott volt a magyar nyelvtan (nyugtatóvány, kötelezővény, üzleti és magánlevelek stb. szerkesztése és fogalmazása). Földrajz (Magyarország földrajza, közlekedésügye és közgazdasága), történelem (Magyarország története), számtan (alpműveletek, mértékrendszerek, tizedes törtek, közönséges törtek, százalékszámítás), természetrajz és egészségtan (pl. bőrápolás, táplálkozás, vérkeringés, idegrendszer, az alkohol élettani hatásai, elsősegélynyújtás), mértan és mértani rajz.¹⁹

Both Antal az első világháborút végigharcolta, forrásaink arról nem szólnak, hogy merre szolgált, azt lehet tudni, hogy a balassagyarmatiak a beszercebéányai 16. honvédezdre II. zászlóaljához lettek besorozva, így visszakereshető a katonai pályája.²⁰ 1918 decemberében mint népfölkelő hadnagy szerelt le, szolgálatáért viszonylag ritka és értékes Signum Laudis kitüntetést kapott. A balassagyarmati felkelésben (avagy csehkiverésben), illetve annak előkészítésében tevékenyen részt vett,²¹ a történeteknek hatalmas irodalma van.

¹⁴ ZONDA: Balassagyarmat jeles polgárai, 50.

¹⁵ A Balassagyarmati Magyar Királyi Állami Gimnázium Értesítője az 1902–1903-as tanévről, 24–28.

¹⁶ A Balassagyarmati Magyar Királyi Állami Gimnázium Értesítője az 1905–1906-os tanévről, 45.

¹⁷ BOROVSKY: Magyarország vármegyéi és városai, 249.

¹⁸ Balassagyarmati Balassi Bálint Gimnázium: Intézményünkről.

¹⁹ MAYER: Munkásgimnáziumok.

²⁰ Lásd pl. DESEŐ: A m. kir. beszercebéányai 16. honvéd gyalog ezred története.

²¹ BARTHÓ–TYEKVICSKA: Civitas fortissima, 186. 1919. január 28-án este, a „csehkiverés” előestéjén „Úgy a főispán-kormánybiztosnak, mint Pongrácz György vármegyei főjegyzőnek, Both Antal és dr. Mikó Pál főgimnáziumi tanároknak, Róth József állomásfőnöknek, Schuch [István] mozdonyvezetőnek, dr. Visnovszky Rezső tanfel-

Ami a főgimnáziumot, munkahelyét illeti, hosszabb-rövidebb ideig a legkülönbözőbb katonai célokra vették igénybe az épület egyes részeit, hol a tornatermet, hol az alagsort, hol a tantermeket használták katonai kórháznak, étkezdének vagy éppen mosodának, volt időszak, amikor Balassagyarmaton szinte több katona volt, mint civil. A gimnáziumi értesítő beszámol az 1918–1920 közötti évek eseményeiről, a csehek kiverése utáni kommunista uralomról. A gimnáziumi értesítő és más források szerint is Both Antal ezt az időszakot, mármint a „szovjet” uralmat szabadságon, a „munkásiskola” tanulmányozásával töltötte, majd „az 1920-as évben az egész év folyamán a vallás- és közoktatásügyi minisztérium teljes illetményrel szabadságolta.”²²



1920 után még 15 év volt hátra nyugdíjazásáig, amit igen aktívan töltött el Balassagyarmaton. Amellett, hogy tanította kedves tárgyait, a latin és görög nyelvet (latinul írott hosszabb tanulmányai, levelei is reánk maradtak), megalapította a Tisztviselői Társaskört és a Turáni Társaság helyi szervezetét. Rendszeresen szervezett ismeretterjesztő előadás-sorozatokat, maga is felszólalt több alkalommal, előadva sajátos vallásos, keresztény-szociális nézeteit. Létrehozója és szerkesztője volt a „Magyar Társadalom” című helyi folyóiratnak, melyben publikációs lehetőséget teremtett magának. A folyóirat első száma 1914-ben jelent meg, majd hosszabb szünet után, 1926-ban indult újra. Szerette volna országos terjesztését is elérni, ezt azonban a Belügyminisztérium nem hagyta jóvá, a következő indoklással:

„a folyóirat a mai formájában nem alkalmas arra, hogy azt különösen a kisebb értelmi fokon lévők között terjeszthessük. A lap ugyanis nem áll eléggé közel az élethez, nem elég közvetlen és annyira sok benne a bölcsekedés, hogy az olvasók legnagyobb része nem értené meg. A vallásos, erkölcsös és hazafias érzést közvetlenebbül megírt cikkekkal kell az olvasóban felkelteni és megerősíteni. Az öszövétségi könyvekből vett idézetek megtéveszthetik az olvasót, aminek eredménye a céllal ellentétes lenne. Épp így félrevezetheti az olvasót az, hogy a folyóirat valamennyi vallásfelekezet összefogását és ezzel kapcsolatban a keresztény erkölcs kifejezés helyett az egyetemes erkölcs gondolatát túlságosan aláhúzza, mert az az idézetekre is tekintettel könnyen a keresztény irány rovására eshetik.”²³

ügylőnek lelkes, hazafias beszédjeik után megesküdtek, hogy semmiféle idegen államnak hűségesküt vagy fogadalmat nem tesznek, szolgálatukra nem állanak, s inkább földönfutókká válnak. Könnytől égő szemekkel énekeltek el a Himnusz és [a] Szózatot.”

²² ZONDA: Balassagyarmat jeles polgárai, 50.

²³ MNL NML XIV.7. 29. sz. Both Antal gimnáziumi tanár családi iratai. Sztranyavszky Sándor belügyi államtitkár levele, 1927. június 27.

Szerepelt a Magyar Társadalomtudományi Egyesület, a Katolikus Legényegylet és a Madách Társaság rendezvényein, utóbbinak tisztviselője is volt. Érdekes vonása pályájának, hogy feltaláló is volt, szabadalmaztatta például a háti iskolatáskát és az úgynevezett szellőztető cipőt (sportcipőt).²⁴

1936-ban ment nyugdíjba, gimnáziuma értesítőjében Blázsik Károly kollégája búcsúztatta.²⁵ Kiemelte rajongását a klasszikus nyelvekért, népművelő, felnőttnevelő tevékenységét és azt, hogy „tanítványainak nem bürokratikus értelemben vett tanára, hanem nevelője, szerető jó atyja is volt. A jó példa nevelő hatásával tanított, amikor minden vasárnap és ünnepen kísért a fiúkat, s ment minden hétköznap a templomba, ahol példás áhítattal térdelt, imádkozott és áldozott. Így alakította ki magában a jó ember, a jó tanár és a jó apa lelkiületét.” A már idézett egykori tanítványa, Kamarás József is azt írta visszaemlékezésében, hogy igen szerették mind a Tanár Urat, mind a családját, ugyanakkor megjegyzi: „iratai, levelei mind arról tanúskodnak, hogy a szépért, jóért, nemesért küzdő tanár vállalta a gyakori gúnyolódást és sikertelenséget, mert hitt abban, hogy ő egy isteni adomány birtokosa”.²⁶



Ami Both Antal reánk maradt munkásságát illeti, bár pályája elején jelent meg egy-két tankönyve,²⁷ írói pályája nyugdíjazása és a közélettől való teljes visszavonulása után teljesedett ki igazából. Ez még akkor is igaz, ha egy kézírata sem jelent meg nyomtatásban, eltekintve már említett, apróbb füzetecskék formájában publikált családtörténeti magánkiadásaitól („A Both nemzetség családrendi értesítője”). A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltárában három levéltári dobozban őrzött kézírtos munkái²⁸ túlnyomó részben az 1940-es és 1950-es években keletkeztek, a szerzőjük 1963-ban hunyt el. A fent említett háromdoboznyi kézirat 1945-ben került ki Magyarországról, azt Both Antal maga adta át az országot elhagyó, soha vissza nem települt Marianne nevű leányának és annak férjének, hogy esetleges anyagi gondjaikat a munkák kiadásából nyert jövedelemmel enyhíthessék. Ezek szerint maga a szerző életműve legértékesebb darabjainak tartotta azokat. A kiadásukra soha nem került sor, ennek oka még nem derült ki számomra.

24 *Balassagyarmati Madách Imre Könyvtár Helytörténeti Gyűjtemény*, Both-hagyaték.

25 A Balassagyarmati Magyar Királyi Állami Gimnázium Értesítője az 1935–1936-os tanévről, 4–5.

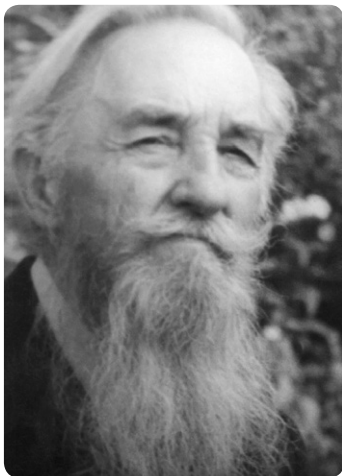
26 Kamarás József visszaemlékezése in *Balassagyarmati Madách Imre Városi Könyvtár Helytörténeti Gyűjtemény* Esze Tamás-gyűjteménye: Both Antalra vonatkozó gyűjtés.

27 Noha jegyzett munkái pályája kezdetén jelentek meg: A görög himnuszokról (Balassagyarmat, Kókai Lajos bizom. Bpsten. 1904); Latin nyelvtan, I. rész (Balassagyarmat, Wertheimer Zsigmond, 1905); Példagyűjtő a latin nyelvtan mondattani részéhez, II. rész (Balassagyarmat, Wertheimer Zsigmond, 1907); Művelődési állapotok a középkorban (é. n.).

28 *Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára. Oklevelek, ajándékok, letétek gyűjteménye. Családi, személyi iratok. Both Antal hagyatéka*. I. 27.c. 231–233.

Both Antal egyéb kéziratai és erősen vegyes, jórészt személyes tartalmú hagyatéka Balassagyarmaton maradt. Részben a Madách Imre Könyvtár Helytörténeti Gyűjteményében Both Antal neve alatt 12 doboznyi, rendezetlen, ömlesztett, jegyzék nélküli iratot találunk, részben ugyanezen Helytörténeti Gyűjtemény úgynevezett elegyes iratai között is van elszórt iratanyag. Ugyanitt, a fotótárban viszonylag gazdag, a családra vonatkozó, jegyzékkel ellátott képsorozat található. Szintén Balassagyarmaton, az MNL Nógrád Megyei Levéltárának fióklevéltárában van egy nagyobb, darabszinten feltárt gyűjtemény Both Antal irataiból, ezek mind személyes jellegű, rendszertelen anyagok.

A Balassagyarmati Helytörténeti Gyűjteményben, illetve a Magyar Nemzeti Levéltár Nógrád Megyei Levéltárában őrzött iratai javarészt családi és személyes dokumentumok, belőlük nagyobb ívű életrajzot nem lehet felvázolni, de természetesen az itt előadott életpályavázlat lényegesen bővíthető, érdemes elsősorban azt a Both Antalra döntő hatást gyakorló szellemi közeget és stílári eszköztárat meg-



rajzolni, ami a 19. század végi *Katolikus Szemle* és *Religio* című folyóiratok cikkeiből, illetve Wolkenberg Alajos munkáiból tárul elénk.

Both Antal gondolkodását a fentebb említett Turáni Társaság ideológiája jellemzi a legjobban. A sokszínűség, eklektizmus, rendszertelenség, ugyanakkor a lényeglátás vágya, amely sokszor kaotikus okfejtéshez vezet, ahogy maga a fajvédelmi mozgalom is rendkívül szerteágazó volt. A húszas években a mozgalmon belül keveredett az antiszemitizmus liberalizmusellenességgel, irredentizmussal, keresztényszociális érzékenységgel. Ebben a káoszban Both Antal sem volt képes rendszert alkotni, munkáira a naivitás és a misztika jellemző. Bár antiszemitizmusa egyértelműen tetten érhető például „Jesurun” című

kéziratában (úgy vélte, hogy a zsidó nagytőke világuralma az Antikrisztus eljövetelet készíti elő, akit a zsidóság fog „kitermelni” karakterének köszönhetően, ebben a kérdésben a zsidók gyalázásáig is elmegy), mégis kereste a kapcsolatot a művelt rabbikkal. Arról ábrándozott, hogy a zsidókat meg lehet téríteni, és azok a végső időkben be fognak lépni a katolikus egyházba. „Csillagkereszt” című munkájában a Dávid-csillag és a kereszt egybefonódásáról ír, mely egyúttal az új egyház jelképe: „a zsidók teljes megtérése a világ teljes megtérése lesz”. A maga korában rendkívül nagy hatású Bangha Béla és az említett Wolkenberg Alajos korabeli munkái köszönnek itt vissza, ők szintén azt vallották, hogy üdvözülni csak a katolikus egyház keretében lehetséges, következésképpen át-vissza akartak téríteni mindenkit az egyház kebelébe. Nem feltétlenül azért, hogy egyházuk még hatalmasabb legyen, hanem sokkal inkább azért, hogy megmentsék őket a kárhozattól.

Ebben látom Both Antal más felekezetekhez való közeledésének okát, az oroszok és zsidók közötti térítő munka sürgetését, az egész folyamatban pedig a magyarságnak kiemelkedő szerepet szán. Both esetében tehát, ha beszélhetünk is

valamiféle ökumenizmusról, annak célja a keresztyén unió, alapja pedig az extra ecclesiam nulla salus (az egyházon kívül nincs üdvözülés) elve. Ugyanakkor az egyházzal is nagyon sajátos (furcsa) felfogást alakított ki (lásd a „A családok világi rendje” című kiadványát). Szerinte csak a világiak cselekszenek bibliai alapon (a világiak nála külön rendet, „ordó”-t alkotnak), az egyházi rend elbukott, a papok nem tudják megvalósítani minden hívő egységét, a felekezetek közti békét, sem a világbékét, erre csak a „világi rend” képes, mely a közhívők belső papságát alkotja. Sürgeti a szekták bevonását az ökumenikus mozgalomba. Szeretett prófétafént megjósolni eseményeket, például a német birodalom bukását, a III. világháború közeli kitörését, ennek következtében az emberiség kipusztulását, az utolsó ítélet eljövételét. Mindez ellentmond a bibliai tanításnak, hiszen nem az ember dolga, hogy olyan dolgokról tudjon, ami az Úr hatalmában van. Apokaliptikus jóslatai nem az egyetlenek, amelyek teológiai gondolkodásának súlyos zavarára utalnak. A Szentháromságról vallott felfogása is igeellenes, szerinte az Atya a nemzést képviseli, a Fiú a szerzést (lévén zsidó), a Szentlélek pedig a védekezés Istene. Tizenöt szentséget ismer (Lét, Név, Nyugalom, Szülők, Védekezés, Nemzés, Szerzés, Tanúság, Kívánság, Törvény, Ige, Cselekvés, Viszony, Változás).

Takács József nyugalmazott levéltáros kollégám igen pontos véleményt fogalmazott meg Both Antal életművéről, idézem:

„Szellemiségére felismerhető hatással voltak a katolikus teológián kívül a szimbolizmus, a két világháború közötti szociális mozgalmak és egy rimaszombati rabbi írásai, valamint a kortárs politikai események: az 1939-ben kitört 2. világháború, az 1944. évi miniszterelnökségi rendelet a zsidók megkülönböztető jelzéséről, 1948-tól a kommunista berendezkedés kezdete hazánkban, majd a hidegháború... Both Antalnak voltak önálló gondolatai, meglátásai és ötletei, ám ezek nem emelik őt a 20. század első felének legalább középmezőnybe tartozó teológusai, filozófusai sorába.”

Függelék

Both Antal családja és leszármazottjai

Téves az az itt-ott olvasható vélekedés, miszerint Both Antal a házassága miatt tett le a papi pályáról. Tudni kell, hogy majd csak tanári oklevele megszerzése körül kötött házasságot Hegedűs Margittal, tehát pályamódosítása jóval korábban megtörtént. Hegedűs Margit Kazinczy Ferenc közvetlen leszármazottja volt. Kazinczy Ferenc és Török Sophie harmadik gyermeke, Kazinczy Thália Antoinette (1809–1862) második férje hrabovai Hrabovszky Sándor, legidősebb gyermekük Hrabovszky Irén (1846–1922), ennek férjétől, Hegedűs Lajostól született leánya Hegedűs Margit lett Both Antal felesége.²⁹

²⁹ BUSA: Dokumentumok Kazinczy Thália családjáról, 53–66.



*A Both család Balassagyarmaton unokákkal 1931-ben [Both hagyaték].
Balról a második Both Antal, Derecskeyné Izabella, Both Antal,
Both Marianna, Derecskey Zoli, ifj. Both Antal, Both Antalné (nagymama),
Both Emília (dr. Liskáné), pólyában Liszka Károly*

Both Antal és Hegedűs Margit utódai³⁰

Gyermekeik:

- Both Emilia (*1905. október 20.–), férje: dr. Liszka Károly (*1888. január 1.–), gyermekük: Liszka Károly
- Both Izabella (*1907. szeptember 4.–), férje: dr. Derecskey János (*1899. október 25.–1981), gyermekük: Derecskey Zoltán
- Both Antal (*1909. október 6.–), felesége: Serly Lenke (*?–), gyermekeik: Both Adám, Both István, Both Péter
- Both Gyula (*1911. június 1.–), felesége: Kovács Magdolna (*1920. július 23.), gyermekeik: Both Rita, Both Beáta
- Both Miklós (*1913. november 24.–1932. szeptember 1.), nem nősült meg
- Both Marianna (*1917. március 15.–), férje: Bodnár István (*1911. szeptember 18.–1992. szeptember), gyermektelenek
- Both Irén (*1919. augusztus 11.–), férje: dr. Sréter János (*1911. május 10.), gyermekeik: Sréter Ildikó, Sréter Angela

³⁰ Szinte kizárólag Busa Margit említett munkáját használtam fel, amelyet a Both-hagyatékból származó adatokkal egészítettem ki. Busa Margit tanulmányában az összegyűjtött anyagért a családnak mondott köszönetet, de azt nem jelezte, hogy kikkel állott kapcsolatban.

Unokáik

- Liszka Károly (1931. május 27.–?), felesége: Lánosz Jolán (*1935. február 25.–), gyermekeik: Liszka Mónika, Liszka Nóra, Liszka György
- Derecskey Zoltán (*1929. február 19.–), felesége: Bertalanffy Éva (*?–), gyermeük: Derecskey Zsolt
- Both Ádám (*1938. december 16.–)
- Both István (*1946. szeptember 8.–1947. január 19.)
- Both Péter (*1951. április 3.–1956. május 19.)
- Both Rita (*1947. január 2.–)
- Both Beáta (*1948. június 22.–)
- Sréter Ildikó (*1940. január 22.–), férje: Romhányi András, Jászberény, gyermekeik: Romhányi Rudolf, Romhányi Zoltán
- Sréter Angela (*1943. február 24.–), férje: Fábián Egon, Los Angeles

Dédunokáik

- Romhányi Rudolf (*1962. szeptember 13., Szolnok)
- Romhányi Zoltán (*1965. szeptember 30., Jászberény)
- Derecskey Zsolt (*1957. február 11.–)
- Liszka Mónika (*1952. március 27.–)
- Liszka Nóra (*1964. november 20.–)
- Liszka György (*1968. szeptember 30.–)

Felhasznált irodalom

- *A Balassagyarmati Magyar Királyi Állami Gimnázium Értesítője az 1902–1903-as tanévről.*
- *A Balassagyarmati Magyar Királyi Állami Gimnázium Értesítője az 1905–1906-os tanévről.*
- *A Balassagyarmati Magyar Királyi Állami Gimnázium Értesítője az 1935–1936-os tanévről.*
- *A Magyar királyi csendőrség zsebkönyve 1916*, in http://epa.oszk.hu/02900/02994/00030/pdf/EPA02994_mkir_csendroseg_zsebkonyve_1916.pdf, letöltés dátuma: 2018. 11. 06.
- *Balassagyarmati Balassi Bálint Gimnázium: Intézményünkéről*, in <http://www.balassi-bgy.sulinet.hu/intezmenyunkrol/>, letöltés dátuma: 2018. 11. 06.
- *Balassagyarmati Madách Imre Könyvtár Helytörténeti Gyűjtemény, Both-hagyaték.*
- BARTHÓ Zs.–TYEKVICSKA Á.: *Civitas fortissima. A balassagyarmati „csehkiverés” korának forrásai és irodalma* (Nagy Iván Könyvek 10), Balassagyarmat, Nagy Iván Történeti Kör–Nógrád Megyei Levéltár, 2000).
- BOROVSKY S. (szerk.): *Magyarország vármegyéi és városai. Nógrád vármegye*, Budapest, Országos Monografia Társaság, 1906.

- BUSA M.: Dokumentumok Kazinczy Thália családjáról, in *Széphalom, A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve* 9 (1997), 53–66.
- DESEŐ L.: *A m. kir. beszercebányai 16. honvéd gyalog ezred története*, Budapest, A volt ezred Bajtársi Szövetsége, 1941.
- DUPKA GY.–ZUBÁNIC L.: A zsidóság múltja és jelene Kárpátalján, in http://kmmi.org.ua/news?menu_id=2&ar_id=442, letöltés dátuma: 2018. 11. 06.
- *Gyógyszertár*, in Katolikus Lexikon, <http://lexikon.katolikus.hu/G/gy%C3%B3gy%C3%A1r.html>, letöltés dátuma: 2018. 11. 06.
- „Urbaria et conscriptiones” (Urbáriumok és összeírások), a Magyar Országos Levéltárban, <http://adatbazisokonline.hu/sk/adatbazis/urbaria-et-conscriptiones/adatlap/11829>, letöltés dátuma: 2018. 11. 06.
- *Krónika. A Both-nemzetség családrendi értesítője*, Balassagyarmat, 1939, 3. füzet.
- Both Antal főgimnáziumi tanár (Balassagyarmat) irathagyatéka 8. szám 1913. *Magyar Nemzeti Levéltár Nógrád Megyei Levéltára* XIV. 7.
- Sztranyavszky Sándor belügyi államtitkár levele 1927. június 27. Both Antal gimnáziumi tanár családi iratai. 29. sz. *Magyar Nemzeti Levéltár Nógrád Megyei Levéltára* XIV. 7.
- MAYER J.: *Munkásgimnáziumok*, in <http://ofi.hu/publikacio/munkasgimnaziumok>, letöltés dátuma 2018. 11. 06.
- MELIÓRISZ B.: A Bothfalvi Both család címere, in *Turul* 19 (1901), 38–41.
- *Szatmári szeminárium és teológia*, in Katolikus Lexikon, <http://lexikon.katolikus.hu/S/szatm%C3%A1ri%20szemin%C3%A1rium%20%C3%A9s%20teol%C3%B3gia.html>, letöltés dátuma: 2018. 11. 06.
- ZONDA T.: *Balassagyarmat jeles polgárai*, Balassagyarmat, 2011.

KONFERENCIABESZÁMOLÓK

DAMÁSDI DÉNES

Teológia az ideológiák világában: Jóváhagyás vagy kritika?

Konferenciabeszámoló

Kettőezertizennyolc április 18. és 21. között zajlott Kampenben a XI. „Comenius” – Holland és Közép-európai Teológiai Fakultások Konferenciája. Egyetemünket öt fő képviselte: Kustár Zoltán rektor, Hodossy-Takács Előd intézetvezető, Gonda László egyetemi docens, Németh Áron adjunktus és Damásdi Dénes doktorandusz. Valamint egyetemünk még egy oktatója, Kókai-Nagy Viktor is részt vett a konferencián a komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Karának képviseletében. A két évente megrendezendő konferencia idei témája a „Teológia az ideológiák világában: Jóváhagyás vagy kritika?” volt.

A téma aktualitása jól megmutatkozott abban, hogy milyen sok nézőpontot jelenítettek meg az előadók. A fő előadást egy Hollandiában tanító magyar professzor, Nagy Dorottya tartotta, amelyben a jelenlegi európai migrációs válság ideologizálásáról és bálványozásáról beszélt. A következő napokban hasonlóan érdekes témákról hallhattunk a bibliai teológia, missziológia, egyháztörténet, filozófia és rendszeres teológia területeiről. Az előadások sokszínűségét tovább gazdagította, hogy a Hollandiához és Magyarországhoz kapcsolódó témákon túl a dél-koreai, filippinó és orosz egyházi életbe is betekintést nyerhettünk. A 25 perces előadásokat 15 perc beszélgetés követte, amelyek helyet adtak az előadás egy-egy pontjának további kifejtésére vagy akár komoly vitára a konferencia résztvevői között. A hét programja nagyon változatos volt, többek között hivatalos látogatást tettünk a város polgármesterénél, illetve egy kirándulás keretében megismerhettük Kampen környékét. Az előadások mellett volt elegendő idő a személyes kapcsolatok építésére, beszélgetésekre.

Habár nem volt célja a konferenciának, hogy valamilyen közös álláspontra jussunk, több dolog mégis mindannyiunk számára egyértelművé vált. Először is az, hogy számos különböző ideológiai rendszer vesz minket körül, és éppen ezért a keresztyén teológia komoly feladata ezek kritikai vizsgálata. Többek szerint a legnagyobb probléma az, ha nem vesszük észre vagy nem veszünk tudomást arról, hogy mi magunk is ideológiák hatása alatt élünk. Saját kontextusunk ideológiai elemeit felismerni sokkal nehezebb feladatnak tűnik, mint a múltban vagy egy másik ember gondolkodásában vizsgálni azokat. Ez szerintem az előadások tematikájában is meglátszódott. A tizennyolc előadás nagyjából fele – beleértve a sajátomat is – egy a múltban elhelyezkedő egyházi helyzet vagy személy ideológiákkal való kapcsolatát vizsgálta. A fennmaradó előadások nagy része filozófiai, biblia teológiai vagy

rendszeres teológiai szempontból formált véleményt az ideológiákról, vagy azok kritikájának lehetőségéről. Végül mindössze három vagy négy olyan előadás volt, amelyek azokról a kortárs kontextusokról szóltak, ahol az egyháznak mindennapos feladata a nyilvánvaló vagy rejtett ideológiákra való válaszadás. Sajnáltam, hogy nem esett több szó az európai egyházak életét napi szinten befolyásoló ideológiákról. Idesorolhatnánk a szekularizációt, a globalizációt, a konzumerizmust és a nemzetközi médiában is egyre gyakrabban tárgyalt nacionalizmus kérdését. Természetesen a múlt példái is sokban segíthetnek, hiszen azokat megvizsgálva egyre inkább megérthetjük azt, hogy milyen mélyen átformálhatják a teológiai gondolkodást vagy bibliaértelmezést az adott kor ideológiai rendszerei. Tanulhatunk a keresztényen felekezetek korábbi hibáiból és sikereiből, és esetleg magunkévá tehetjük azt az eszköztárat, amely őket segítette saját harcaikban.

Más résztvevőkkel beszélve az is többször felmerült, hogy ennek és hasonló multidiszciplináris konferenciáknak egyik nehézsége – vagy akár buktatója – az alapvető fogalmak sokoldalú használata. Az *ideológia* fogalmát egészen máshogy közelíti meg egy filozófus, egy rendszeres teológus vagy egy egyháztörténész. Azt gondolom, hogy az előadások megbeszélését, és így az egész konferenciát gazdagította volna egy olyan külön előadás vagy esetleg kerekasztal-beszélgetés, amelynek egyedüli célja a téma felvezetése és a fogalmak valamilyen tisztázása.

Összességében egy nagyon sokoldalú, építő és bizony még vitáktól sem mentes konferencián vehettünk részt. Azt gondolom, hogy egyszerre tapasztalhattuk meg a különböző kontextusok és teológiai diszciplínák találkozásának áldásait és kihívásait. Személy szerint nekem, fiatal kutatóként a konferencia nagyon jó lehetőséget nyújtott arra, hogy az európai teológiai élet egy szeletébe betekinthessek.

A „Comenius” konferenciasorozat következő állomása 2020-ban Pápán lesz, ahol folytatódik a Holland és a közép-európai protestáns teológiák tudományos, ökumenikus párbeszéde.

Komolyan venni az idegent – Reflexiók református teológiai szempontból

Kettőezertizennyolc október 25. és 28. között került sor a vesztfáliai Soestben a magyar és német református teológiai tanárok 5. konzultációjára, amely folytatása annak a közös gondolkodásnak, amely 2003-ban indult útjára Emdenben, s amelyet a 2007-es debreceni, majd 2012-es szintén emdeni, illetve a 2014-es berekfürdői és a mostani konzultáció követett. A konferencia témája ebben az esztendőben az idegennel való találkozás lehetséges teológiai reflexiója volt: *Komolyan venni az idegent. Reflexiók református teológiai szempontból* [Wahrnehmung des Fremden. Reflexionen aus reformiert-theologischer Perspektive].

A konzultáció koordinátorai Georg Plasger (Siegen) és Fazakas Sándor (Debrecen/DRHE) voltak. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Tanszéke és Intézete immár több mint tíz éve koordinátora e konzultációsorozatnak, korábban a Münsteri Egyetem Református Szemináriumával, jelenleg a Siegeni Egyetem Rendszeres Teológiai Tanszékével együtt. A konferencia további résztvevői pedig Thomas Naumann (Siegen), Peter Wick, valamint Michael Weinrich (Bochum), Ulrike Link-Wiczorek (Oldenburg), Martin Laube (Göttingen), Matthias Freudenberg (Saarbrücken), Marco Hoifheinz (Hannover), Visky S. Béla (Kolozsvár), Balogh László és Kovács Krisztián (Debrecen) voltak.

Az utóbbi évek migrációs válsága, a menekültek Európába áramlása, és az idegenekkel való intenzív és több esetben sem zökkenőmentes találkozások arra ösztönözték mind a keresztyén teológiát, mind pedig a különböző felekezetek vezetőit, hogy állásfoglalásaikkal iránymutatóként legyenek segítségül a társadalomban és az egyházban egyaránt. Különösen jogos ez az igény, amikor úgy tűnik, hogy a migrációról való gondolkodás és véleményalkotás igen könnyen elcsúszik a szélsőségek irányába: az antihumánus démonizálás vagy a naiv bagatellizálás felé. S ezt nem lehet egyszerűen az érületi és kötelességetika vagy-vagyának megfeleltetni, hanem mélyebb és alaposabb analízisre van szükség mind az objektivitás, mind a normaalkotás kedvéért. A teológiának ilyenkor – mint a legtöbb esetben – kettős felelőssége és lehetősége van. Egyrészt akadémiai tudományossággal felvázolni a téma sokrétűségét, és óva inteni a leegyszerűsítés kísértésétől; másrészt mint az egyház pragmatikus cselekvésének kritikai tudománya arra kell figyelmeztessen, hogy Krisztus egyháza nem cselekedhet kizárólag politikai, nemzeti, társadalmi és gazdasági érdekek mentén, hanem foganatosítania kell a keresztyén szociális elkötelezettség bibliai és teológiai felismeréseit is.

A soesti konzultáció az intenzív két nap során mindkettőt igyekezett megszólaltatni, és a kettősségből fakadó témákat a jelenlévők egymással tartalmas és előrevivő diszkussziókkal megvitatni. Jóllehet a lényeges kérdéseket illetően (pl. a menekültekkel vagy a kisebbséggel való intenzív együttélés) eltérő tapasztalatokkal érkeztek a résztvevők Németországból, Magyarországról vagy Erdélyből, mégis egyfajta etikai és teológiai konszenzus alakult ki közöttük az idegenség kérdését és az arra irányuló kritikus reflexiókat illetően.

A biblikus előadások a bibliai analóg modellek felől közelítettek az idegennel való találkozás gyakorlati és az idegenség teológiai értelmezése felé. A megvilágítások eleve cizelláltak az idegenről alkotott leegyszerűsített képletet, s felfedték annak sokoldalú előfordulását mind az Ó-, mind pedig az Újszövetségben. Így szóltak meg az idegenség ószövetségi értelmezési lehetőségei éppen úgy (Thomas Naumann), mint a páli pogánymisszió mai alkalmazhatóságai (Peter Wick). A pusztán szociológiai és erkölcsi idegenségértelmezés egyoldalú olvasatát így a krisztológiai megközelítés árnyalta és mélyítette tovább. Különösen hangsúlyosan jelent meg Krisztus emberre lételének interpretációja (Georg Plasger/Fazakas Sándor)¹ mint idegenbe vezető út, akár Karl Barth teológiájában, akár a narratív krisztológia hozadékaként (Marco Hofheinz/Ulrike Link-Wiczorek). Nyilvánvalóan megkerülhetetlen volt az idegenség fogalmának filozófiai megközelítése is, ami a másik másságának tiszteletében realizálódik Paul Ricœur olvasatában (Martin Laube/Visky S. Béla). De a másik oldal felőli értelmezés sem kerülhető meg, miszerint mit is jelent az otthon teológiailag és a gyakorlatban egyaránt akkor, amikor az idegen számára kell megnyitni az ajtót (Michael Weinrich/Kovács Krisztián). Ebben a kérdésben ismét jól tükröződött a szélsőségek elkerülésének szükségessége ahhoz, hogy reális és rentábilis választ tudjunk kapni a kérdésre: meddig kell nyitottnak lenni az idegennel szemben.

Különösen élénk diszkusszióknak adtak alapot azok az előadások, amelyek az idegenség kérdését politikai és közegyházi szinten tárgyalták. A populizmus veszélyeivel való kritikai foglalkozás éppen annyira szükséges, mint az egyház önkritikai reflexiója. Így mind a politológia (Balogh László/Marco Hofheinz), mind a keresztyén szociáletika (Fazakas Sándor/Matthias Freudenberg) számára nagy a felelősség arra nézve, hogy megszólaltassa és nevén nevezze a kritikus pontokat – akár a társadalomban, akár az egyházban. A politika és a vallás fogalmainak összekeveredése mindig azzal a veszéllyel jár, hogy genuin teológiai fogalmakkal ruháznak fel politikai eseményeket, szereplőket, törekvéseket, amelyek így kapnának legitimitást. Azonban az egyház és állam együttműködésének eleve nem egyértelműsített modellje nem a politika elspiritualizálódását jelentené, hanem a teológia kritikai megszólalásának a szükségességét. S ebben a szolidáris-kritikai felelősségben kell a civil társadalom és az egyházon belüli teológiai diszkusszió és a nyilvános véleményformálás szerepét felértékelni. Ugyanakkor az is világossá vált, hogy társadalmi, politikai vagy akár teológiai kérdéseket sem lehet egyoldalú diszciplinaritással megvilágítani. Az objektív álláspont kialakításához elengedhetetlenül szükség van az interdiszciplinaritásra mind a teológián belül, mind pedig

¹ A zárójelben szereplő második név az első reagáló, kérdést feltevő (Response) neve.

– jelen esetben – a politológia, teológia és filozófia felismeréseinek ütköztetésére és harmonizálására.

A konzultáció érdeme többek között abban is megfogható volt, hogy nem akarta leszűkíteni az idegenség kérdését és fogalmi tisztázását az aktuálpolitika sokszor egyoldalú olvasatára, hanem valóban teológiai impulzusokat és reflexiókat adott a kérdés mélyebb összefüggéseinek megértését segítve. Ez mindenekelőtt annak a teológiai módszernek a gyakorlását jelenti, amely képes és akar árnyaltan gondolkodni, sokrétűen érvelni és objektíven kritikusnak lenni.

A konzultáció anyaga – a korábbi találkozók előadásainak megjelentetéséhez hasonlóan – rövidesen kiadásra kerülhetnek a Neukirchener Verlag gondozásában. A következő találkozóra, illetve tudományos eszmecserére 2021-ben kerülhet sor Magyarországon.

A jelenlegi konzultációt a Németországi Református Egyház (<https://reformiert.de/startseite.html>) támogatta.

RECENZIO

KENNETH R. ROSS, JOOSEOP KEUM, KYRIAKI AVTZI, RODERICK R. HEWITT

Ecumenical Missiology – Changing Landscapes and New Conceptions of Mission

Szerkesztők: Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi,
Roderick R. Hewitt

Kiadó: Oxford, Regnum és Geneva, World Council of Churches, 2016

Sorozat: Regnum Edinburgh Centenary Series, 35.

Kezünkbe véve ezt a könyvet nem derül ki rögtön, hogy kik is írták, hiszen a címlapon csak a négy szerkesztő neve szerepel. Éppen ezért rendhagyó módon a könyv végéről kezdem annak bemutatását. Ha a 619.

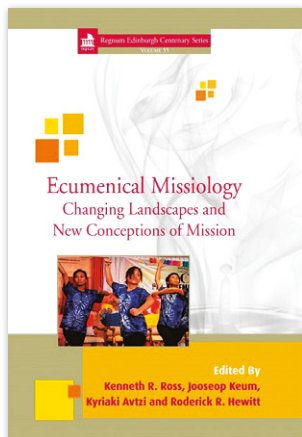
oldalra lapozunk, akkor öt oldalon keresztül olvashatjuk a szerzők listáját, akik e könyvet írták. A harminckét szerző rövid bemutatását elolvassuk rögtön kiderül, hogy mi ennek a kötetnek az egyik különlegessége. A szerzők számos különböző felekezeti háttérből és a világ minden pontjáról valók, mind sajátos egyházi és ökumenikus tapasztalattal rendelkeznek. A Salamon-szigetektől, Koreán és Svédországon keresztül, Dél- és Észak-Amerikáig minden égtáj szerepelteti magát. Van a szerzők között katolikus, ortodox, református, presbiteriánus, evangélikus, metodista és a különböző evangélikál és karizmatikus mozgalmak képviselői is. Mivel az Egyházak Világtanácsához kapcsolódó kiadványról van szó, így nem csoda, hogy a szerzők közül

többen is valamilyen pozíciót töltenek be az EVT-ben, de van a szerzők között orvos, laikus teológus, misszionárius, teológiai tanár és több felszentelt lelkész és pap is. Tehát már a szerzők listájának végigolvasása után láthatjuk, hogy

a szerkesztők igyekeztek az ökumenikus jelzőt komolyan venni, és olyan teológusok tanulmányait olvashatjuk majd, akik maguk is részt vesznek az ökumenikus mozgalom életében. Mindezek után a kérdésünk viszont az lehet, hogy hogyan állhat össze az „ökumenikus missziológia”, és mi lehet a célja és haszna egy ilyen sokszerzős műnek? Nézzük meg tehát,

mit tűztek ki a szerkesztők célul maguk elé, és hogy hogyan vitték azt véghez.

A 2016-ban megjelent Ecumenical Missiology – Changing Landscapes and New Conceptions of Mission (Ökumenikus missziológia – Változó világ és új koncepciók a misszióban) a 2010-es Edinburgh-ben tartott missziói konferenciát követően kiadott Regnum Edinburgh Centenary Series 35. kötete.



A művet négy szerkesztő állította össze, Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi és Roderick R. Hewitt, és ahogy már említettem, összesen harminckét szerző tanulmányait olvashatjuk benne. A Regnum Centenary sorozat és azon belül ez a mű is igyekszik minél átfogóbb képet adni a missziológia mai állásáról, kérdéseiről és témáiról, és bemutatni azt az utat, amely idáig elvezetett. A sorozatnak ez a kötete kimondottan az Egyházak Világtanácsa által 2012-ben elfogadott *Together Towards Life* (a továbbiakban: TTL, magyarul: Együtt az Élet Felé) című missziói állásfoglalás továbbgondolásaként született meg. A TTL egyértelműen a mai ökumenikus missziológia egyik alapidokumentuma, amelynek ismerete és megértése minden missziológiával foglalkozó teológus vagy lelkész számára elkerülhetetlen. A dokumentum fontosságát jól bemutatja annak előszava:

„A Missziói és Evangélizációs Bizottság az Egyházak Világtanácsa 2006-os Porto Alegre-i nagygyűlése óta dolgozik egy új ökumenikus missziói állásfoglaláson. Az új nyilatkozatot az Egyházak Világtanácsa 10. nagygyűlésén, a koreai Busanban fogadták el. A Nemzetközi Missziói Tanács és az Egyházak Világtanácsa 1961-es újdelhi egyesülése óta csak egy hivatalos nyilatkozat született a misszió és evangélizáció kérdéséről, amelyet a Központi Bizottság 1982-ben, »Misszió és Evangélizáció: Egy ökumenikus nyilatkozat« [Mission and Evangelism. An Ecumenical Affirmation] címmel fogadott el. Ez az új missziói nyilatkozat az Egyházak Világtanácsa 2012. szeptember 5-i, Központi Bizottsági ülésén, a görögországi Kré-

tán egyhangú elfogadást nyert. Jelen ökumenikus dokumentum célja, hogy víziót, koncepciót és útmutatást adjon a misszió és evangélizáció értelmezéséhez és gyakorlatához a világ különböző részén. Az Egyházak Világtanácsa tag-egyházainál szélesebb körben kívánja megszólítani az olvasókat, azzal a céllal, hogy mindnyájan elkötelezzük magunkat az élet mindenki számára megadott teljessége mellett, az Élet Urának vezetése alatt!¹

A Ecumenical Missiology szerkesztőinek célja éppen ezért az volt, hogy egy olyan könyvet hozzanak létre, amely az olvasó számára könnyebbé teszi ennek a fontos állásfoglalásnak megértését azáltal, hogy bemutatja azt a folyamatot és azokat a kontextusokat, amelyben létrejött. A könyv szerkesztői előszavában ezt olvashatjuk: „A [könyv] célja, hogy eszköz lehessen, amelyet mind személyes, mind gyülekezeti, mind intézményi szinten használni lehet. Arra hívjuk az egyházakat és az egyházakhoz közeli missziós és segítség-szervezeteket, hogy vizsgálják meg és gondolják újra saját missziói szabályzatukat annak az útnak tükrében, amely során az ökumenikus mozgalom a *Together Towards Life*-ig eljutott” (3. o. saját fordítás). A cél tehát nagyon konkrét és alapvetően gyakorlati. A könyv azonfelül, hogy informálni akar, szeretne használható eszközzé válni az olvasó kezében. A könyvismeretében alapvetően erre a célkitűzésre szeretnék fókuszálni, a tanulmányok részletes ismertetésétől pedig – nagy számuk miatt – eltekintek.

A több mint hatszáz oldalas könyv három nagy részben próbálja az ökumenikus missziológia témáját körbejárni.

¹ *Együtt az élet felé: misszió és evangélizáció egy változó világban*, ford.: Kóczián Viktória és Iszlai Endre, <https://reformatus.hu/mutat/9168/>, (letöltve: 2018. 03. 01.).

Az első egy történeti rész (6–147. o.), amely időrendben mutatja be a különböző missziói konferenciákat és azokat a változásokat, amelyek az elmúlt száz évben végbementek. A második rész tematikus tanulmányokból áll (148–353. o.), míg a harmadikban a TTL-re adott reflexiókat olvashatunk (354–563. o.). Már a könyv céljának és felépítésének a jellegéből látszik, hogy nem egy egyszerű kommentár akar lenni a TTL mellé, hanem egy olyan mű, amely több irányból igyekszik segítséget nyújtani a mai ökumenikus missziológia és így a TTL megértésében. Tehát egy komplex kérdésre adott komplex válaszról van szó. Ha valaki szeretné ma felfedezni, hogy mit jelent az egyház missziójának ökumenikus értelmezése, az jó, ha tisztában van mind annak történetével, mind változó témáival és a legaktuálisabb közös állásfoglalással, a TTL-lel. Ez a kötet azt tűzi ki célul, hogy mindezt egy könyvben a kezünkbe adja. Nézzük meg tehát közelebbről, hogy sikerül-e ezt a komoly célt elérni.

Az első részt a kötet fő szerkesztője, Kenneth R. Ross állította össze. Ez egy történeti áttekintés, amely 1910-től 2010-ig bemutatja az ökumenikus missziológia alakulását a missziói világkonferenciák és az Egyházak Világtanácsának Missziói és Evangélizációs Bizottságának gyűlésein keresztül. Ez a rész egészen tankönyvszerűen veszi sorra időrendben az egyes eseményeket, és vezeti végig az olvasót az elmúlt száz éven. Minden alfejezet egy pár pontból álló vázlattal kezdődik, majd egy rövid bemutatását olvashatjuk az adott konferenciának, és végül az akkor elfogadott eredeti szövegekből olvashatunk részleteket, vagy egy kortárs beszámolóját az adott esemény jelentőségéről. A fejezetek tördelése egyér-

telműen segíti azok megértését, hiszen az összefoglaló pontok külön keretben állnak a fejezet elején, a bemutató szöveg pedig más háttérszínnel szerepel, mint az eredeti dokumentumok szövegrészletei. Az egyes fejezetek terjedelme pedig egyértelműen összhangban van az adott esemény vagy dokumentum jelentőségével és későbbi hatásával. Így például az 1910-es edinburgh-i találkozóról szóló rész több mint harminc oldalt foglal el, és az 1982-es Mission and Evangelism (Misszió és evangélizáció) c. állásfoglalás is teljes szövegével megtalálható. Más történeti áttekintésekhez képest nagy előnynek tartom azt, hogy az adott konferencián kiadott állásfoglalások eredeti szövegeiből is olvashatunk, hiszen így közvetlen betekintést nyerhetünk az adott kor gondolkozásába. Személy szerint a pontokba szedett rövid vázlatokat én a fejezetek végére helyeztem volna, mint egy összefoglalásként, de ez csak formai kérdés. Tartalmában mind ezek a rövid vázlatok, mind a konferenciák bemutatása nagy segítséget nyújtanak abban, hogy pontos és érthető áttekintést kapjunk az elmúlt száz év missziológiafejlődéséről. Ez a történeti bevezetés nagyon jól előkészíti és alátámasztja a könyv többi részét. Természetesen amellet is érvelhetne valaki, hogy felesleges egy ilyen kötetben százötven oldalt a történeti áttekintésre szentelni, hiszen a legtöbben, akik missziológiát tanulnak vagy ezzel foglalkoznak, tisztában vannak mindezzel, és vannak más konkrétan missziológiatörténettel foglalkozó könyvek is. Miközben ebben van igazság, szerintem mégis van értelme ennek a történeti áttekintésnek. A könyv célja, hogy eszköz lehessen „mind személyes, mind gyülekezeti, mind intézményi szinten”, arra utal, hogy nem csak

missziológusoknak íródott. Ha tehát olyanoknak írunk, akiknek tudása a missziológiáról vagy annak történetéről nagy eltérést mutathat, akkor több indokot is felhozhatunk egy ilyen történeti áttekintés mellett. Először is az olvasók mind egy közös történeti alapról indulhatnak, és olyanok is könnyebben megérthetik a könyv további üzenetét, akik eddig nem foglalkoztak az ökumenikus missziológiával. Másodszor a történeti áttekintés sajátos nézőpontot tud alkalmazni és konkrétan azt emeli ki az elmúlt száz év eseményeiből, ami szükséges a mai missziológia, és így e könyv, további megértéséhez. Végül pedig a történeti áttekintés stílusa, amely a korabeli szövegeket helyezi előtérbe, igazán egyedinek mondható.

A második rész lényegében ugyancsak az elmúlt száz évben lezajlott folyamatokat mutatja be, csak más szemszögből. Az egyes fejezetek a missziológia központi témáit veszik sorra, mint az evangélizáció, a kultúra, a tanítványság, a környezet vagy a migráció. Összesen tizenhat tanulmányt olvashatunk ebben a részben, melyeket az adott témában jártas missziológusok, teológusok írtak. A tizenhat téma sorrendje nem véletlen, hanem azt mutatja, hogy az egyes kérdések mikor váltak fontossá az ökumenikus missziói párbeszédben. A szerkesztők így a második rész bevezetésében négy csoportra osztják a témákat (148–149. o.). Az első három fejezet – 1. Evangélizáció, 2. Egyház, misszió és egység, 3. Istentisztelet – a missziológia kiindulópontjait mutatják be, amelyek már a legkorábbi missziói konferenciákon jelen voltak. Időrendben a következő öt téma: 4. Gyógyítás, 5. Kultúra, 6. Más vallások, 7. Képzés és 8. Tanítványság. Majd az 1950–60-as években vált egyre fontosabbá a követ-

kező három: 9. Kapcsolatok és alapanyagok megosztása, 10. Kontextualizáció és 11. Transzformáció. Végül az utolsó öt téma a mai missziológia legégetőbb kérdéseit járják körbe: 12. Igazságosság, 13. A társadalom peremei, 14. Környezet, 15. Nemek és 16. Migráció.

Ezek a 10–15 oldalas fejezetek mind az egyes témák fejlődését követik végig 1910-től máig, és már többször utalnak arra, hogy az adott téma hogyan jelenik meg a TTL-ben. Érdekes arról olvasni, hogy 1910 óta mennyit változott az, hogy mit is értünk egy-egy kifejezés alatt, és hogy mi az egyes területek helye és kapcsolata a missziológián belül. Továbbá számomra nagyon örömteli volt azt látni, hogy hogyan szélesedett ki a misszióról való gondolkodás felekezeti tekintetben is. Míg száz évvel ezelőtt a nyugati protestánsok határozták meg, hogy „mi is a misszió”, addig ma már a katolikus, ortodox, evangélikál és pümkösi teológiák véleménye is megjelenik az egyes fejezetekben. A szerzők saját felekezeti hovatartozásukon túltekintve igyekeznek a témához kapcsolódó teológiai irányvonalak bemutatására. Annak ellenére, hogy minden fejezetet más-más írt, azok, egy-két kivételtől eltekintve, egészen hasonló stílusúak, ami nagyban segíti az olvasást. Minden tanulmányban kapunk egy áttekintést arról, hogy hogyan és mikor jelent meg az adott téma az elmúlt száz év missziológiai folyamataiban, és hogy ma milyen kérdések merülnek fel azzal kapcsolatban. A fejezeteken belül sok visszautalást és megerősítést kapunk a korábbi történeti részhez. Több szerző is megemlíti, hogy a tanulmányok hossza nem elegendő arra, hogy ezeket a kulcsfontosságú témákat részletesen bemutassák, de azokat az alapvető információkat meg-

kaphatjuk belőlük, amelyek majd a TTL megértéséhez szükségesek. Így egyfajta bevezetést kaphatunk az egyes témák történetébe és jelenlegi kérdéseibe. Emellett minden tanulmányhoz számos további olvasmányajánlást találunk a lábjegyzetekben, ha az egyes témákba jobban bele akarjuk ásni magunkat. A magyarországi egyházak számára a két legérdekesebb téma talán a „Társadalom peremei” (309–319. o.) és a „Migráció” (340–352. o.), hiszen nap mint nap találkozunk valamilyen módon ezekkel a kérdésekkel. Döntő jelentőségű, hogy milyen módon töltik be e két területen a küldetésüket a magyar keresztyén egyházak és szervezetek a társadalmi és politikai nyomás közepette. Ebben a folyamatban nagy segítségünkre lehet mind a teológiai reflexió, mind a más hasonló helyzetekben levő egyházak tapasztalata. Mivel a TTL-en belül is központi szerepet tölt be ez a két kérdés, így a missziológiai párbeszédben is elengedhetetlen, hogy foglalkozzunk ezekkel a témákkal és sajátos véleményyt formáljunk.

A könyv eddigi első két részének célja tehát az, hogy különböző szempontokból bemutassák a könyv alcímében szereplő „változó világot”, amelyben a TTL megszületett. Habár a szerzők nem mind ugyanúgy álltak a feladathoz, de összességében sikeresnek mondható az elmúlt száz évben végbement változások sokoldalú bemutatása. Az, hogy több szerző által és különböző témákon keresztül olvashatunk az elmúlt száz évről, többszörösen megerősíti azokat a már alapvető igazságokat, amelyeket minden missziológiával foglalkozó személynek ismernie kell. Ilyenek például: az egyház alapvető missziói természetű; a misszió mint Isten missziója; vagy hogy a keresztyénység már nem a nyu-

gat vallása, hanem világvallás. Sokszor már túlzott ismétlésnek tűnnek ezek a tételek, amelyek szinte minden fejezetben szerepelnek. De a szerzők megerősítik, hogy az egyházak, gyülekezetek és missziói szervezetek mindennapi élete sokszor még mindig a száz évvel ezelőtti paradigmákat követi. A teológiai gondolkodás sok tekintetben előtte jár a gyakorlatnak, éppen ezért fontos reflektálni a keresztyén misszió változó kontextusaira, és folyamatosan emlékeztetni magunkat a már felismert tényekre és teológiai igazságokra. Ezáltal tudjuk megtalálni azt, hogy hogyan válhatnak ezek az elfogadott missziológiai tételek valós gyakorlattá az egyes területeken belül. Összességében mind a témák, mind a szerzők összeválogatása megfelel a könyv céljának, hiszen a legfontosabb kérdések mind előkerülnek bennük. A szerzők stílusa jól olvasható és érthető, tudásuk pedig egyértelműen jól megalapozott az adott témában. A fejezetek között természetesen vannak átfedések, de ez nem zavaró, sőt egy teljesebb kép kialakulását segíti az olvasó számára.

Az utolsó rész már konkrétan a *Together Towards Life* c. dokumentummal foglalkozik. Először elolvashatjuk a 2012-ben elfogadott dokumentum teljes szövegét (355–380. o.), majd egy annak létrejöttéről szóló rövid fejezetet (381–398. o.). Ezután pedig tizenöt reflektáló tanulmányt találunk, amelyek mind különböző nézőpontból írják le a véleményüket a TTL-ről. Az egész könyvet egy rövid konklúzió zárja a harmadik rész után, amelyet Jooseop Keum, az EVT Missziói és Evangélizációs Bizottságának elnöke írt (565–575. o.). Először itt is kiemelném, hogy a könyvnek nagy előnye, hogy a tárgyalt missziói dokumentumot teljes hosszúságában közli, hiszen ez az

olvasó dolgát sokban megkönnyíti. Ezáltal a kötet önmagában is egy nagyon jól használható egységet alkot, amely nagy segítség mind a személyes, mind pedig az oktatásban vagy a képzés során való használat esetén.

A reflexiók összeállításból látszik, hogy a szerkesztők igyekeztek a keresztyénségen belül bemutatni a legfontosabb felekezeteket és az egyes földrajzi régiók sajátos teológiai helyzetét is. Így az első öt alfejezet az öt legnagyobb felekezet vagy irányzat képviselőitől származik, mondhatni történelmi létrejöttük sorrendjében: 1. Katolikus, 2. Ortodox, 3. Ökumenikus protestáns, 4. Evangélikál, 5. Pünkösdi. Habár tényleg szükségesek ezek a nézőpontok, maguk a tanulmányok is mutatják a felekezeti nézőpontok bemutatásának nehézségeit. Míg a katolikus és az ortodox teológusok viszonylagosan könnyen tudják összehasonlítani a TTL-t saját egyházuk hivatalos dokumentumaival, addig a további három fejezet írói már nehezebb helyzetben vannak. Thomas Kemper, az ökumenikus protestáns értékelés írója például kijelenti: „Nem találok sajátos 21. századi »ökumenikus protestáns« missziói perspektívát vagy felületet.” (420. o., saját fordítás.) Éppen ezért leírja saját egyházi háttérét és abból a perspektívából folytatja a reflexióját. Samuel Escobar evangélikál teológus az előzőhöz hasonlóan saját szemszögének leírásával kezd, és még a fejezet írásának konkrét idejét, helyét is megjelöli (429. o.). Timothy T. N. Lim, aki a karizmatikus mozgalom nevében ír, pedig azt keresi, hogy melyek azok a tételek a TTL-ben, amelyeket a karizmatikusok elfogadnának, valószínűleg elfogadnának, és amelyeket valószínűleg elutasítanának (438. o.). Tehát már az első öt fejezet is nagy módszertani különbséget mutat,

de talán ez nem probléma. A módszertani különbségek az egyes felekezetek vagy irányzatok sajátosságait is mutatják: a katolikus és ortodox teológia bizonyos központúságát, és másik három kategória sokszínűségét és nehéz meghatározhatóságát. Mindenesetre a szerzők nagyon jól bemutatják a TTL és választott nézőpontjuk egyezőségeit és különbségeit.

A következő két tanulmány olyan szempontból más, hogy két konkrét dokumentumot hasonlítanak össze a TTL-lel. Ezek nagyon fontos kortárs missziói állásfoglalások, a Lausanne mozgalom által 2010-ben megfogalmazott Cape Town Commitment (6.) és Ferenc pápa Evangelii Gaudium (7.) apostoli buzdítása. Egyrészt érdekes, hogy egy katolikus és egy evangélikál reflexió után megint egy katolikus és egy evangélikál teológiai nézőpontot kapunk, de az adott dokumentumok fontossága miatt azt gondolom, hogy helyénvaló, hogy külön tanulmány foglalkozzon velük. Továbbá ezeket más szerző írta, mint a korábbi fejezeteket, így egy-egy felekezet több képviselője is megszólalhat a műben.

A felekezeti jellegű reflexiók után a következő két tanulmány szerzői a keresztyén világot meghatározó két nagy földrajzi régió (8. Globális Dél; 9. Globális Észak) kontextusából tekintenek a TTL-re. Ők azt vizsgálják, hogy a dokumentum hogyan reagál az adott kontextus teológiai kérdéseire. Nagy kiterjedésű és összetett kontextusokról van szó, amelyeknek szerepe és jellege nagyon sokat változott az elmúlt száz év során. A TTL „sikerének” a nagy kérdése, hogy mennyiben tud egyszerre válaszolni a globális délen növekvő keresztyénség sajátos formáira és az északi országokban fellépő szekularizációra és posztmodernizmusra. A szerzők nagyon jól

megragadják a két félteke keresztyénségének összetett helyzetét, és így mutatják be a TTL előnyeit saját helyzetükre nézve.

A nagyobb kontextusok után azok részelei szólalnak meg, a mai öt legnagyobb kontextuális teológia felől: 10. Kortárs ázsiai teológia; 11. Kortárs óceániai teológia; 12. Kortárs latin-amerikai teológia; 13. Kortárs afrikai teológia; és 14. Kortárs nyugati teológia. Az egyes fejezetek bemutatják, hogy miben is sajátos az adott kontextus teológiája, és abba is betekintést kapunk, hogy milyen a keresztyénség helyzete az adott földrajzi területen. A szerzők ezek után térnek rá a TTL vizsgálatára, és keresik a kapcsolódási pontokat saját teológiai nézőpontjukkal. Ezekben a fejezetekben is előkerülnek az adott régióban meghatározó missziói dokumentumok és állásfoglalások, az összehasonlítás egyik eszközeként. A szerzők alapvetően pozitív módon állnak a TTL-hez, és mind megtalálják azt, ahogyan az előre-mozdíthatja az adott kontextus missziói gondolkozását. Ahogy korábban, itt is nagyon sok további könyvajánlást kapunk, ha a rövid tanulmányok felkeltették érdeklődésünket az adott témával kapcsolatban. Habár ezekben a rövid fejezetekben csak egy sűrített vagy válogatott képet kapunk az adott teológiai környezetről, ez mégis nagyon hasznos a könyv céljának eléréséhez. A rövid összefoglalók lehetővé teszik, hogy egy kötetből minél teljesebb rálátást kapassunk az ökumenikus missziológia világára. Ezek, a távoli és sokszor ismeretlen teológiai kontextusok akkor is érdekesek lehetnek, ha valaki nem feltétlenül foglalkozik missziológiával, de érdekli a kontextualizáció kérdése vagy a világkeresztyénség mai helyzete.

A harmadik rész utolsó tanulmánya abban egyedi, hogy nem egy konkrét felekezeti vagy teológiai nézőpontból vizsgálja a TTL-t, hanem alapvetően praktikus szempontból. Ezt már a címe is jelzi: 15. TTL és a missziói formálódás. A fejezet kiindulópontja, az az állítás, hogy a TTL egy alapvetően praktikus dokumentum, amely nemcsak elméleti állásfoglalás, hanem egy útmutató az egyházak számára. Éppen ezért a szerző többször hivatkozik a TTL-hez elkészült hivatalos kiegészítésre a Practical Guide-ra (Gyakorlati útmutató). Sajnálatos, hogy ez már nem kapott helyet a kötetben, de a könyv több mint 600 oldalas hosszúságát figyelembe véve érthető. A tanulmány azt tárgyalja, hogy a TTL fényében hogyan formálódhatnak az egyházak, és hogy ez milyen hatással kell, hogy legyen a lelkész- és misszionáriusképzésre.

Összességében a harmadik rész is jól illik a kötet céljához, és mind tartalmában, mind formájában megfelelőnek mondható. A tanulmányok rövid keretei ellenére a szerzők nagyon jól megragadják az adott kontextus vagy teológiai szempont lényegi részét, így a fejezetek hossza nem megy a tartalmuk kárára. Sőt véleményem szerint egy ilyen hosszú mű olvashatóságát elősegíti az, hogy sok rövid tanulmányból áll, amelyekben megvannak mind a kapcsolódási pontok, mind az egyedi stíuselemek és gondolatok. Személyes megjegyzésem talán annyi lenne, hogy jó lett volna az adott részen belül tagolni a reflexiókat típusuk szerint. Habár minden fejezet a TTL-re reflektál, de egészen más módszert alkalmaznak, attól függően, hogy mi a nézőpontjuk. Ezeket a váltásokat lehetett volna akár csak további tagolással jobban jelölni.

A könyv konklúziója a jövőbe tekint és kérdéseket tesz fel: Mennyiben töltjük be azt a missziót, amelyet felismertünk, és amelyre elköteleztük magunkat? A Jooseop Keum által megírt záró tanulmány címe: *Together in God's Mission: The Prospects for Ecumenical Missiology* (Együtt Isten missziójában: Az ökumenikus misszió kilátásai). Az EVT missziói bizottságának vezetőjeként, a szerző nagyon személyes és lelkes hangnemben ír arról, hogy mennyi mindenben kellene a TTL fényében az egyházak missziói önértelmezésének és gyakorlatának megváltoznia. Nem elég tehát ezt a dokumentumot ismerni vagy elfogadni, de komoly önvizsgálatra van szükség ahhoz, hogy az abban megfogalmazottakból valóság legyen. Az *Ecumenical Missiology* is ezt a célt akarja szolgálni további háttérrel és mélységet biztosítva a TTL megértéséhez és alkalmazásához.

A könyvet végigolvasva az fogalmazódott meg bennem, hogy nagyon sokféleképpen lehetne ökumenikus missziológiát írni. Megírhatná azt egy nagy tudású szerző, és lehet, hogy úgy rövidebb, rendszerezettebb vagy egységesebb volna, mint ez a mű. De e könyv szerkesztői hűek maradtak ahhoz a missziói paradigmához, amely a könyv egyik alaptétele, mégpedig, hogy a mai keresztyénség már nem egyközpontú. Éppen ezért, ha tényleg mai ökumenikus missziológiát akarunk írni, azt nem lehet egy helyből, egy személy által és egy szemszögből megírni. Az *Ecumenical Missiology*-ban tényleg megjelenik a világ keresztyénségének sokfélesége, és milyen jó, hogy nem a minket oly sokszor elválasztó külső tényezőink kerülnek előtérbe, hanem sokkal inkább a közös feladatok, kihívások és mindannyiunkat összekötő közös cél.

Ennek a keresztyéneket összekötő célnak és feladatnak egyik megfogalmazása a *Together Towards Life*. Ez a könyv egyértelműen megerősíti az olvasóját abban, hogy milyen nagy a TTL jelentősége a keresztyénség történelmében. Leginkább azért, mert annak létrehozásában és továbbgondolásában a keresztyén irányzatok legnagyobb skálája vett részt és vesz részt ma is. A tematikus tanulmányok és a reflexiók is mind ezt igazolják. Azokban természetesen egy-egy kritika is megfogalmazódik, de túlnyomó többségben arról olvashatunk, hogy hogyan válhat ez az egy dokumentum sokak számára relevánssá és irányadóvá. Igen, talán máshogy is lehetne ökumenikus missziológiát írni, de véleményem szerint az a forma, amelyet e kötet szerkesztői választottak, nagyon jól megállja a helyét. A könyv formája és stílusa igazán összhangban van annak tartalmával és céljával.

Összességében elmondhatjuk, hogy egy nagyon hasznos könyvet tartunk kezünkben. Első ránézésre láthatjuk, hogy egyfajta missziológiai szöveggyűjteménynek vagy tankönyvnek is használható lehetne, már csak az abban megjelenő tanulmányok számából és címéből kiindulva. A könyv célja viszont nem az, hogy egy rendszerezett missziológiai tanítást adjon át az olvasóknak, hanem hogy elgondolkoltasson, bevonjon a missziológia világába és valós változást hozzon. Hogy ezt a komoly célt elérte-e, majd csak az idő mondja meg, mindenesetre véleményem szerint az esély mindenképp megvan rá. A mai missziológia legfontosabb kérdései, irányzatai, ökumenikus és felekezeti dokumentumai mind szóhoz jutnak benne, és így e könyv jó alapja lehet akár egy missziológiai kurzusnak, missziói képzéseknek vagy egy egyház

saját missziói elveinek továbbgondolásának. A céltudatos sokszínűség mind felekezeti, mind kontextusbeli értelemben arra kényszerítik az olvasót, hogy saját nézőpontján túllépve tudjon gondolkodni. A könyv egyik nagy előnye, hogy a TTL elfogadása után aránylag hamar, mindössze négy évvel lett kiadva, és a szerzők mind az elérhető legújabb kortárs missziológiai műveket és dokumentumokat használták benne. Ezáltal egy valós képet kaphatunk a keresztyén missziológia mai állásáról és irányvonalairól. Ezeket összevetve ez a könyv önmagában is hatalmas érték. Mégis azt gondolom, hogy ahhoz, hogy ne csak témák és vélemények felsorakoztatása legyen, hanem, ahogy a szerkesztők akarták, egy eszköz egyének, intézmények és gyülekezetek kezében, szükség van olyan praktikus irányelvekre vagy kurzusokra, amelyek megmutatják, hogy hogyan lehet egy könyvből gyakorlat. Hiszen a TTL és minden egyes vélemény elolvasása után talán pont az a legnehezebb kérdés, hogy akkor én vagy mi, mit tegyek, tegyünk

ezután? Az Ecumenical Missiology megmutatja, hogy honnan és hová jutott el a missziológia az elmúlt száz évben, és mindezt a megadott kereteken belül a lehető legnagyobb ökumenikusság mellett. Ezzel tükröt állít az olvasók számára, de ez még távol van attól, hogy például egy missziói szervezet egészen újra tudja gondolni saját missziói látását. Ugyanakkor azt gondolom, hogy ez a könyv hatalmas szolgálatot tesz ebben az útkeresésben azáltal, hogy rámutat azokra a történelmi és kulturális tényezőkre, amelyek saját teológiai gondolkodásunk kialakulását befolyásolhatták, és bemutatja, hogy máshogy is lehet gondolkodni. Ez a mű önmagában talán nem fog tehát teljes egyházakat vagy szervezeteket megváltoztatni, de azt, biztos, hogy egy nagyon hasznos eszköz lehet mindazok kezében, akik erre vállalkoznak. Mindazok számára, akik szeretnék jobban megismerni saját és mások véleményét azért, hogy minél hűségesebbek legyenek Isten missziójához ebben a változó világban.

Damásdi Dénes

KOVÁCS KRISZTIÁN

Határmezsgyén

A református egyház a történelmi örökség és a megújulás esélyei között az 1989/90-es rendszerváltást követően

Szerző: Kovács Krisztián

Kiadó: L'Harmattan Kiadó (Ad Marginem 5.), Budapest, 2018 (276 oldal)
ISBN 978-963-414-417-5

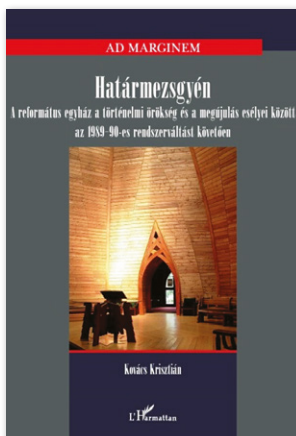
Az 1989–90-es rendszerváltás olyan társadalmi folyamatokat indított el – esetlegesen hozott felszínre –, amelyek a Magyar Református Egyház közösségét egy sor kihívás elé állították. A múlthoz való viszonyulás módja, a megváltozott társadalmi és politikai rendszerben az egyház újbóli helymeghatározása, a megújulás lehetőségeinek keresése egytől egyig olyan kérdések, amelyekre a rendszerváltást követően egyházunknak alaposan megfontolt, jó helyzetfelismerésre alapuló, teológiaiailag korrekt válaszokat kellett és kell mind a mai napig keresnie. Kovács Krisztián *Határmezsgyén* című munkájával abban a tájékozódáson, mérlegelésen és értékelésen alapuló útkeresésben kíván segítségül lenni, amely a rendszerváltás után 28 évvel még mindig aktuális feladata az egyháznak.

Már a cím is rendkívül érzékletes, hiszen a határmezsgye az a sáv, amely lakótelkeket vagy földterületeket választ el egymástól – ezzel érzékeltetve, hogy a rendszerváltás egy szimbolikus

választóvonal a társadalom és az egyház életében egyaránt. Ugyanakkor a határmezsgye számos alkalommal lehet vita tárgya a hétköznapiakban a szomszédos felek között. Ahogyan az 1989/90-es események értékelésénél sem találnunk egy mindenki által elfogadott álláspontot. Sokkal inkább olyan téma ez, amely mind a mai napig megosztja a közvéleményt.

A szerző egy nehéz és egyben bátor feladatra vállalkozott akkor, amikor a rendszerváltást követő meglehetősen átláthatatlan és néhol kaotikus események és folyamatok megértésében, és az azokra adható teológiai válaszok megkeresésében kívánt az olvasónak segítséget nyújtani.

A könyvet a szerző hat fejezetre tagolta, amelyek logikus sorrendben követik egymást, hiszen a helyzetelemzésből kiindulva – a rendszerváltás leírása és definiálása, nemzetközi kitekintés – a fontosabb teológiai témák, valamint az identitás kérdéskörének kibontásán át érkezünk meg a legmarkánsabb és egyik legkomplexebb kérdésig, neve-



zetesen, hogy milyen továbblépési lehetőségei vannak a népegyházi kezek között működő, ám a társadalmi beágyazottságát már részben elveszítő egyházunknak? Az alkalmazott vizsgálati módszerek, a továbblépés kimunkálásában betöltött szerepének ismertetésével válik teljessé a szerző mondanivalója.

Kovács Krisztián értekezésében törekszik megfelelő alapra felépíteni gondolatmenetét. Éppen ezért az első fejezetben a rendszerváltás fogalmi tisztázásánál a definíció mellett megtalálhatjuk a datálás és a társadalmi átalakulás gyakorlati vizsgálatát is. A szerző tudományos igényességét jelzi, hogy a helyes fogalommeghatározáshoz segítségül hívja egyes politológusok, történészek és szociológusok a témát érintő vizsgálati eredményeit is.

A Magyar Református Egyház rendszerváltásban betöltött szerepének és helyzetének megértését azzal segíti, hogy összehasonlítási alapot ad, a kelet-közép-európai országok felé való kitekintéssel. A kitekintés fókuszában az a kérdés áll, hogy az egyes országok egyházai milyen módon és mértékben vettek részt a rendszerváltás előkészítésében és levezénylésében. Az értekezés ezen része rávilágít, hogy bár a kommunista blokk országainak egyházai ugyanazon ideológiai elnyomásban éltek 1989–90 előtt, mégis az elnyomás mértékében, valamint a társadalmi szerepvállalás módjában jelentős különbségeket találunk.

A harmadik fejezetben a következő – a rendszerváltás utáni egyház számára fontos teológiai témák tárgyalása található: változás és a történelem Ura, megújulás és megújítás, a múlt értékelése a jövő érdekében, valamint a szabadság kérdése. Ezeknek a teológiai tételeknek

a tisztázására azért van szükség, mert csak így van lehetőségünk, a múltértelmezés kialakításán keresztül, a jövőt is szem előtt tartva, a jelenben helyes koncepciók megfogalmazására. Mit is értünk ez alatt? A rendszerváltást követően egyházi körökben és közösségekben – utólag már kijelenthető, hogy bizonyos mértékben irreális elvárással tekintettek az aktuális társadalmi folyamatokra. Úgy gondolták, és azt remélték, hogy a politikai és közigazgatási rendszer megváltoztatásának hatására, egyfajta hitbeli megújulás, egyházi megerősödés fog következni. Annak a megértésében is segít a könyv, hogy mindez azért nem vált, nem válhatott realitássá, mert minden közösség megújulása – gondolhatunk itt akár politikai vagy szekuláris közösségekre is –, csak akkor lehetséges, ha a közösség alkotó tagjai kellően elkötelezettek a változás mellett. Ennek hiányában a legkedvezőbb struktúra sem fog lelki ébredéshez vezetni.

A negyedik részben az egyház és bizonyos közéleti kérdések kapcsolatának vizsgálatán keresztül az identitás kerül előtérbe. Olyan, mindannyiunk életét meghatározó témákkal találkozunk, mint az egyház és a nemzet, esetleg az egyház és a diakónia viszonya. A rendszerváltás után az egyháznak számos területen nyílt lehetősége közügyek felvállalására. Kulturális rendezvények szervezése, szociális és oktatási feladatok ellátása, egytől egyig jellemzője volt a Magyar Református Egyháznak 1945 előtt. Az egyház számára természetes volt tehát, hogy a kizáró rendszer megszűnésével, újra részt kíván venni a társadalom közügyeiben. Mindez csak akkor lehet sikeres, ha az egyház a megfelelő szakmai kompetenciák megszerzését célul tűzi ki maga elé, és ezzel

nem akarja a szakmaiság hiányát elken-
dőzni a lelkiség és kegyesség álcájával.
Kovács Krisztián jól érzékelteti, hogy a
magyar nemzeti identitás megerősítése
nem képzelhető el – már csak történel-
münk miatt sem – az MRE bibliai alapve-
téseken alapuló kritikai szerepvállalása
nélkül. Azonban erre vonatkozóan az
egyháznak is felelősséget kell viselnie,
sohasem eltévesztve a helyes arányokat,
hiszen az egyház legfontosabb feladata
Isten igéjének hirdetése.

Az ötödik fejezet a népegyház és an-
nak esetleges alternatíváival foglalkozik
dogmatikai, ekkleziológiai és szocioló-
giai szempontból. Megismerkedhetünk
többek között a Wolfgang Hubert által
felvázolt öt történelmi-népegyházi mo-
dellel. Különösen is fontos segítség le-
het továbbá a lelkészek és az érdeklődő
gyülekezeti tagok számára a klasszikus
és átalakuló népegyház összehasonlí-
tásával foglalkozó rész. Saját közössé-
günk önvizsgálatára nyílik lehetőségünk
az ismertetett 12 szempont¹ alapján.
A népegyházi struktúra történelmi örök-
ségünk. Azonban ez nem jelenti azt,
hogy nem lehetne vagy nem kellene
a rendszert időnként felülvizsgálni és
a szükséges változtatásokat elvégezni.
A szerző meglátása szerint az elkövet-
kező évek egyik fontos feladata a je-
lenlegi és az új vagy megújuló egyházi
modellek vizsgálata lesz, a továbblépés
lehetőségét szem előtt tartva.

Az utolsó fejezetben négy olyan ösz-
szegző pontot ismertet, amelyek az ér-
tekezés módszertanát helyezik előtérbe,
ezzel rámutatva, hogy a politikai, teoló-
giai, szociológiai és ekkleziológiai gon-
dolkodás hogyan segítheti elő az egyhá-
zunkra váró feladatok megoldását.

A reformáció óta tudjuk, hogy az
egyháznak szüntelenül keresnie kell a
Szentírást középpontba helyező meg-
újulás lehetőségét. Ez a soha véget
nem érő feladat különösen is aktuális
napjainkban, amikor az elmúlt bő száz
év egyháztörténeti örökségeivel meg-
terhelve szükséges szembenéznünk a
globalizált világ új kihívásaival. A múlt
és a jövő határmezsgyéjén állva nem
kerülhetjük meg azt a komoly teoló-
giai diskurzust, amely körültekintő és
megfontolt módon, de mégis kialakítja
az önvizsgálaton alapuló konszenzusos
múltértelmezést és az aktuális helyzet
kritikai vizsgálatát. Majd az ezekből le-
vonható konzekvenciák alapján fogal-
mazhatók meg a jövő irányvonalai, a
megújulás reményében. Ennek a közös
mérlegelésnek és gondolkodásnak le-
het egy fontos állomása Kovács Kriszti-
án *Határmezsgyén – A református egy-
ház a történelmi örökség és a megújulás
esélyei között az 1989–90-es rendszer-
váltást követően* című munkája.

Kis Dávid

¹ Ezek a szempontok a következők: irányadó struktúra – finanszírozás; gyülekezetépítés iránya – misszió; gyü-
lekezeti tagság, tisztségviselővé válás feltétele; a gyülekezet belső szervezete; gyülekezetvezetés – laikusok
szolgálata; viszonyulás az egyházkormányzat felé; a klasszikus népegyházi feladatok preferálása; alkalmak
prioritása; viszonyulás az egyházi hagyományokhoz, liturgiához – kulturális orientáció; kegyesség, spirituali-
tás, teológia, igehirdetés; közvetített értékek a társadalom felé – részvétel a társadalomban; viszony a nemzeti
kérdéshez és a nemzeti ünnepekhez.

SZERZŐK

DAMÁSDI DÉNES	doktorandusz, DRHE
KIS DÁVID	doktorandusz, DRHE
DR. KOVÁCS KRISZTIÁN	adjunktus, DRHE Szociáletikai és Egyházzociológiai Tanszék, Debrecen
DR. KÖRTNER, ULRICH H. J.	professzor, Bécsi Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultás Rendszeres és Vallástudományi Intézet (Universität Wien)
DR. KUSTÁR ZOLTÁN	egyetemi tanár, DRHE Ószövetségi Tanszék, Debrecen
DR. LÁSZLÓ VIRGIL	egyetemi adjunktus, Evangélikus Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszék, Budapest
PACZÁRI ANDRÁS	doktorandusz, DRHE
DR. PÁLFI JÓZSEF	egyetemi tanár, Partiumi Keresztény Egyetem Humántudományi Tanszék, Nagyvárad
DR. PERES IMRE	egyetemi tanár, DRHE Újszövetségi Tanszék, Debrecen
SÁRKÖZI GERGELY ANTAL	segédlelkész, Noszlop-Somlóvecsei és Pápakovácsi-Kupi Református Társegyházközségek
DR. SZABADI ISTVÁN	igazgató, TTRE Levéltára, Debrecen
SZABÓNÉ DR. KÁRMÁN JUDIT	egyetemi docens, DRHE Romológiai Tanszék, Debrecen
DR. SZOPÓ FERENC	lelkipásztor – egyházmegyei főjegyző, Szentés, Szlovákiai Református Keresztyén Egyház

