

Studia Theologica
Transsylvaniensia
28 (2025)

A folyóirat a Magyar Kormány és a Bethlen Gábor Alap támogatásával készült.



A Studia Theologica Transsylvaniensia (StThTr) nyílt hozzáférésű, szakmailag lektorált teológiai folyóirat, amely a L'Harmattan Könyvkiadó gondozásában, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Pasztorális Teológiai Intézete és a Gyulafehérvári Papnevelő Intézet megbízásából, éves periodicitással kerül kiadásra. A folyóirat elsősorban a katolikus teológiai hagyományokra épülő bibliai, történeti, szisztematikus és gyakorlati teológiai kutatások számára biztosít megjelenési fórumot. Kiemelt célja azonban az interdiszciplináris párbeszéd előmozdítása, ezért rendszeresen közöl tanulmányokat a teológiával határos tudományterületekről is, elősegítve a tudományágak közötti egyre szorosabb és gyümölcsözőbb együttműködést.

Az elbírálásra szánt kéziratokat a folyóirat weboldalán keresztül lehet beküldeni az alábbi linken: <https://stthtr.com/home/about/submissions>.

Studia Theologica Transsylvaniensia (StThTr) is an open-access, peer-reviewed theological journal published annually by L'Harmattan Publishing House on behalf of the Institute of Roman Catholic Pastoral Theology at Babeş–Bolyai University and the Theological Seminary of Alba Iulia. Grounded in the Catholic theological tradition, the journal serves as a platform for research in biblical, historical, systematic, and pastoral theology. Dedicated to fostering interdisciplinary dialogue, it also regularly features contributions from related fields, promoting meaningful collaboration and strengthening connections across academic disciplines.

Manuscripts for review should be submitted via the journal's website at the following link: <https://stthtr.com/home/about/submissions>.

© A kötetben publikáló szerzők / The contributing authors, 2025
Ez a mű a Creative Commons Nevezd meg! 4.0 Nemzetközi Licenc feltételei szerint használható fel. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



ISSN 1582-0661 (Nyomtatott/Print)
ISSN 3057-9139 (Online)

Online hozzáférés / Online Access: <https://stthtr.com>

Kapcsolat / Contact: office@stthtr.com

Megjelenik a L'Harmattan Kiadó gondozásában

A nyomdai előkészítést Csernák Krisztina (L'Harmattan Kiadó),
a nyomdai munkákat a Prime Rate Zrt. végezte

L'Harmattan Kiadó

A kiadásért felel: Gyenes Ádám

Levélcím: 1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: (36) 70 554 3177

harmattan.hu

TARTALOM

KELET ÉS NYUGAT SPIRITUÁLIS ARCA: EGY ELEMZÉS	5
<i>Claudio Card. Gugerotti</i>	
VÁLSÁG ÉS LEHETŐSÉG	13
<i>Török Csaba</i>	
KERESZTÉNYSÉG, TÁRSADALOM, FILOZÓFIA. KOCKÁZATOK ÉS KIHÍVÁSOK A MODERN GONDOLKODÁSBAN.	27
<i>Szilveszter László Szilárd</i>	
AZ ÉRTELEM FÉNYE A SZORONGÁS ÁRNYÉKÁBAN	47
<i>Onika Orsolya & Tódor Imre</i>	
A TÖMJÉN HASZNÁLATA A RÓMAI KATOLIKUS SZENTMISÉBEN	73
<i>Kovács Szilvia</i>	
ADALÉKOK A BÉKEHÍRNÖK FOLYÓIRAT VASÁRNAPI LECZKÉKKEL CÍMŰ BAPTISTA LAP INDULÁSÁNAK KÖRÜLMÉNYEIHEZ. A LAP JELENTŐSÉGE A BAPTISTA EGYHÁZTÖRTÉNELEMBEN	90
<i>Balog László</i>	
A HABÁN KÖZÖSSÉGEK ISKOLATEREMTÉSE. NEVELÉSI ELVEIK ÉS HATÁSUK A NEVELÉSTÖRTÉNETRE (16–18. SZÁZAD).	110
<i>Szabó Csaba</i>	
KORTÁRS PROTESTÁNS HOMILETIKAI ÚTKERESÉS KÉT SZAKTEKINTÉLY ELŐADÁSAI ALAPJÁN	125
<i>Koppándi Botond Péter</i>	
<i>Hal' ko József</i> : A CSEHSZLOVÁK SZAKADÁR KATOLIKUS AKCIÓ. KOMMUNISTA KÍSÉRLET A KATOLIKUS EGYHÁZ NEMZETI EGYHÁZZÁ FORMÁLÁSÁRA CSEHSZLOVÁKIÁBAN	138
<i>Balog László</i>	

SZERKESZTŐSÉG / EDITORIAL TEAM

FŐSZERKESZTŐ / EDITOR-IN-CHIEF

DIÓSI Dávid (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

TÁRSSZERKESZTŐ / ASSOCIATE EDITOR

BODOR Attila (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart; Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest)

ALAPÍTÓ SZERKESZTŐK / FOUNDING EDITORS

KEREKES László (Római Katolikus Érsekség, Gyulafehérvár)

MARTON József (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / EDITORIAL BOARD

ANDRÁS István (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

BAKÓ László (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

CZAPKÓ Mihály (Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Titkársága, Budapest)

HOLLÓ László (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

LUKÁCS Imre-Róbert (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

OLÁH Zoltán (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

PATCH Ferenc (Pontificia Università Gregoriana, Róma)

SZABÓ Xénia (Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár, Kolozsvár)

VIK János (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

NEMZETKÖZI TANÁCSADÓ TESTÜLET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

DOBOS András (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza)

ECSEDY Judit (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest)

MADAS Edit (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)

MARTOS Levente Balázs (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

PUSKÁS Attila (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

Peter SCHALLENBERG (Theologische Fakultät, Paderborn)

SZALAY Máttyás (Hittudományi Főiskola, Pécs)

TÓTH Beáta (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest)

TÖRÖK Csaba (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

VIZKELETY András (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)

KELET ÉS NYUGAT SPIRITUÁLIS ARCA: EGY ELEMZÉS

CLAUDIO CARD. GUGEROTTI

Keleti Egyházak Dikasztériuma / Dicastery for the Eastern Churches

Róma / Rome (IT)

dco@orientchurch.va

TITLE: Spiritual East and West: An Analysis

ABSTRACT: This essay examines the long arc of the relations between the Christian East and West, tracing how initially permeable cultural and ecclesial boundaries hardened into durable divisions. It revisits the mutual estrangement which culminated in the medieval schism and the Crusader sack of Constantinople, as well as the Western reception of Aristotelian that later fed a simplified contrast between the “Platonic East” and the “scholastic West.” The rise of modern Orientalism further objectified the East as a static museum-piece, privileging philology and archaeology while marginalizing spiritual and theological dimensions. After the collapse of colonial and communist barriers, encounters often remained filtered by stereotypes and asymmetries of power. Focusing on Romania – orthodox yet sui generis and historically shaped by Roman, Ottoman, Russian, Protestant, and Eastern Catholic influences – the study argues that a mature understanding of identity and faith requires integrating liturgy, popular feasts, and spiritual writing into the universality of knowledge. Without this breath of spirituality, knowledge risks becoming a living museum rather than a source of renewal.

KEYWORDS: East–West relations; Orientalism; Byzantine–Latin schism; Crusades; Aristotelianism and scholasticism; Romania; Orthodox theology; liturgy and identity.

Az előadás olasz nyelven hangzott el 2025. szeptember 5-én, Kolozsvárott, ahol a Babeş–Bolyai Tudományegyetem a Görögkatolikus Teológia Kar előterjesztésére díszdoktori (*doctor honoris causa*) címet adományozott Claudio Gugerotti bíborosnak, a Keleti Egyházak Dikasztériuma prefektusának.

Olaszból fordította: Bakó László

BEVEZETÉS

Nagy megtiszteltetés számomra, hogy a tekintélyes kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem díszdoktori címet adományozott nekem. Ez az intézmény tudományos szempontból rendkívül jelentős, ugyanakkor vallási összetevői miatt is egészen szokatlan és bizonyos értelemben gondviselésszerű: különböző vallási hagyományok találkoznak benne, és egyetértésben működnek együtt. Célja, hogy a tudományt olyan közeggé tegye, amely a találkozás, a képzés és a nevelés tere egy jobb világ építése érdekében. E jeles alkalomra szeretném mélyebben

átgondolni néhány korábbi reflexiómat, amelyek Kelet és Nyugat felfogására vonatkoztak: arra, miként formálódtak az idők során, és milyen új jelentést kaptak a közelmúltban – részben a jelenlegi történelmi kontextus következtében.

Most csak a legfontosabb gondolatok vázlatát szeretném felvillantani, hiszen maga az ünnepségség olyan felemelő és gazdagító, hogy nem illene túllépnem annak kereteit.

AZ ÓKORBAN

A kereszténység lényegében egyetlen, földrajzilag jól körülhatárolható valóságból sarjadt ki, amely azonban kulturális áramlatokban és etnikailag is különböző irányzatokban fejlődött: egyrészt a sémi világhoz szorosabban kötődő vonulatokban, másrészt a görög–római örökséghez erősebben kapcsolódó irányokban, valamint számos olyan kereszténységben, amelyek valójában soha nem azonosultak teljesen sem az előbbivel, sem az utóbbival.¹ Példaként említhetjük az etiópokat, a koptokat, az örményeket, a szíreket, az asszírokat, s egészen Dél-India földjéig és Kínáig terjedően más közösségeket.

Idővel aztán a történetírás figyelme – legalábbis az általánosan ismert történetírás, hiszen léteznek más keresztény történelmi hagyományok is, amelyeket azonban ezekben a köztes keresztény közösségekben alig vizsgáltak – rögzítette a Nyugat és a Kelet közötti kölcsönös eltávolodást.² Sőt, két keresztény birodalom is létrejött. A keleti keresztény birodalom szemében már önmagában eretnekségnek számított egy római politikai alakulat, mert ellentétbe került, illetve párhuzamba állította magát a Boszporusz városával, amelyet az égi Jeruzsálem előképének és visszatükröződésének tartottak, s amelyben a lelkek üdvösségeért a papság, a keresztény civilizáció irányításáért pedig a császár volt felelős.

Ez a jelenség a történelem folyamán tovább terjedt: ahogy Bizánc fokozatosan veszített jelentőségéből, előtérbe került a Rusz birodalma és a „harmadik Róma” eszméje. Úgy tartották – és ma is így hiszik azokon a vidékeken –, hogy „*negyedik Róma nem lesz*”, mert az már az idők végezetéhez kötődik.

A Nyugat ezzel szemben a római világ összeomlásával – a történelem egyik legnagyobb hatású és legdrámaibb pszichológiai megrázkódtatásával szembesült. Ekkor emelkedtek fel az úgynevezett „barbárok”, akik bonyolult események nyomán kapcsolatba kerültek a római örökséggel, és végül annak folytatóinak tekintették magukat. Ebben fontos szerepet játszottak a bencés kolostorok írótermei (*scriptoria*), valamint azok a szabályok, amelyek révén az antik irodalmi anyag másolása és továbbörökítése történt – s amelyek nélkül ezek a szövegek elvesztek volna.

¹ Frend 1984, 92–150; Brock 2007, 477–508; Neill 1984.

² Runciman 1955, 3–25; Erickson 1991.

Az első formális szakadás tényét hagyományosan 1054-hez kötik Kelet és Nyugat között. Valójában azonban nem a Hagia Sophia oltárára helyezett kiközösítés hozta el a döntő fordulatot a bizánci kereszténység történetében, hanem sokkal inkább az a lassú kulturális eltávolodás, amely a Nyugatot – Róma közvetlen örökösét – és a Keletet – Bizánc folytonosságát – egymással szembeállította.

A különbségek eleinte olyannyira jelentéktelenek voltak, hogy egy keleti püspök akár nyugati püspöki széket is elfoglalhatott anélkül, hogy komolyabb liturgikus összeütközésre került volna sor. Idővel azonban a szokások, a lelki érzület és a kereszténységhez való tartozás tudata közötti eltérések mindinkább nyilvánvalóvá váltak. Így jött létre az a törés, amely a századok során is fennmaradt: a valódi szakadás, egy *scisma in rebus* (a gyakorlatban megvalósuló szakadás) inkább, mintsem egy *scisma in principiis* (elvekben bekövetkező szakadás).

Konstantinápoly keresztetek általi elfoglalása a keleti keresztények szemében ennek az „árulásnak” az eltörölhetetlen jelképévé vált.³ Bár történeti gyökerei összetettek, mégis mély megrázkódtatást okozott annak gondolata, hogy egy mozgalom, amely eredetileg a szent helyek muszlim uralom alóli felszabadítását célozta – és amely valójában a Kelet és Nyugat közötti szakadás fő okává vált –, végül éppen a keresztény Kelet fővárosát gyengítette meg, és ezzel megnyitotta az utat az iszlám hódítás előtt.

Ehhez a jelenségkörhöz tartoznak a kereszties államok, valamint az a szokás is, hogy a keleti klérust nyugati főpapokkal váltották fel a keleti világban – egészen addig, amíg az iszlám ismét véget nem vetett e gyakorlat terjedésének.

Időközben Nyugaton erőteljesen érvényesült az arisztotelészi hatás, amely iszlám tudósok fordításain keresztül jutott el, s ily módon lényegében keletről származott. Ekkor született meg az a leegyszerűsítő felfogás, mely szerint ettől fogva a Kelet megőrizte platonikus és neoplatonikus alaprétégét, míg a Nyugat a skolasztika⁴ útját követte egy nagyon sémás és szigorú beállítottsággal, amely később a nyugati tudományos világ hatalmas kibontakozásának alapjául szolgált. Valójában a spirituális és teológiai átfedések hosszú ideig fennmaradtak, még akkor is, amikor elméletileg már kimondták a szigorú elhatárolódást. Éppen ezért minden leegyszerűsítés vagy szembeállítás könnyen mesterségesnek és ideologikusnak tűnhet.

AZ ORIENTALIZMUS ÉS EGYHÁZI KÖVETKEZMÉNYEI

Ez az egész valóság a későbbi időkben mintha elhomályosult volna, hogy átadja helyét egy új érzékenységnek, amelyet *orientalizmusnak* nevezünk, s amely alapvetően a nyugati gyarmatosítás kezdetéhez kapcsolódik.⁵ Magáról a nyugati

³ Riley-Smith 2005, 214–240.

⁴ Chenu 1957; Gilson 1999; Meyendorff 1974.

⁵ Said 1979, 1–28; Lewis 1982; Irwin 2006.

gyarmatosításról nem szükséges szólni, hiszen közismert; de az orientalizmusnak erről az aspektusáról, amely egy úgynevezett új tudományt alapozott meg, érdemes kiemelni, hogy neves tudósokat – kezdetben főként franciákat – vezetett arra, hogy tanulmányozzák a Kelet ókori civilizációinak emlékeit: műemlékeket, feliratokat, régészeti dokumentumokat és minden egyebet abból a célból, hogy rekonstruálják azt a misztikus és legendás világot, amely a kortárs európai szemében sajátjához képest ijesztően idegennek, ugyanakkor rendkívül vonzónak tűnt.

Az orientalizmus kialakulásával a Keletről alkotott leírás egy letűnt, immár kihalt vagy önmaga árnyékává zsugorodott múlt képét rajzolta meg: mozdulatlan, változatlan világként, amely a „precíziós tudomány” tárgyává vált.⁶ Ily módon egy új episztemológiai és tudományos megközelítés jött létre, amely felváltotta a korábbi korszakokra jellemző hadseregek és népek találkozását, illetve összeütközését egy olyan valóságban, amely előbb viszonylag homogénnek mutatkozott, majd teljesen kibékíthetatlenné vált.

A tudományos jellegű orientalista megközelítés oda vezetett, hogy a Kelet filozófiai és spirituális öröksége háttérbe szorult. Az alkalmazott szemlélet ugyanis hajlott arra, hogy a tudományt az agnoszticizmushoz, sőt olykor a nyílt laicizmushoz kapcsolja.

Ennek következtében hatalmas lendületet kaptak a történetírói, építészeti, művészettörténeti és filológiai tanulmányok, míg e népek benső világába, vagyis spirituális dimenzióiba való mélyebb betekintés kísérlete sokkal kevésbé tűnt érdekesnek azok számára, akik mindezt tudományos igénnyel végezték.

A másik oldalon a Kelet – amely a kortárs történelmi események következtében befelé fordult, és amelyet az iszlám, illetve a nyugati katonai hatalom uralma alatt állt – bezárkózott saját határai közé. Bár megőrizte életképességét, mégis teljesen elkülönült attól, ami valóságos kölcsönhatás vagy kölcsönös átjárás lehetett volna.

A keleti felfogásban így alakult ki az a meggyőződés, hogy az egész Kelet rendszerszerű erőszaknak volt kitéve. Ebből fakadt az „újjászületés” igénye, amely sokszor a bosszúval azonosult. Figyelemre méltó, hogy mindmáig kevés tudományos kezdeményezés született Keletről: ritkák a teológiai, liturgikus vagy patrisztikus kutatások, amelyek onnan indultak, miközben az orientalista tudományterületen számos kiváló nyugati tudósunk van.

Röviden és némileg leegyszerűsítve tehát eljutunk egy olyan korszakhoz, amikor az orientalizmus által szolgáltatott elemeket elkezdték feldolgozni és széles körben terjeszteni. Ez akkor történt, amikor a Nyugat bizonyos elégedetlenséget kezdett érezni saját múltjával, illetve a spiritualitás megélésének módjával kapcsolatban. Ez vezette arra, hogy a Kelethez forduljon, és abban keresse azt, amit elveszített: egyszerre fordulva a nem keresztény vallások – a buddhizmus, a sintóizmus, a hinduizmus –, valamint a keleti kereszténység felé, abban remélve, hogy

⁶ Todorova 1997, 45–67.

új – vagy inkább régi, de részben elhalványult – célokat mutat számára. Ezek az értékek éppen a scientizmus, a racionalizmus és a gazdasági szempontok dominanciája miatt szorultak háttérbe a Nyugaton.

Sokkal inkább lenyűgöző az az eredmény, amely a „primitivitásból” és a szenvedélyből épült fel, s amelyet a 19. században és a 20. század elején egy egész irodalmi, operai és festészeti kultúra alakított ki orientális „sztereotípiaként”. Így születtek a fiatalok nagy utazásai az indiai világba, Indokínába és azon túl, valamint a kíváncsiság, hogy felfedezzenek kulturálisan távoli ortodox kolostorokat mint olyan helyeket, ahol „az ember lelke újjászülethet”. Ebben a korszakban azonban még mindig hiányzott a közvetlen kapcsolat: népről népre, emberről emberre, hitről hitre, vallásgyakorlattól vallásgyakorlatig. A cél inkább az maradt, hogy a nyugati ember tanuljon valamit, amit hazavihet, hogy gazdagítsa saját örökségét.

Az egyházi világban a *latin rítus* – amelybe Trident után, az ambroziánus kivételével, beolvadtak a többi római rítusok – nem pusztán az önnön belső és minőségi felsőbbrendűség tudatát hordozta, hanem egyben missziós szándékot is: azt, hogy a többi keresztényt egy biztonságosabbnak, világosabbnak és jobban meghatározottnak tekintett dimenzió felé vezesse, amely így hatékonyabb eszköznek bizonyulhat az Isten megismerésének nehéz útján.

Reakcióként, az orientális vonatkozások újjáéledése nyomán elérkezünk ahhoz az időszakhoz, amikor nyugati kolostorok, rendházak és plébániák is megtelnek ikonokkal, illatos tömjénnel és a keleti világból származó dallamokkal.

A legfontosabb elem azonban, amelyet ezzel kapcsolatban figyelembe kell venni, az, hogy itt még mindig nem a valódi Kelettel történik a találkozás, hanem egy olyan Keletet rajzolnak meg, amely a nyugati igényekhez igazodik, és amely valamilyen módon kiegészítheti mindazt, amit a nyugati ember korábban elhanyagolt, vagy akár teljesen figyelmen kívül hagyott. Ez egy olyan Kelet, amelyet a Nyugat maga idéz meg, és amellyel azonosulni szeretne.

Ezért történhetett, hogy amikor a körülmények végül lehetővé tették a Kelet és Nyugat közötti hitelesebb közeledést – például bizonyos gyarmati jellegű akadályok lebomlása után, illetve a kommunista világ európai összeomlásával –, valódi találkozás jött létre a hívők között. Kezdetben még gyanakvással, majd egyre szabadabban és természetesebben,⁷ részben a kereskedelem és hasonló tevékenységek révén. Ezúttal nem vallási tanok, hanem vallásos férfiak és nők, konkrét személyek találkoztak egymással. Az idők során kialakult elszigetelődések, kölcsönös idegenkedések, a gazdasági fejlődés különbségei és az eltérő kulturális-ideológiai beállítódások azonban feszültséget és csalódást szültek. Úgy tűnt, mintha az orientalista tudomány sokkal érdekesebbnek hatna, mint a Kelet valódi megismerése vagy a hívők közvetlen találkozása.

⁷ Clément 1969; Papanikolaou és Demacopoulos 2013.

És éppen itt válik nyilvánvalóvá ennek a megközelítésnek a fiktív, vagy legálábbis részleges jellege, amely pusztán elméleti vagy esztétikai síkon mozog. A Nyugat természetesen semmiképpen sem akar lemondani arról, hogy ismét mesterként lépjen fel a Kelettel szemben, amelyet ekkor már szinte kizárólag földrajzi értelemben határoz meg. Ezt pedig olyan eszközök kidolgozásával teszi, mint a demokrácia, az emberi jogok és hasonló, amelyeknek büszke védelmezőjeként mutatkozik – anélkül, hogy tudatosítaná, hogy a múltban nem gyakorolta következetesen ezeket, vagy hogy gyakran ugyanolyan totalitárius rendszerekkel takarta el őket, mint amilyenek Keleten léteztek.

E rövid áttekintés végén egy olyan Nyugattal találkozunk, amely kifáradt és eszmei tartalmától megfosztott, mégis meg van győződve arról, hogy egy lépcsőfokkal magasabban áll minden más civilizációnál. Vele szemben egy olyan Keletet látunk, amely igyekszik előrehaladni a fejlődés útján, ám ez a haladás rendre szertefoszlan látszik, s helyette újra és újra elementáris erővel törnek felszínre a barbárság jelei.

A kereszténységet mélyen megérintette e kategóriák alakulása: a gazdagságot ígérő találkozás eufórikus pillanatát új rivalizálások és támadások váltották fel. Ezek azonban immár nem csak a Kelet és Nyugat szembenállásában jelentek meg, hanem olyan abszolút domináns hatalmak között, amelyek lehettek keletiek vagy nyugatiak – különbség nélkül. Mindazonáltal megmaradt az ősi szemlélet öröksége: a Nyugat fejletlennek látta a Keletet, míg a Kelet romlottnak kezdte tekinteni a Nyugatot – olyan világnak, amely értékektől üres, erkölcstelen, és képtelen az egészséges humanizmus érzékelésére. Ez a két kép valójában mindkét fél által a „népszerű retorika színpadára” alkotott maszk, pusztán fikció. Hiszen a fejletlenség és a romlottság egyaránt jelen van mindkét oldalon, földrajzi és vallási értelemben is; a különbség csupán annyi, hogy Nyugaton nyíltan kimondják, míg Keleten inkább igyekeznek elrejtteni.

ROMÁNIA

Miért ez a bevezetés, miért ezek a reflexiók? Mert ma Romániában vagyok – egy olyan földön, amely alaposabb szemléléskor könnyen kibújik az „orientális” kategóriák alól. Mindez annak ellenére igaz, hogy a lakosság túlnyomó többsége ortodox vallású, vagyis keleti keresztény.⁸ Ez azonban egy nagyon sajátos, román ortodoxia.

Románia mellett Európa más vidékei sem szorultak soha sztereotip identitás keretei közé. Inkább folyamatos ösztönzést kaptak, sőt gyakran üldöztetést is elszenvedtek, állandó érintkezésben más valóságokkal. Ha bizonyos szempontból

⁸ Hitchins 2014, 1–45.

rokonszenves módon integrálódtak is a római világhoz – olyannyira, hogy a romanitás bukását követően egy új név és nyelv született, a „román földké” –, ugyanakkor kapcsolatba kerültek olyan, markánsan keleti hatalmakkal is, mint a mongolok, az oszmánok vagy az oroszok, amelyek mélyen nyomot hagytak történelmükön és formálták azt. Másfelől pedig a protestantizmus hatása és a Rómával egységben lévő görögkatolikus egyház jelentős szerepe szintén sajátos igényeket hozott felszínre.

Egy bizonyos időszakban kialakult egyfajta központosított rendszer, amely előbb a szélsőjobboldali ideológia felkarolásához vezetett, majd Ceaușescu hatalomra kerülésével a kommunista rendszer kiterjesztéséhez. E szempontból Románia a kulturális és ideológiai áramlatok és konfliktusok valóban rendkívüli gazdagságát mutatja – sokszor fájdalmasan meghasonlott módon, de amely, ha megfelelően értelmezik, a sebek begyógyulásával egy különleges identitás forrását alkothatja.

A liturgia és a patrisztika kétségtelenül olyan elemek, amelyek a román keresztény világot a keleti hagyományhoz kapcsolják. Ugyanakkor a kulturális vitalitást mutató átmenetek folyamatosak: gondoljunk csak a román cirill írásról a latin ábécére való áttérésre, vagy a liturgikus nyelv változó használatára.⁹ Romániában ma egy valódi, modern ortodox teológia újjászületésének lehetünk tanúi, ami másutt legfeljebb Görögországban és néhány kisebb régióban figyelhető meg. E leírás azonban elsősorban arra kíván rámutatni, hogy az identitás teljes megértéséhez mennyire döntő fontosságú elkerülni az orientalizmus hibáját: nem szabad ugyanazt a „pontos/tudományos” megközelítést alkalmazni a Keletre, vagy arra, amit Keletnek nevezünk, ha közben figyelmen kívül hagyjuk az ember tágabb kontextusát. Enélkül ugyanis csupán egy fosszilis maradványt kapunk.

A hit fejlődése és az identitás megértése szempontjából alapvető, hogy e nép liturgiája, népi ünnepei, valamint a lelki emberek és teológusok írásai teljes mértékben beépüljenek a tudás egyetemes világába. Csak így kerülhető el, hogy mindaz, ami évszázadokon át meghatározta az emberek benső döntéseit, háttérbe szoruljon a „dolgozók” és a „tények” világával szemben, amelyeket mérni és számokkal kifejezni lehet.

E földek megismerése a spirituális dimenzió nélkül – amelynek jelentőségét más összefüggésekben már igyekeztem hangsúlyozni – lényegében egy múzeum.¹⁰ Ami pedig még rosszabb: egy olyan múzeum, amelyet élő emberek laknak. Ez bizonyosan nem az, ami gazdagít bennünket.

⁹ Stăniloae 1978-1990; Andreescu 2003, 43–70.

¹⁰ Eliade 1970.

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- Andreescu, Alexandru. 2003. The Romanian Orthodox Church and the Communist Regime. *Religion, State and Society* 31: 43–70.
- Chenu, Marie-Dominique. 1957. *La théologie au douzième siècle*. Paris: Vrin.
- Clément, Olivier. 1969. *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*. Paris: Fayard.
- Dvornik, Francis. 1966. *Byzantium and the Roman Primacy*. New York: Fordham University Press.
- Eliade, Mircea. 1970. *De Zalmoxis à Gengis-Khan: Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*. Paris: Payot.
- Erickson, John H. 1991. *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Freund, William Hugh Clifford. 1984. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Gilson, Étienne. 1999. *La filosofia nel Medioevo*. Milano: BUR.
- Hitchins, Keith. 2014. *A Concise History of Romania*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Robert. 2006. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. New York: Overlook.
- Lewis, Bernard. 1982. *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W. W. Norton.
- Meyendorff, John. 1974. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
- Neill, Stephen. 1984. *A History of Christianity in India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papanikolaou, Aristotle, and George E. Demacopoulos, szerk. 2013. *Orthodox Constructions of the West*. New York: Fordham University Press.
- Riley-Smith, Jonathan. 2005. *The Crusades: A History*. London: Continuum.
- Runciman, Steven. 1955. *The Eastern Schism*. Oxford: Clarendon Press.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Stăniloae, Dumitru. 1978–1990. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*. 3 kötet. București: Editura Institutului Biblic.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.

VÁLSÁG ÉS LEHETŐSÉG

HOGY MŰVELJÜK A TEOLÓGIÁT VÁLTOZÁSOK IDEJÉN?¹

TÖRÖK CSABA

Esztergomi Hittudományi Főiskola / Theological College of Esztergom (HU)

cstorok@gmx.net

TITLE: Crisis and Opportunity: How Should We Practice Theology in Times of Change?

ABSTRACT: This essay argues that contemporary Europe is living through a transitional era in which inherited religious and cultural models erode while new configurations emerge. Using comparative statistics (e.g., Pew Research), it shows that institutional Christianity is declining even as non-institutional forms of belief and non-Christian religions grow – especially in Central and Eastern Europe after 1989. Beyond the issues of demographics and migration, the author identifies a theological deficit: a fear of reality-based reflection and a reliance on simplified narratives. Two instinctive reactions – an inward-looking „traditionalism” and an uncritical „progressivism” – are judged inadequate. Drawing on Vatican II (*Gaudium et spes*: „reading the signs of the times”), Pope Francis (“reality is greater than ideas”), and Benedict XVI’s call for *Entweltlichung*, the article proposes a method that treats reality as a *locus theologicus*. Authentic theology must integrate reliable data, discernment and dialogue, so that the Church regains prophetic credibility. Seen in this way, secularization can become *kairos*: a purifying invitation to reform, mission, and a new embodiment of faith in contemporary culture.

KEYWORDS: secularization; *Entweltlichung*; *aggiornamento*; *locus theologicus*; Central and Eastern Europe; Pew Research; theological method; ecclesial reform.

BEVEZETÉS

Az elmúlt évtizedek olyan jelenségeket hoztak magukkal Európában, amelyek egyre nyilvánvalóbban mutatták meg: az átmenet korát éljük. A régi társadalmi és kulturális modellek helyébe új(abb)ak lépnek, sok változhatatlannak és öröknek tartott meggyőződés meginog, esetleg egyenesen a semmibe tűnik. Mindeközben gyökeresen változik az egyház helyzete is. Nem ritka, hogy e folyamatok és fejlődési ívek sokakban félelmet, szorongást vagy egyenesen harcos ellenállást váltanak ki, mások pedig kedvüket veszítik, kiábrándulnak, vagy valamiféle mélységes depresszió keríti hatalmába őket.

¹ Jelen szöveg első vázlata szóbeli előadásként hangzott el 2024. október 17-én a Spliti Egyetem Hittudományi Karának konferenciáján.

A következő oldalakon törekedni fogok szubjektív meglátásaim, megérzéseim és mérlegeléseim határok közé szorítására (bár lehetetlen lenne teljességgel kiiktatni ezeket), ezért statisztikai adatokból indulok ki. Tisztában vagyok azzal, hogy ezek értékelése és értelmezése már eleve szubjektív folyamat. Mégis úgy vélem, olyan fontos belátásokra juthatunk, amelyek segíthetnek abban, hogy felvessük a téma szempontjából releváns kérdéseket: Mi az oka annak, hogy az egyház, illetve a teológia ódzkodik a szociológiai adatok, a külvilágból érkező információelemek befogadásától, a valósággal való őszinte szembenézéstől? Mi módon tudnánk hiteles reflexiót nyújtani a realitásról, abban a reményben, hogy a változások nem csak veszedelmekkel terhesek, de lehetőségeket is tartogatnak számunkra?

1. VALÓSÁGUNK – SZÁMOKBAN

Az ezredforduló Nagy Jubileuma után eltelt húsz év (2000–2020) adatait elemezve azt látjuk, hogy a vallásos személyek száma évente 0,14%-kal nőtt Európában, miközben a keresztény közösségek csupán 0,03%-os éves növekedést tudtak felmutatni. Mindezt úgy, hogy a katolikus és protestáns egyházak, egyházi közösségek tagjainak száma konstans 0,10%-os és 0,27%-os éves fogyatkozást mutatott. Az is figyelemre méltó, hogy az ateisták száma eközben évente 0,67%-kal csökkent, az agnosztikusoké pedig csupán 0,05%-kal nőtt. A leghatározottabb növekedést a muszlimok (1,43%), a felekezeti hovatartozásukban bizonytalan keresztények (1,90%) és a felekezeten kívüli keresztények (1,14%) körében lehetett kimutatni.² Röviden és tömören: nem ateista fordulat korát éljük, sokkal inkább arról van szó, hogy az intézményes egyházakhoz kötődő keresztények száma csökken, miközben egyre többen érzik úgy, hogy a „maguk módján” Krisztus-követők, vallásosak. Emellett a nem keresztény vallások is gyarapodásról adhatnak számot.

A Pew Research Center alapján véve hasonló adatokat vonultat fel. A kutatóintézet azonban prognosztizál is: a 2010–2050 közötti időszakra vonatkozó előrejelzésük szerint évente 0,50%-kal fog csökkenni a keresztények száma (ez negyven év alatt 17,90%-os teljes fogyatkozást eredményez majd). Hasonló a zsidóság évi 0,40%-os létszámcsökkenése. Más vallásos csoportok (ideértve a felekezethez nem köthető keresztény gyülekezeteket is) ellenben szolid növekedéssel számolhatnak. A számok látszólag kis értékűek, mindazonáltal rámutatnak, hogy valóban jelentős változások előtt állunk a 2050-ig tartó periódusban: a keresztények Európában 2010-ben mért 74,5%-os részaránya 65,2%-ra fog mérséklődni, a muszlimoké pedig 5,9%-ról 10,2%-ra emelkedik majd. A nem intézményes vallási csoportok részaránya is megnő, 18,8%-ról 23,3%-ra. Az átrendeződés okai között első helyen

² Az adatok forrása: Johnson–Grim 2020. Idézi: Zurlo 2021, 793–798

áll a demográfia: a fertilitási ráta a muzulmánoknál 2,1, a keresztények körében csak 1,6. Az előregedés, a fiatalok csökkenő létszáma mellett létezik a vallásos áttérés jelensége is (a legerőteljesebb tendencia a történetileg jelenlévő keresztény felekezetek elhagyása), valamint számba kell vennünk a bevándorlás hatásait is. E prognózis 2015-ös adatfelmérésen³ nyugszik, és bár tekintettel kell lennünk a dinamikák hullámzására, mégis úgy gondolhatjuk, hogy a felvázolt jövőkép megalapozott és realista.

A Pew Research Center 2018-as, Nyugat-Európára vonatkozó felmérése még összetettebb képet mutat. A szekularizáció mellett kimutatható egy másfajta jelenség is: a vallásgyakorlók immár tagadhatatlanul kisebbséget képeznek a vallást nem gyakorló, de magukat keresztényként meghatározó személyek többségével szemben (e két csoport arányát jelenleg 1:4-re tehetjük). Mi állhat ennek a hátterében? A legfontosabb tényező az, hogy a magukat kereszténynek vallók többsége hisz Istenben, ám nem a Szentírás által leírt módon képzei el őt, személyes érzelmi- és képzeletvilága jelentősen eltér a bibliai és az egyházi-felekezeti hagyományoktól (a templomba járók 64%-a fogadja el a Szentírás istenképét, a nem vallásgyakorlók körében ez az arány csupán 24%). A bevándorlás, illetve a belső migráció szintén változásokat eredményez – a vallásgyakorló keresztények ennek okán jobban hajlanak a nacionalizmusra (amely várákozásaik szerint feltartóztathatja a hagyományos keretek feloldódását), és gyakrabban mutatnak idegenellenes attitűdöt. Azt is tekintetbe kell vennünk, hogy az iskolázottság, valamint a politikai ideológiák és a személyes preferenciák erőteljesebb befolyással bírnak, mint az egyházi vallásgyakorlat és annak eszményei. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a keresztények között jelentős szakadék mutatkozik morális (családkép, homoszexuális kapcsolatok, fogamzásgátlás és abortusz, eutanázia stb.) és társadalmi (az egyház és az állam szétválasztásának igénye, a politikumhoz való viszonyulás stb.) kérdésekben. Hosszú távon mindez hozzájárul az intézményes felekezeti egyházakhoz nem tartozó keresztények számának növekedéséhez.⁴

Közép- és kelet-európai látképünk természetesen eltérő. A kommunizmus idején az egyházak élete több szempontból mintegy a „mélyfagyasztás” állapotában volt, s az 1989–1990-es rendszerváltozások után látványos kettőség vált kitapinthatóvá. Először úgy tűnt, hogy a hagyományos vallásosság megerősödése mutatkozik meg, és e tekintetben pozitív változások indulnak el. Ám igen gyorsan megjelentek – az intézményes és történelmi közösségek szempontjából – negatív dinamikák, amelyek világossá tették: a vélelmezett vallási integritásunk és az elsőre fényesnek tűnő vallásgyakorlati statisztikáink elkezdtek hasonlítani a Nyugaton tapasztalható adatokhoz. Ezen tézist erősíti meg a magyarországi helyzet, ahol a 2001-es és a 2022-es népszámlálások között (vagyis huszonegy év alatt)

³ <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/europe/> (2025.09.25.)

⁴ <https://www.pewresearch.org/short-reads/2018/05/29/10-key-findings-about-religion-in-western-europe/> (2025.09.25.)

48,07%-kal csökkent a katolikusok száma.⁵ Jelenleg több olyan állampolgár van, aki nem válaszol a vallási identitását firtató kérdésre (3,85 millió fő), mint olyan, aki felvállalja katolikus önazonosságát (2,89 millió fő). Miért állt elő ez a krízis? Érdektelenség, elidegenedés vagy valami egyéb áll a háttérben? Rosta Gergely alapos és távlatokat feltáró elemzésében abból indult ki, hogy a vallási hovatartozásra vonatkozó kérdésre olyanok sem válaszoltak, akik egyébként feleletet adtak más, szintén fakultatív kérdésekre (mint a nemzetiség vagy az egészségi állapot).⁶ Életkori sávokra bontva csak a népszámlálásban érintettek 10–14%-a nem felelt egyetlen fakultatív kérdésre sem, s azt vehetjük észre, hogy a három fő fakultatív téma kör (vallás, nemzetiség, egészségi állapot) közül a vallásosságra vonatkozó kérdés a leginkább válasz nélkül hagyott. Ezt a 90 évesnél idősebbek 28%-a nem válaszolta meg (ez visszavezethető az adatfelvevők hanyagságára, sietősségére), ám a 60 év alatti (tízéves bontású) korosztályokban mindenütt 40%-nál többen tagadták meg a válaszadást. Ha csak ezekre a számokra tekintünk, nem vizionálhatunk fényes jövőt a magyarországi katolicizmusnak. Az sem vigasztaló, hogy hasonló jelenségekkel találkozunk a többi történeti egyház esetében is.

Mindezek alapján észszerűnek tűnik a kijelentés, miszerint az Európai Unió nyugati és keleti tagállamainak eltérő a történeti fejlődési íve, ám a végeredmény tekintetében mindinkább kiegyenlített a vallási helyzet. Magyarazatként legtöbbször demográfiai tényezőkre, társadalmi átalakulásokra és a bevándorlásra szoktak hivatkozni. Tévednénk azonban, ha nem tekintenénk kellő komolysággal a felekezeti-intézményes egyházak elhagyásának látványos tendenciájára. Terjed az individuális hitfelfogás és -megélés. Emellett nem elhanyagolható az egyházak társadalmi jelenlétének, szerepvállalásának, relevanciájának csökkenése sem, ahogyan az a tény sem, hogy egyre többen kérdőjelezik meg radikális módon a vallási közösségek létjogosultságát a társadalmi térben.

2. A REFLEXIÓ HIÁNYA

Magyarországon csak kevesen vállalkoztak arra, hogy katolikus teológusként (vagy akár elkötelezett hívőként) feldolgozzák az adatok által tükrözött valóságot. Legtöbbször csak hallgatunk vagy tagadjuk a statisztikák jelentőségét. Ez olykor egyenesen bagatellizáláshoz vezet: a számadatoknak nincsen súlyuk, nem tükrözik a valódi vallásgyakorlás változásait, a magyarországi egyház ettől még nem lesz más-milyen. Néha pedig a valóság kicselezésére, tagadására tett kísérleteket látunk a statisztikákban: a negatív adatokat valamiféle ellenséges és torzító hatás okozza, a népszámlálást nem is kell komolyan venni (mivel a vallási identitásra vonatkozó

⁵ <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/eredmenyek/vegleges-adatok/tablazatok/nsz2022-1.1.7.xlsx> (2025.09.25.)

⁶ Rosta 2023, 4–5.

kérdés fakultatív volt). Egy konferencia során, előadásomat követően megszólított egy előadó társ. Szerinte e reakció oka a fel nem vállalt, meg nem küzdött gyász. Nem tudjuk elsíratni az egyházat, ami volt, és amit ma is szeretnénk magunk előtt látni. Nem engedjük meg, hogy teljes terhével és fájdalomával ránk nehezedjen az elvesztés kínja. Érzékeljük, hogy történik valami, esetleg még az is tudatosul bennünk, hogy valamiféle „halál-tapasztalattal” van dolgunk, ám még mindig a gyász első két-három lépcsőfokánál: a tagadásnál és a (harag által táplált) ellenkezésénél tartunk. Csakhogy ezt a haragot magát nem ismerjük be nyíltan és töredelmesen, a felszínen maradunk, miközben lent, a mélyben, már dolgozik bennünk a depresszió. Így viszont nem jutunk el az elfogadáshoz, a gyász utolsó fázisához.⁷

Amikor a valóság túlságosan terhes vagy elbizonytalanító, kihívás elé állít vagy megkérdőjelezi (eddiggi vagy jelenlegi) gyakorlatunkat, akkor könnyen fellép a reflexiótól való félelem. Nem akarunk látni, mert ha látnánk, akkor kényelmetlen következtetésekre kellene jutnunk, amelyek elengedhetetlenné tennék az átértékelést, az átalakulást és a struktúraváltást. Jobb, ha úgy hagyjuk a dolgokat, amint vannak, nem engedve, hogy magával ragadjon minket a bizonytalanságok örvénye. Ugyanakkor a reflexió hiánya nem azt jelenti, hogy választ adunk, hanem csupán annyit takar, hogy tudattalanul felelünk a kihívásra. Az élet ugyanis cselekvésre kötelez, még akkor is, hogyha meg szeretnénk spórolni a mérlegelést és a megkülönböztetést, s nem akarjuk végiggondolni, hova vezetnek a cselekedeteink (vagy a megfontolt cselekvés hiánya).

Úgy hiszem, hogy a változásokra adott reakcióink két alapvető tengely mentén bontakoznak ki. Az első „befelé mozgásként” írnám le, a másodikat pedig „kifelé mozgásnak” nevezném. A „befelé mozgás” alatt olyan magatartást értek, amely tagadja és megveti a kortárs világot, és annak jelenségeit. Olykor – tévesen – „tradicionálisizmusnak” hívják ezt az attitűdöt. Azért tartom félrevezetőnek e megnevezést, mert a hagyomány lényege szerint dinamikus (és nem statikus), mivelhogy elsődlegesen az átadás (a *tra-ditio*) folyamatát és eseményét jelenti. Csakis másodlagosan vonatkoztatható ennek az aktív átadásnak a tárgyára (a *tra-ditum-ra*). Maga az esemény – a *tra-dere* – egyszerre folytonosság és változás, szűnni nem akaró feszültségben és mozgásban. A második álláspontot (a „kifelé mozgást”) néha a „progresszivizmus” címkéjével látják el. A szóban a felvilágosodás korának erőteljesen ideologikus látásmódja tükröződik, amely a forradalmi fejlődésben, s nem a folyamatos kibontakozásban és előrehaladásban hisz. Márpedig az *e-volutio* értelmében vett fejlődés olyan történés, amely folyamatos, s magának a valóságnak a természetéből fakad. Egyesek úgy vélik, e két magatartásforma párhuzamba állítható a politikai konzervativizmussal és liberalizmussal, ám ilyenkor nem teszünk egyebet, mint hogy összekeverjük a valóság értelmezési módját a közéleti kategóriákkal, esetleg valamiféle teológiai viszonyulásokkal.

⁷ A gyász öt fázisát első ízben a következő mű tárta az olvasók elé: Kübler-Ross 1969.

Ez a keveredés, az elkülönülő diskurzusok közötti válaszvonalak eltörlése, a különböző valóságszegmensek és gondolati terek határainak feloldása tipikus posztmodern adottság – nem más ez, mint maga a likvid, cseppfolyós modernitás. Ez a likviditás magában foglalja végül a létezés elviselhetetlen könnyűségét, a tartós modellek vagy eszmék hiányát, egy elbizonytalanodó-elbizonytalanodott emberi létezés jegyét, amely döbbenetesen flexibilis, de éppen emiatt igen sebezhető is.⁸ Az ekként értett „tradicionalizmus” erőltetve és erőszakosan teremti meg a hiányzó biztonság mesterkélt pótlékát, a „progresszivizmus” pedig teljességgel és kritikátlanul elfogadja korunk cseppfolyósodását. Ezekben azonban ösztönös kulturális reakciókat figyelhetünk meg. Egyáltalán nem tekinthetjük e látásmódokat teológiaiilag megalapozottnak, s nem is alkalmasak arra, hogy megélt valóságunk valódi és tulajdonképpeni reflexiójának tartsuk ezeket.

3. MI AZ OKA A REFLEXIÓ HIÁNYÁNAK?

Mi az oka annak, hogy hiányoznak a teológiai (egyházi) reflexiók, amelyek utat nyithatnának a jövő felé? Miért fogadjuk el ennyire könnyen az egyszerű és leegyszerűsítő valóságmodelleket, amelyek nem képesek valódi választ adni az előttünk tornyosuló kérdésekre, amelyeket a világ és az a kor tesz fel nekünk, amelyben élünk adatott? Egyházi gondolkodásunk „ősbűne” nem más, mint az, hogy nem akarjuk megismerni, felismerni és elismerni a valóságot, sokkal inkább átrajzoljuk azt, kényünk-kedvünk szerint. Másként fogalmazva: saját elvont elméleti kategóriáink rabjai vagyunk, s e börtönből nem jutunk ki a szabad ég alá. Sokkal inkább arra törekszünk, hogy magát a valóságot vonszoljuk be a cellánkba, annak szűkre szabott rácsai közé, ahol szorongástól és árnyaktól övezve éljük az életünket. Lehetetlen, hogy ezen a ponton ne jusson az eszünkbe egy közismert és a főiskolák, egyetemek filozófiatörténeti kurzusain bizonyára mindenütt oktatott példázat.⁹

Ha van az elmúlt évtizedek katolikus teológiai éledésének-ébredésének mérőföldköve, akkor az a valósághoz való viszonyulásunk újragondolása, és az ebből következő átstrukturálása.¹⁰ XXIII. János pápa mára elterjedt kifejezése, az

⁸ Bauman 2003.

⁹ Platón, *Az állam*, 514b–520a.

¹⁰ A valóság fogalmának történeti, filozófiai és tudomány átalakulása, amelyre az elmúlt évezredben sor került, önálló monográfia tárgyát képezhetné. Egykor a *res* szolgált e fogalom horgonyaként, ami alatt az objektív, objektíve adott valóságot értették (innen: *realitas*). Kant szubjektum felé tett fordulata s a 19–20. századi filozófia nem könnyen bejárt útja után elérkeztünk egy olyan világba, ahol a realitás már nem a *res*, hanem az érzékelhetőség, a felfoghatóság függvénye. A realitás már nem az objektumtól, hanem alapvetően a szubjektumtól függ. Ennek következményeképpen a valóság nem azt jelenti, ami körülvesz minket (és a mi személyes percepcióinktól függetlenül létezik), hanem azt, ami benyomásaink, érzékleteink

„aggiornamento” ezt az irányt jelölte ki, ám a II. Vatikáni Zsinat záró dokumentumban, a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúcióban vált programszerűvé: „...az Egyháznak mindig kötelessége vizsgálni és az evangélium fényénél értelmezni az idők jeleit, azért, hogy minden nemzedéknek megfelelő módon tudjunk választ adni az emberek örök kérdéseire a jelen és az eljövendő élet értelméről és e kettő összefüggéseiről”¹¹. Ez az alapelv nyert radikális kifejezést Ferenc pápa első apostoli buzdításában, az *Evangélii gaudium* kezdetű dokumentumban, hol a pápa négy társadalmi elvet említ. Ezek sorában olvassuk a következőket: „Veszedelemes dolog az üres szavak, képek és gondolatmenetek világában élni. Innen fakad a harmadik elv szükségessége: a valóság több az eszménél. Ez magában foglalja a valóság elrejtése különböző formáinak elkerülését...”¹²

A világegyház érzékenyen reagált e tanítóhivatali felhívásra, amint ezt a gyakorlati, politikai teológiák, a felszabadítási teológia, a *teología del pueblo* s a különféle *Third-World-Theologies* példája mutatja. Mit mondjunk azonban a mi középkelet-európai kontextusunkról? Tomáš Halík az ateizmussal való találkozás kapcsán ezt írja:

„Nem érkezett-e el az idő, hogy [kis Szent] Teréz lelki útja, különösen »a nem hívőkkel szembeni szolidaritás« (az értük, nem pedig ellenük folytatott belső harc) hermeneutikai kulcsként a jelen társadalom, és annak lelki klímájának, az egyház mai világgbéli küldetésének az új teológiai reflexiójára inspiráljon minket?”¹³

A cseh teológus rámutat, hogy miközben az első és a harmadik világ meglepően energikus volt a reflektív vizsgálódás megújítása terén, az egykori második világ katolicizmusa látványosan csöndes (ha nem egyenesen néma) maradt.

Azért meglepő ez, mert igencsak sok dologra lehetett volna reflektálni: a megélt történelmünkre, annak keserű és mégis reményteli tapasztalataival, a változás és átalakulás társadalmi jelenségeire, az új ideológiákra és eszmerendszerekre, amelyeket harminc évvel ezelőtt minden biztonnyal rettenetesként, szélsőségesként, populistaként, erkölcsileg elfogadhatatlanként jellemeztünk volna, ám

és érzéseink summájaként kondenzálódik bennünk. Az a realitás, ami megszületik bennünk, belőlünk. A kortárs technológia lehetővé teszi számunkra, hogy egyfajta buborékba záruljunk be, ahol a keresőmotorok algoritmusai (vagy egyenesen a mesterséges intelligencia) nem engedi belépni tudatunkba a radikálisan újat és másmilyent, a szokatlant, a meglepőt. A közösségi hálók olyan „barátokkal”, ismerősökkel vesznek körül minket, akik a mi szubjektív igazságunkat visszhangozzák. Miriam Meckel médiakutató így fogalmazott egy interjújában: „Alagútban mozgunk befelé önmagunkba, amely egyre szűkebb, egyre inkább csak önmagunkra vonatkozó lesz, mert már nem érnek el minket új impulzusok. Azzá válunk, amit egy számítógépes program történeti tetszés- és viselkedésmintaként rólunk kiszámolt.” Geyer – Haas 2011, 217.

¹¹ *Gaudium et spes*, 4.

¹² *Evangélii gaudium*, 231.

¹³ Halík 2022.

napjainkra oly szilárdan meggyökeresedtek, akkora erővel vannak jelen minden napjainkban, közéletünkben, hogy már normálisnak tekintjük őket. (Jaj nekünk, ha a normalitásunk valójában abnormalitás!)

Miért történt ez így? A kérdés nem kis jelentőséggel bír. Máté-Tóth András *Szabadság és populizmus: megsebzett identitások Közép-Kelet-Európában* című könyvében az „üres jelölő” [leerer Signifikant] szemiotikai kategóriáját használja, hogy létrehozson egy olyan hermeneutikai keretet, amelyben értelmezheti régióink kortárs vallási (keresztény) kultúráját és vallásosságát. A teológia pozícióját vizsgálva erre a belátásra jut: „Kelet-Közép Európából ritkán érkeznek eredeti teológiai elgondolások a teológia világszintű nyilvánossága elé. [...] Az a benyomásunk, hogy a teológiai kritikai munkája a kontextuális dilemmák közepette kevésbé nyer gyakorlást, kevésbé kívánatos és még kevésbé támogatott.”¹⁴ Ismerős lehet mindannyiunk számára a jelenség: „megbízható” idegen nyelvű teológiai szakirodalmat fordítunk le magyarra, ám nem szülünk valódi, saját és egyedi hittani reflexiót. Eközben létrejönnek olyan „nyelvi enklávék” a teológiában, amelyek kényelmesek és előre tervezhetők, kontroll alatt tarthatók az egyházi döntéshozók számára.¹⁵ Mi más ez, ha nem egyházi gettók létesülése?

Egyházaink még mindig inkább érdekelték közéleti-társadalmi pozícióik felépítésében, megerősítésében és megvédelmezésében, mint abban, hogy őszintén szembenézzenek a valósággal. A magyar vallásszociológus végkövetkeztetése tekinthető lesújtónak, ám úgy vélem, ezzel együtt mégis fontos szempontra világít rá: „Valódi áttörésre csakis kataklizmákon keresztül kerülhet sor, amelyek a teológiában görög szóval kairosznak [a.m. „kegyelmi idő”] nevezünk.”¹⁶

4. XVI. BENEDEK BÁTORÍTÁSA

XVI. Benedek utolsó németországi látogatásának utolsó beszédét Freiburgban tartotta.¹⁷ Előadásának kulcsszava az *Entweltlichung*, vagyis az „elvilágiatlanítás” volt. Mire gondolt?

„Az egyház történelmi fejlődésében megmutatkozik egy ellenirányú tendencia is, miszerint az egyház megelégszik önmagával, berendezkedik ebben a világban, önelégült lesz, és hasonul a

¹⁴ „Aus Ostmitteleuropa kommen selten originäre theologische Ideen in die Arenen der theologischen Weltöffentlichkeit. [...] Man hat den Eindruck, dass die kritische Arbeit der Theologie in den kontextuellen Dilemmata wenig praktiziert, auch wenig gewünscht und noch weniger gefördert wird.” Máté-Tóth 2019, 270.

¹⁵ Máté-Tóth 2019, 294.

¹⁶ „Ein richtiger Durchbruch wird aber nur durch Kataklysmen zustande kommen, die man in der Theologie mit dem griechischen Wort Kairos bezeichnet”. Máté-Tóth 2019, 294.

¹⁷ XVI. Benedek pápa 2011, 674-679.

világ mércéihez. Nem ritkán nagyobb jelentőséget tulajdonít a szervezetnek és az intézménysülésnek, mint az Istenre való nyitottságra, a világ és a másik felé való megnyílására irányuló hivatásának.”¹⁸

A leírt folyamat szüli az elvilágiasodást – *Verweltlichung* –, amelytől szabaddá kell tennünk magunkat – mégpedig az *Entweltlichung*, az elvilágíatlanítás által. E megközelítésmód a szekularizációs folyamatok pozitív olvasatát kínálja: „*Questa visione ci offre una lettura positiva dei processi di secolarizzazione.*”

„A szekularizációk – legyen szó az egyházi javak elkobzásáról, vagy a privilégiumok s más hasonló eltörléséről – mindannyiszor az egyház mélyreható elvilágíatlanítását jelentik, amely eközben apránként lecsupaszodik világi gazdagságától, és újra teljesen magára ölti a világi szegénységet. Ily módon osztozik Lévi törzsének sorsában, amely az Ószövetség beszámolója szerint Izrael egyetlen törzseként nem vett birtokba örökségül földet, hanem csakis magát Istent, az ő szavát és az ő jelét nyerte osztályrészül. Istennel együtt osztozott minden egyes történelmi pillanatban a szegénység vállalásában. Megnyílt a világ felé, hogy eloldja magát anyagi kötöttségeitől, és ily módon lett missziós tevékenysége újból hitelessé.”¹⁹

Az egyház hajlamos bizonyos újkori történelmi folyamatokat alapvetően negatív fényben látni. Valójában azonban Isten maga cselekszik ezek által, mégpedig a történelem Uraként, arra kényszerítve népét, hogy visszatérjen az őseredeti hivatásához való radikális hűséghez – ha nem önként, hite és istenkapcsolata által motiválva, akkor kényszer alatt, a társadalmi és kulturális átalakulások nyomása alatt állva, amelyek végül az isteni Gondviselés kemény, de hasznos eszközeinek bizonyulnak.

5. A VALÓSÁG MINT LOCUS THEOLOGICUS

A valóságról folytatott reflexió nem pusztán a teológia művelésének kíváncsi és bátorítandó útja, hanem az egyetlen olyan módszer, amely lehetővé teszi számunkra, hogy hiteles módon szólaljunk meg. Paradoxon ez: ha külsődlegesen (és formálisan) ragaszkodunk az evangéliumhoz és az egyház tanításának betűjéhez, akkor ezzel adott esetben lehet, hogy a hitelességünk hiányait igyekszünk elfedni. Ezen a ponton bezárul a kör: a valóság a hitelesség mércéje, a valóság visszaütése, kikerülése, eltagadása ellenben soha nem lehet a hitelesség jele. Az evangéliumot pedig csakis hitelesen szabad hirdetni, különben kiüresednek a szavaink, elveszítik értelmüket – átsodródna az üres jelölő, a *leerer Signifikant* birodalmába. Amikor teljes figyelmünket leköti az, *amit* mondunk, ám azzal már egyáltalán

¹⁸ XVI. Benedek pápa 2011, 676.

¹⁹ XVI. Benedek pápa 2011, 677.

nem törődünk, *hogyan és milyen kontextusban* mondjuk ki, miféle alapon állva hirdetjük, akkor képtelenné válunk prófétai küldetésünk beteljesítésére.

Ez a kockázat különösen is nyugtalanító egy olyan korban, amikor a *fake news* és a ki tudja, miféle elmekonstrukciók által létrehozott virtuális valóságpótlékok a feje tetejére állítanak mindent: hatalmas tömegeket vezérelnek (vagy legalábbis befolyásolnak) összeesküvés-elméletek, milliók élnek párhuzamos valóságokban, az objektív realitástól eloldott politikai értelmezések és víziók tereiben, amelyek – épp a valósághorgony hiányában – naponta változhatnak, akár korábbi önmaguk ellentétébe átfordulva. Alapelvei szinten visszautasítjuk a *duplex veritas* elgondolását, mindazonáltal mégiscsak helyet adunk annak a szívünkben: teljességgel irreális módon beszélünk a realitásról. Ez megmagyarázhatja, hogy miközben szövegeink a végtelenségig gyarapodnak (inflálva a szavak értékét), már csak ritkán és alig mondunk ki olyasmit, amit akár mi magunk jelentőségteljesnek gondolnánk. Pedig mennyi mindenről lehetne és kellene beszélnünk!

Hogyha a hallgatóság jelentéktelennek, értelmetlennek, súlytalannak, irrelevánsnak tartja azt, amit hall, akkor a próféta bizonyos értelemben kudarcot vallott. Akármennyire szent és igaz, amit hirdet, ő maga mégsem válik alkalmas eszközzé az Isten kezében, aki éppen ezekhez az emberekhez küldte őt. Nem azért szólalunk meg, hogy beszéljünk, hanem azért, hogy mozgásba hozzuk és gyümölcsözővé tegyük a valóság szövetében azokat a titokzatos (és kegyelemmel teli) folyamatokat, amelyekben a Mindenható munkatársaivá fogadott minket.

Hugo Grotiusnak tulajdonítják a nemzetközi jog egyik alapelvét: „*etsi Deus non daretur*”, mintha nem lenne Isten; vagyis egy (eltérő vallású, kultúrájú) nemzetek között létrejött szerződésnek, kölcsönösen elfogadott törvénynek akkor is érvényesnek és működőképesnek kell lennie, hogyha a felek nem osztoznak ugyanabban a hitben. Ennek parafrázisa korunk igencsak kritikus viszonyulása: „*etsi Ecclesia non daretur*”, mintha nem lenne egyház. Egyre több ember hiszi azt, hogy elképzelhető egy egyház nélküli társadalom, sőt kereszténység – akár még John Lennon korszakos *Imagine* című slágerének sorai is eszünkbe juthatnak: „*Imagine there's no countries / It isn't hard to do / Nothing to kill or die for / And no religion, too / Imagine all the people / Livin' life in peace.*” (Képzeld el, hogy nincsenek országok / nem is olyan nehéz / nincs semmi, amiért ölnél vagy meghalnál / és nincs vallás sem / Képzeld el az összes embert / ahogyan békében él.) Lehet, hogy jobb egy olyan világ, ahol nincs egyház? Hitelesebb egy olyan kereszténység, amely nem intézményesül, nem köti magát intézményesült felekezeti hitvallásokhoz, hagyományokhoz? A *seeker*-ek, a keresők jó ideje „nomád” hitek felé fordultak, nincs szükségük felekezeti affiliációra. De nem csak róluk van szó. A *dweller*-ek, a letelepedett hívők is egyre kevesebb időt töltenek az egyházak kőből rakott falai között, intézményeik berkeiben. Elkötelezett keresztényként szívesen gondoljuk: nekünk nincs alternatívánk, Krisztus egyetlen és egyetemes megváltói műve a mi egyházunkban él, amely *sacramentum universale salutis*, az üdvösség egyetemes szentsége. Nem

kérdőjelezném meg e dogmatikai kijelentés igazságát – ám egyre több európai kortársunk nem hisz ebben, nem így gondolja.

Ha így van, akkor ez leleplezi a kényelmetlen igazságot: nem vagyunk többé jelek, mégpedig abban az értelemben, ahogyan Szent Ágoston fogalmazott: „*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*” – „a jel olyan dolog, amely az érzékekben keltett faja okán valami önmagától különbözőt hív elő a gondolkodásban.”²⁰ Mi történik akkor, amikor az egyház már semmi önmagától különbözőt nem hív elő azokban, akik rá tekintenek, hallgatják az igehirdetését? Hogyha csakis önmagára utal, önmagáról beszél, s nem jelenik meg általa korunk emberének a Másik? Szükség van még az egyházra? Ilyenkor az egyház olyan próféta, aki nem tudja már átadni a gyógyulás üzenetét. Halík azt írja, hogy társadalmunk „megspórolta magának a megbékélésének és gyógyulásának a fájdalmas folyamatait”²¹, a valóságról folytatott őszinte reflexiót, ez pedig „erkölcsi meggyöngyülést” okozott. Az egyház hasonlóképpen járt el, ez pedig nem pusztán meggyöngyülés forrása lett, de azt is eredményezte, hogy már nem, vagy csak részlegesen képes betölteni a küldetését. Ily módon jelentéktelenné vált s ez veszélyezteti létének értelmét.

Ha napjainkban sokan azt mondják, hogy az egyház (vagy éppen a teológia) irreleváns, akkor ez nem támadás, gonoszkodás, hanem kiáltás. Nem kell agresszíven visszautasítanunk vagy kisebbségi komplexustól vezérelve, túlkompenzálva leküzdenünk az ilyen hangot, sokkal inkább közel kellene engednünk magunkhoz, hogy ösztökéljen minket: meghívás ez arra, hogy újra és hitelesen önmagunkká váljunk. Ha nem értjük meg a külső kritika és a társadalmi feszültségek lényegét (amely szavak nélkül is megszólal a statisztikákban), akkor implicit módon beismerjük, hogy nekünk nem számít, hogy a „kívül lévők” meghallják-e és megértik-e az üzenetünket. Csöndben megalkuszunk a *duplex veritas*-szal: két párhuzamos univerzumban gondolkodunk, a „miénkben” és az „övékben”, megakadályozva e kettő találkozását. Azt hirdetjük, hogy minden „külső” gondolati forma „ideológia”, amely ellenünk irányul – épp ezzel téve saját egyházi hitünket harcias és érzéketlen, a másikat elutasító ideológiává. Nem véletlen, hogy az üres jelölővé váló egyház könnyen és fenntartások nélkül válik a politikai hatalom játkészerevé, az ideológiai manipuláció eszközévé. Sokan vannak keresztény és társadalmi közegünkben, akik elviselhetetlennek érzik ezt a helyzetet – mindez annak a jele, hogy a változást nem csak külső tényezők provokálják, de belülről is mind inkább elodázhatatlanak tűnik.

²⁰ Augustinus, *De doctrina christiana* II, 1, 1.

²¹ Halík 2022, 222.

6. A TEOLÓGIA ÚJRA FELFEDEZETT HIVATÁSA

Ahhoz, hogy valóban prófétai módon, az Isten gyermekeinek hiteles bátorságával szólalhassunk meg, szükséges néhány szempontot újból tudatosítanunk. A legfontosabb: Isten maga az, aki az idők jelein keresztül szól hozzánk. Ezért a kort, amelyben élünk, a Mindenható jelenlétének szent helyeként szemlélhetjük. Ily módon leküzdhetjük a félelmeinket: a statisztikák, a számok, az adatok és a tények nem az ellenségeink, hanem jelzések, melyek segítségével mérlegre tehetjük hitelességünket. Ha elfogadjuk az egyház és a teológia valós helyzetét, szabaddá válunk az előítéletektől és az ideológiáktól, megnyitva elménket és szívünket az Isten által nekünk ajándékozott *hic et nunc*, a változások *kairosza* előtt.

Teológiánknak szüksége van egy olyan reflexióra, amely az objektív valóságon alapul, ahogyan erről II. János Pál ír:

„A hívő észnek ezért rendelkeznie kell természetes, igaz és megfelelő ismerettel a teremtett dologról, a világról és az emberről, melyekről az isteni kinyilatkoztatás is szól; mi több: képesnek kell lennie arra, hogy ezt a megismerést a megértés és az érvelés formájában uralja. A spekulatív dogmatikus teológia ezért föltételezi és magába foglalja az ember, a világ s még radikálisabban a lét filozófiáját, amely az objektív igazságon alapul.”²²

Elengedhetetlen az *apologia realitatis*, mely „mind az emberi méltóságot, mind az evangélium hirdetését védi”, kiemelve az egyház központi fontosságú feladatát, ami nem más, mint „az emberek rávezetése arra, hogy fedezzék föl az igazság megismerésére és megtalálására irányuló képességüket és a lét végső és definitív jelentése utáni vágyukat”.²³

Az *aggiornamento* egyáltalán nem azt jelenti, hogy megfontolás nélkül engedünk a kortárs elvárásoknak és igényeknek; sokkal inkább arra indít, hogy komolyan vegyük korunkat, őszintén megnyíljunk a világ valósága előtt, s képessé váljunk annak igazolására – éppen a valóság magunkhoz ölelése révén –, hogy az Isten szava a mai ember számára is jelentőségteljes, hatékony és erővel teli. Ferenc pápa ezért int minket arra, hogy elkerüljük a világias lelkiséget, „mely képes elrejtőzni a vallásosság, sőt az Egyház szeretetének látszata mögött is, [és] abban áll, hogy nem az Úr dicsőségét, hanem az emberi dicsőséget és a személyes jólétet keressük”.²⁴ Más szavakkal: a valósághoz való hűségünk nem a kritika és megkülönböztetés nélküli elfogadást jelenti (ami nem lenne más, mint a világhoz való alkalmazkodás, az elvilágiassodás, a világiasság), hanem a találkozásra és a meghallgatásra, a

²² *Fides et ratio*, 5–88; Itt: 66. A hivatalos magyar fordítás sajnálatos módon hibás, ezért módosítanunk kellett rajta – a szerző megjegyzése.

²³ *Fides et ratio*, 102. Újfent módosítanunk kellett a hivatalos magyar fordításon – a szerző megjegyzése.

²⁴ *Evangelii gaudium*, 93.

párbeszédre és a kölcsönös megosztásra való nyitottságot (ami mindennemű evangelizáció szükségszerű első lépése).

Egyházi és intézményes szinten mindaz, amit eddig elmondtunk, visszavezet az *Entweltlichung* ratzingeri fogalmához, ami annak az előfeltétele és útja, hogy felfedezzük a Szentléleknek az egyházban és egyház által megvalósuló jelenlétét. Így megszabadulunk a múlt terheitől és elkötelezzük magunkat a hit új megtestesülésére a kortárs kultúrában és társadalomban, hogy a változásokban ne csak a válság tüneteit, de a bontakozó jövő lehetőségeit is felismerjük.

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- Augustinus. n.d. *De doctrina christiana*, II, 1, 1. Online elérhetőség: http://www.augustinus.it/italiano/dottrina_cristiana/index2.htm (hozzáférés: 2025-09-25).
- Bauman, Zygmunt. 2003. *Folyékony modernitás*. Fordította Bartha Judit. Budapest: Gondolat Kiadó.
- XVI. Benedek pápa. 2011. Iter apostolicum in Germaniam: in urbe Friburgo Brisgavorum ad catholicos christifideles rem pastorem curantes. *Acta Apostolicae Sedis* 103: 674–679. Online elérhetőség: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html (hozzáférés: 2025-09-25).
- Davie, Grace, és Lucian N. Leustean, szerk. 2021. *The Oxford Handbook of Religion and Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferenc pápa. 2013. *Evangelii gaudium*. *Acta Apostolicae Sedis* 105: 1019–1137. Online elérhetőség: https://www.vatican.va/content/francesco/hu/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (hozzáférés: 2025-09-25).
- Geyer, Christian, és Daniel Haas. 2011. Im Gespräch: Miriam Meckel: Werden wir alle zu Algorithmen, Frau Meckel? *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 63.
- Halík, Tomáš. 2022. *A távollévők közelében: Szenvedély és türelem a hit és a hitetlenség találkozásában*. Budapest: Remény.
- II. János Pál pápa. 1998. *Fides et ratio*. *Acta Apostolicae Sedis* 91: 5–88. Online elérhetőség: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/hu/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (hozzáférés: 2025-09-25).
- Johnson, Todd M., és Brian J. Grim. 2020. *World Religion Database (WRD)*. Leiden: Brill.
- Központi Statisztikai Hivatal (KSH). 2025. Népszámlálás 2022 – végleges adatok: nsz2022-1.1.7.xlsx. Online elérhetőség: <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/eredmenyek/vegleges-adatok/tablazatok/nsz2022-1.1.7.xlsx> (hozzáférés: 2025-09-25).
- Knop, Julia. 2011. Virtuelle Welten – neue Medien. Erkundungsgänge. *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 40 (6): 505–513. Magyar fordításban: Virtuális világok – új médiák: felderítőutakon. *Communio* 20 (2012): 68–77. Online elérhetőség: https://library.hungaricana.hu/hu/view/PazmanyHTK_Communicio_2012/ (hozzáférés: 2025-09-25).

- Kübler-Ross, Elisabeth. 1969. *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- Máté-Tóth, András. 2019. *Freiheit und Populismus: Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa*. Wiesbaden: Springer.
- Pew Research Center. 2015. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe – Europe. Online elérhetőség: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/europe/> (hozzáférés: 2025-09-25).
- Pew Research Center. 2018. 10 Key Findings about Religion in Western Europe. Online elérhetőség: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2018/05/29/10-key-findings-about-religion-in-western-europe/> (hozzáférés: 2025-09-25).
- Platón. 1986. *Az állam*. Fordította Steiger Kornél. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Rosta, Gergely. 2023. Kivonulás vagy elmozdulás az individuális vallásosság irányába? A 2022-es népszámlálás eredményeinek elemzése. *Egyházforum* 38 (1): 3–10.
- Szentszék. 1965. *Gaudium et spes*. *Acta Apostolicae Sedis* 58: 1025–1120. Online elérhetőség: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_hu.html (hozzáférés: 2025-09-25).
- Zurlo, Gina A. 2021. Appendix: Religions in Europe: A Statistical Summary. In *The Oxford Handbook of Religion and Europe*. Szerkesztette Grace Davie és Lucian N. Leustean, pp. 793–798. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198834267.005.0001>.

KERESZTÉNYSÉG, TÁRSADALOM, FILOZÓFIA

KOCKÁZATOK ÉS KIHÍVÁSOK A MODERN GONDOLKODÁSBAN¹

SZILVESZTER LÁSZLÓ SZILÁRD

Babeş-Bolyai Tudományegyetem / Babeş-Bolyai University

Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)

szilveszter.laszlo@gmail.com

TITLE: Christianity, Society and Philosophy: Risks and Challenges in Modern Thought

ABSTRACT: The crisis of values and identity in modernism can be interpreted as an existential state of deficiency that condemns the individual to a passive understanding of hopelessness and disillusionment. The mind, accustomed to order, experiences the disintegration of the world's unity and the solitude of human beings as a tragedy, while perceiving the failure of Cartesian thought as a „world-lacking,” a type of existential crisis. This study aims to present various aspects of the concept of God and religiosity from the perspective of post-Enlightenment thought, from the 18th to the 21st century. It outlines the development of modern rationalist thinking and the concepts of sacrality in idealistic philosophy, as well as their relationship to traditional forms of religiosity, and traces the main philosophical, theological and poetic trends and their impact, from the philosophy of Immanuel Kant to the present day.

KEYWORDS: religiosity; modern philosophy; secular worldview; christianity; post-secular age.

A modernizmus érték- és identitásválsága lényegében egy olyan hiányként értelmezhető egzisztenciális állapot, amely a személyiséget a reménytelenség és illúziótlanság passzív megismerésére kárhóztatja, de ugyanakkor egy rejtett lehetőségpotenciál fényében, az illúziókkal való végleges leszámolást is lehetetlenné teszi. A rendez szokott értelem az ember magára maradottságát tragikumként, a kartézianus gondolkodás csődjét pedig „világhiány”-ként, egyfajta egzisztenciális válságként éli meg. A kiábrándultság és idegenség érzése egy ilyen viszonyban többnyire együtt jelentkezik a lázadás gesztusaival, az Isten iránti sóvárgás pedig legtöbbször egy naív, antropomorfizált Teremtő-kép megidézésében teljesedik ki. Az Istenhez fűződő viszony azonban lényegét tekintve hermeneutikai viszony, ami azt jelenti, hogy mindenkor csak az ember és Isten közötti distancia (f)elismerésében vagyunk képesek kiteljesíteni, annak tudatában, hogy a tőlünk különbözőt „*magunk elé tudjuk állítani úgy, ahogy van*”.² Egy ilyen kapcsolat nem a

¹ A tanulmány a Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézetének támogatásával készült.

² Vö. Gadamer 2003, 90.

tudományos megismerés (szubjektum-objektum) irányultságában jön létre, hanem az odafigyelés alázatát, a szeretetet és a kérdés nyitottságát feltételezi. A modern ember általában önmagát állítja minden (pár)beszéd fókuszába, azaz csak egy olyan álláspontból tud megszólalni, amely „a vele szembekeverülő tárgyasulásban, vagyis az afölött való úrrá-levésben tapasztalja meg a létező[k]höz fűződő alapviszonyát”.³ A saját szubjektivitásában „ego”-ként értelmezett individuum így képzelenné válik a valódi dialógus létrehozására és fenntartására, próbálkozásai legtöbbször nem jutnak túl az önmagára-irányultság és a „másik”-at objektumként definiáló magatartás határán.⁴

VALLÁS ÉS FILOZÓFIA A XVIII–XX. SZÁZADBAN

A XVIII. századtól a keresztény vallásosság hagyományos formái egyre inkább háttérbe szorultak a szekularizálódó európai társadalmakban. A folyamat a XIX–XX. században is folytatódott, melyre egyfajta válaszként jött létre a hagyományos vallásos formák mellett a misztikus irányzatok újjászületése, az egyéni vallásosság tapasztalatainak vagy a transzcendens élményeknek az előtérbe kerülése.⁵ Ezzel párhuzamosan egyre nagyobb igény mutatkozott az eltérő felekezetekhez vagy vallásokhoz tartozó emberek között a párbeszédre, a személyes Isten-élmények megosztására, valamint az Isten és az ember kapcsolatáról való gondolkodás különböző formáinak ütköztetésére. Szintén fontos kérdéssé vált a vallás és tudomány összeegyeztethetőségének megvitatása. Az ilyen törekvéseknek egyik formája a hívő emberek részéről a vallásos rítusok helyett a különböző világ- és léttapasztalatok felé fordulás. Az egzisztenciális kérdések egyéni élmények alapján történő megközelítése, ezek ütköztetése, a kötetlen párbeszéd így sok esetben járhatóbb útnak tűnik a XX–XXI. századi ember számára, mint a vallási rendszerek, felekezeti meggyőződések rigurózus képviselője, vagy egymással való szembeállítás.

1. Ez a paradigmaváltás ugyanakkor, jórészt a felvilágosodás által teremtett pragmatista szemlélet térnyerésének köszönhető, mely a modernizmus hajnalán Immanuel Kant szisztematikus filozófiájában „a gyakorlati ész” kritikájaként válik

³ Heidegger 2003, 232.

⁴ Ebben a kontextusban Martin Buber egy Én–Te vagy egy Én–Az kapcsolat kifejeződéséről beszél. Az Én–Te viszonyban: „a nekem rendelt Te átfog engem Önmagam, anélkül, hogy azonos lenne velem; korlátozott felismerésem feloldódik a korlátlan megismerésben. [...] a szeretet nem tapad az Én-re, hogy aztán a Te csak »tartalma«, tárgya legyen, a szeretet az Én és a Te között van.” Az Én–Az irányultság Én-je viszont: „ego-ként jelenik meg és szubjektumként ébred tudatára önmagának.” Vö. Buber 1994, 121; 19; 76.

⁵ Vö. Callison 2023, 4–7.

ismertté, és a morált tekinti a vallás egyetlen lehetséges kiindulópontjának, Istent pedig, a „tisztá ész” értelmezési köréből eltávolítva mintegy posztulátumként tételezi.⁶ Kant nézőpontjából a vallás nem a dogmákon vagy a teológiai rendszereken alapszik, hanem a racionalitáson. A transzcendens tapasztalat ebben a racionális megközelítésben távolról sem a vallási rítusok és cselekedetek megerősítéseként szolgál, sokkal inkább azok hagyományos formáit próbálja helyettesíteni. *A vallás a pusztá ész határain belül* című könyvében Kant egyenesen a „tisztá ész vallásáról” beszél, szembeállítva azt az „emberek” által alapított formális egyházzal, és minden olyan utat elutasít az Isten és ember kapcsolatában, amelynek nincs racionális alapja, és morálisan nem igazolható. A keresztény vallásosság olyan immanens sajátosságai, mint az ima, a zárándoklat, a szerzetesi elvonultság vagy a misztikus elmélkedés így teljes egészében hamis ájtatoskodásnak bizonyulnak. Az Isten és ember kapcsolat ebben a leegyszerűsített viszonyrendszerben nem jelent mást, mint a kötelezettségek racionális belátását és teljesítését, ami a krisztusi tanítás legfőbb parancsát: a szeretetet, az isteni kegyelem szükségességét és végső soron magát a megváltást is fölöslegessé teszi. A „tisztá ész” prioritásához ragaszkodva, a felvilágosodás gondolkodása így akarva-akaratlanul éppen azt az Isten és ember közötti ószövetségi távolságot próbálja újratерemteni, amelyet Krisztus a kereszthalálával és feltámadásával a keresztény tanítás szerint egyszer s mindenkorra megszüntetett:

„A vallás (szubjektíve tekintve) minden kötelességünk isteni parancsként való ismerete. [...] Az igaz egyedüli vallás egyebet nem tartalmaz, mint törvényeket, azaz olyan gyakorlati princípiumokat, amelyek feltétlen szükségszerűsége tudatossá lehet bennünk, amelyeket tehát a tiszta ész által (nem empirikus módon) kinyilatkoztatottnaként ismerünk el. [...] Itt tulajdonképpen nem is a külső forma különbségén, hanem csakis egyetlen alapelv elfogadásán vagy elhagyásán van a hangsúly, tehát hogy a cselekedetekben mint jelenségekben elevenen megmutató morális érzülettel vagy pedig jámbor játszadozással és semmittevéssel akarunk-e Istennek tetszővé válni.”⁷

Kant száműzni kíván a vallás köréből mindent, ami túl van a racionalison, ami Isten és ember kapcsolatában az értelem számára megmagyarázhatatlan. Az ilyen elemeket haszontalan jámborságnak, „vallási rögeszmének” tekinti.

Azzal, hogy kizárja a megismerhetőség, a „tisztá ész” tartományából Istent, Kant a korabeli ateista, materialista filozófusok érveit is cáfolni akarja, mindazonáltal a későbbi generációk számára éppen ezek a kanti gondolatok szolgálnak kiindulópontként egy olyan (elsősorban a különböző XVIII–XIX. századi protestáns irányzatok által felhasznált) teológiai szemlélet megszületéséhez, amelyből

⁶ Vincze 2014, 72–73.

⁷ Kant 1980, 99; 105; 108.

teljességgel száműzetésre kerül a keresztény hagyomány, az egyéni és közösségi vallásosság és a misztikus szemlélet minden formája. Kant jószándékát nyilván nem feltétlenül szükséges megkérdőjelezni ahhoz, hogy belássuk: a racionalizmusra épített elméleti rendszerébe nem fér bele semmi, ami a tapasztalatiból elgondolhatón és levezethetően túl helyezkedik el. A tiszta ész kritikájában ezt részletesen ki is fejtí, mint ahogy azt is, hogy észérvekkel Isten léte nem cáfolható. Az ateisták érvei tehát – kanti értelemben – ugyanazon a téves úton járnak, mint az ún. „spekulatív teológiák”.⁸ Ahogy a kanti filozófia Isten létére és megismerhetőségére az ember mentális képességeit meghaladó feladatként tekint, nem áll meszsze a keresztény tanítástól, mely szerint a kinyilatkoztatás az elsődleges forrás, amelyből minden transzcendensre vonatkozó tudásunk származik: „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Isten nyilatkoztatta ki, aki az Atya ólén van.”⁹ Ebben a törekvésében azonban nem jut el – kiindulópontja szerint el sem juthat – a tiszta észen alapuló teológiáig, a *theologia rationalis*ig, Krisztus személyével, a megváltással, a kinyilatkoztatással (melyet *theologia revelatanak* nevez) viszont nem tud mit kezdeni. Morálteológiájának talán a legnagyobb hibája abból fakad, hogy a teológiát alárendeli a filozófiának, a valóság racionálison túli, észérvekkel megközelíthetetlen területe pedig örökre vakfolt marad számára:

„Így tehát – állapítja meg A tiszta ész kritikájában mintegy konklúzióként – a legfőbb lény az ész merőben spekulatív használata számára pusztá ideál marad ugyan, ámde makulátlan ideál, olyan fogalom, mely minden emberi tudást beteljesít és megkoronáz, melyről ezen az úton nem lehet ugyan bizonyítani, hogy objektív realitás illeti meg, de cáfolni sem lehet.”¹⁰

A gyakorlati ész kritikájában Kant némileg finomít ezen a nagyvonalú, ám épp annyira felszínes következtetésén, és mivel a tökéletes erkölcsőség, az emberi boldogság és a legfőbb jó elérését csak az örökkévalóságban tartja lehetségesnek, a lélek halhatatlanságában tulajdonképpen Isten létét és az üdvösség lehetőségét is igazolhatónak tekinti, amennyiben az emberi élet az erkölcsi törvény kiteljesítéséhez közelít:

„A morál tanítása ezért voltaképpen nem is arra vonatkozik, hogy miként tegyük magunkat boldoggá, hanem arra, hogy miként váljunk méltóvá a boldogságra. [...] ha az a kérdés, hogy mi volt Isten végső célja a világ megteremtésében, válaszul nem a világbeli eszes lények boldogságát kell megnevezni, hanem a legfőbb jót, mely e lények boldogságra irányuló kívánságához hozzácsatol egy feltételt, nevezetesen a boldogságra való méltóságot, az erkölcsiségüket, egyedül

⁸ Kant 2009, 488–508.

⁹ János 2006, 1190.

¹⁰ Kant 2009, 515.

ennek mércéje szerint remélhetnek valamikor részesülni az eszes lények a boldogságban egy bölcs alkotó kezéből.”¹¹

A hagyományos egyházi tanítások mellőzése, valamint az erkölcsi kérdések előtérbe kerülése a kanti morálteológiában ugyanakkor a vallás és a művészetek közötti kapcsolatok tanulmányozása szempontjából is különösen érdekes, mert előrevetíti a XIX. századi kritikus, irodalomtörténész, Matthew Arnold kijelentését, mely szerint legtöbbet, amit a vallás és filozófia ad, a jövőben a költészet váltja fel.¹²

Egy másik XVIII–XIX. századi protestáns gondolkodó, Friedrich Schleiermacher a hagyományos vallásos szemlélet háttérbe szorulását kéri számon kortársain, különösen fájdalmasnak tartva, hogy elsősorban a művelt emberek azok, akik a keresztény hagyományokat a tudományokkal vagy a művészetekkel akarják helyettesíteni.¹³ Schleiermacher radikálisan elutasítja a felvilágosodás egyes gondolkodóinak ateista szemléletét, de a kanti morálfilozófiát is. Szerinte igaz ugyan, hogy a vallás nem a dogmákkal történő egyetértést, de nem is valami világmagyarázó metafizikát, vagy az etikai elvekhez ragaszkodást jelenti, sokkal inkább a végtelenhez tartozás megérzése és az Istentől való abszolút függés felismerése.

„A vallás, saját tulajdonának birtokba vétele érdekében, ezennel lemond minden arra vonatkozó igényéről, ami a metafizikáé és a morálé, és mindent visszaad, amit ráerőszakoltak. Nem sóvárog az után, hogy természete szerint meghatározza és magyarázza az univerzumot, mint a metafizika, és nem vágyik arra, hogy a szabadság erejéből és az ember isteni önkényéből tovább építse és befejezze az univerzumot, mint a morál. A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés. [...] a végtelent keresi az emberben, amelynek az ember, miként minden egyedi és véges dolog is, lenyomata és kifejeződése.”¹⁴

Megigazulttá pedig Schleiermacher szerint nem az etikai törvényekhez való ragaszkodás felsőbbrendűségének tudata, saját individuális felmagasztalása teszi a hívó embert, hanem az Isten és a világegyetem tökéletességének és fenségességének belátása nyomán érzett alázat. Ebből a nézőpontból a morál és vallásosság között nem valamiféle átfedés, hanem radikális ellentét feltételezhető:

¹¹ Kant 2004, 155–156.

¹² Vö. Callison 2023, 6.

¹³ „Ma különösen a művelt emberek élete van távol mindattól, aminek akár csak valami köze is volna a valláshoz. Tudom, hogy ti éppúgy nem tisztelitek szent csöndben az istenséget, mint ahogy az elhagyott templomokat sem keresitek fel, tudom, hogy pompás lakásaitokban a bölcsek mondásain és a költők dalain kívül nincs más házi isten, és hogy az emberiség és a haza, valamint a művészet és a tudomány, melyekről azt hiszitek, hogy mind megragadhatjátok, lelketeket oly teljes mértékben lefoglalja, hogy az örök és szent lény számára, amely számotokra a világon túl van, már semmi sem marad, és számára már egyáltalán nincs érzéketek.” Schleiermacher 2000, 7.

¹⁴ Schleiermacher 2000, 31.

„Ha az univerzum szemlélése után visszapillantunk tulajdon énkre, és látjuk, hogy hozzá mérve hogyan válik énk végtelenül kicsivé, mi lehet természetesebb akkor a földi halandó számára, mint a keresetlen, mélyről fakadó, igaz alázat? [...] a morál nem ismer más hódolatot, csak a saját törvénye előttit, mint önzőt és tisztátalant kárhózzát mindent, ami együttérzésből és hálából fakadhat.”¹⁵

A XVIII–XIX. századi idealista filozófia másik nagy szintézisteremtő alkotója, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schleiermacherhez hasonlóan ellentmond Kant morálteológiai okfejtéseinek, amennyiben az erkölcsi szférára redukált vallásfogalmat értelmetlenségnek tekinti. Hegel filozófiájában a vallás elsősorban a szeretetben teljesedik ki. Szerinte Istennek az emberek irányába megnyilvánuló szeretetét a bűnbánat és bűnbocsánat kegyelmében találhatjuk meg, abban, hogy Isten egyszülött fiában, Jézus Krisztusban emberré válva a morális törvények és az ítélkezés fölé helyezte a hitet és a szeretetet. Isten nem törli el az immoralis cselekedetet vagy annak következményeit, hiszen *„a tettét sohasem lehet nem-tetté változtatni”*, hanem a szeretet által kibékíti azt a kegyelemben:

„A vallás egy a szeretettel. Akit szeretünk, nem áll velünk szemben, egy a lényünkkel; csak magunkat látjuk benne, és ő mégsem mi vagyunk – ez oly csoda, melyet fel nem foghatunk. [...] Jézus a parancsokkal az érzületet állítja szembe, azaz a megfelelő cselekvésre való hajlamosságot; a hajlam alapja önmagában van, ideális tárgyat önmagában hordja; nem valami idegenben, nem az ész erkölcsi törvényében. [...] Az érzület megszünteti a parancsok pozitivitását, objektivitását; a szeretet megszünteti az érzületnek a korlátait, a vallás a szeretetnek a korlátait.”¹⁶

Hegel szerint az emberi értelem az isteni szellem tükörképe, a vallás pedig egyáltalán nem valamiféle ember által alkotott valóságpótlék, hanem – Vincze Krisztián találó megfogalmazásában: *„az isteni szellem terméke és Isten működésének az eredménye.”¹⁷* A hegeli gondolkodás így az Isten és ember kapcsolatát, a hit és vallás fogalmait – bizonyos szempontból – visszatéríti a XVIII. század előtti keresztény hagyományokhoz és teológiához, a krisztusi tanítást pedig újra filozófiai alapokra szeretné helyezni. Schleiermacher vagy Hegel vallásfelfogása azonban távolról sem elég ahhoz, hogy a racionalista világszemlélet és a kanti akarattika torzultságait megszüntesse. Hegel vallásfilozófiája azért sem tudja betölteni ezt a szerepet, mert

¹⁵ Schleiermacher 2000, 61–62.

¹⁶ Hegel 2024, 36; 42; 46.

¹⁷ *„A hagyományos keresztény metafizika – állapítja meg Vincze Krisztián – kiindulópontja a keresztény kinyilatkoztatás volt, amiben a kinyilatkoztatás azt jelentette, hogy Isten személyes mivoltában kapcsolatot létesít az emberrel, s ebben a kapcsolatban úgy mutatkozik meg, mint aki a világot alkotta, s mint aki abban hat. [...] A keresztény vallás gyakran beszél Isten és ember rokonságáról és ennek a rokonságnak a legfontosabb közegét Hegel a szellem-mivoltban ragadja meg.”* Vincze 2014, 71; 83.

a szintézisre való törekvésében képtelen az általános fogalmak és az analitikus értelmezés szintjéről eljutni az egyénhez, az egyedihez.

2. A világ és a végső kérdések megismerhetőségének vagy legalábbis ezek behatárolhatóságának posztulátuma, valamint az Isten és ember kapcsolatának racionális alapokra helyezése a felvilágosodás gondolkodóinál egy olyan szokásrendszert kapcsol a vallásosság és a kereszténység fogalmához, amelyben az Istenbe vetett feltétlen bizalom és hit helyett a „jó polgár” eszményi alakjához való igazodás és az erkölcsös cselekedetek kerülnek fókuszba. Ezt a szemléletet a XVIII–XIX. századi protestáns gondolkodás is többnyire elfogadja és továbbviszi. A XIX. századi vallásfilozófiában talán egyedül Søren Kierkegaard az a gondolkodó, aki a protestantizmus oldaláról radikálisan újraértelmezi az Isten és ember közötti kapcsolat lényegét. Az emberi lét és az isteni kegyelem, a hit és kétely, a bűnbánat és bűnbocsánat kérdéskörének egyedi értelmezéséből kiindulva Kierkegaard megalkot egy olyan filozófiai rendszert, amely az egyén üdvösségére, a személyes hit fontosságára helyezi a hangsúlyt. Írásaiban a keresztény tanítások paradoxon-jellegének a felmutatása természetessé teszi annak a belátását, hogy sem a hit, sem az ember Isten-kapcsolata racionálisan nem megragadható, az emberi élet kiteljesedése és az üdvösség pedig nem pusztán a polgári illemhez és a szokásokhoz vagy az erkölcsi törvényekhez való ragaszkodás következménye.¹⁸ Kierkegaard az Istenné lett ember, Jézus Krisztus életének, halálának és feltámadásának eseményét a hit és a megbotránkozás kategóriáival írja le. A megbotránkozás szerinte nem egyszerűen a tapasztaltak felfoghatatlanságát vagy megemészthetetlenségét jelenti, hanem egyfajta viszonyulás Istenhez, annak az embernek a viszonyulása, aki saját ész-érvei, akarata vagy érzelmei sodrásában felfuvalkodottá, kétkedővé vagy elutasítóvá válik, így képtelen felfogni a szakadékot, amely Isten és ember között van, és aminek áthidalására egyedül Isten képes: „ami két ember kapcsolatában csodálat, illetve irigység, az az Isten–ember kapcsolatban imádás és megbotránkozás.”¹⁹ Éppen ezért, a bűn fogalma, Kierkegaard értelmezésében, nem az erkölcsiséggel ellentétes, hanem a hittel. Azzal szemben, hogy a kereszténység nagy eseményeire a filozófia, sőt a felvilágosodás utáni teológia is sokszor csupán történetiként tekint, Krisztus jelenvalóságát, a személyes Isten-kapcsolat fontosságát hangsúlyozza:

„A historikus krisztushit badarság – állapítja meg *A keresztény hit iskolája* című írásában –, amolyan keresztényietlen zűrzavar; mert valahány igaz keresztény van az egyes nemzedékekben, mind egyidejűek Krisztussal, semmi közülük a megelőző nemzedék keresztényeihez, de minden az egyidejű Krisztushoz.”²⁰

¹⁸ Vö. Püsök 2010.

¹⁹ Kierkegaard 1993, 101.

²⁰ Kierkegaard 1998, 81.

Talán nem másodlagos az sem, hogy Kierkegaard szövegeinek nyelvezete nagymértékben szakít a XIX. századi idealista filozófia fogalomhasználatával, és utat tör egy olyan – elsősorban poétikai sajátosságokkal bíró – nyelv dimenziói felé, ami a krisztusi példabeszédekben vagy az ószövetség történeteiben is jelen van. Ebben az értelemben Kierkegaard az egzisztencializmust előlegezi meg.

Kant, Schleiermacher, Hegel vagy Kierkegaard filozófiájával szemben a XIX. század angol gyarmatbirodalmában, a viktoriánus kor gondolkodása és művészei már nem a keresztény hagyományhoz való viszony vagy a hitújítás oldaláról közelíti meg ezt a kérdéskört, hanem a vallásosság és ateizmus, a hit és a kétely dilemmája felől. A két szemlélet konfliktusában az egyházi tanítások, a kinyilatkoztatás és a tradicionális értékekbe vetett bizalom áll szemben a korabeli tudományos felfedezések és elméletek hatására létrejött, és ezeket eszközként felhasználó valálatalansággal. Egyfajta politikai és társadalmi következményként pedig megjelenik az a szekuláris elvárás, hogy a vallásosság szoruljon vissza a családi és a magánzférába.²¹ És itt tulajdonképpen megint utalhatnánk Matthew Arnold azon megjegyzésére, hogy a vallásosság szerepét egyre inkább a művészetek fogják átvenni. Arnold szerint egyedül a költészet képes arra, hogy vigasztalást és reményt adjon, hogy a lét értelmét megmutassa az emberiségnek. Az 1884-ben megjelent *The Study of Poetry* című esszéjében mind a vallást, mind pedig a filozófiát a tudás illúziójának, a valóság árnyékának tartja, hamis ábrándoknak, amelyekre a tájékozatlan emberek építenek:

„vallásunk, amely olyan bizonyítékokat vonultat fel, mint amelyekre a nép ma támaszkodik; a filozófiánk, amely büszkélkedik az ok-okozatról és a véges és végtelen létről szóló érveléseivel; mik is ezek, ha nem a tudás árnyékai, álmai és hamis látszatai? Eljön a nap, amikor csodálkozni fogunk magunkon, hogy bízunk bennük, hogy komolyan vettük őket; és minél inkább észrevesszük ürességüket, annál inkább fogjuk értékelni »a tudás lélegzetét és finomabb szellemét«, amit nekünk a költészet kínál.”²²

Arnold szerint a vallás háttérbe szorulása annak köszönhető, hogy – bár évszázadokon át a tények birtokosának tartotta magát – a tudományos felfedezések és a modern gondolkodás éppen a valóság tényeire hivatkozva szorította ki a korábbi helyzetéből. A költészet – ezzel szemben – mindig az eszmék világára hagyatkozott, ezért örökre megmarad. Egy másik XIX. századi angolszász kritikus A. C. Bradley a költő és a próféta szavak közös latin eredetéből kiindulva egy új szempontú művészetorientációt javasol, melynek lényege, hogy a műalkotás nem a szórakoztatás eszköze, hanem egy „magasabb rendű igazság” médiuma, amely mintegy az ember kérdéseire adott válaszként mutatja meg a világot. Ez a nézőpont a

²¹ Callison 2023, 198–199.

²² Arnold 1888, 3.

művészetet tekinti a hit eredendő forrásának, a költőt pedig olyan ajándék birtokosának nevezi, aki a hitetlenség közegében egy – az államférfiakétól, tudósokétól, felfedezőkétől, filozófusokétól különböző –, szakrális hang megszólaltatására képes.²³ Nyilvánvaló, hogy Bradley álláspontja a Matthew Arnoldénál kevésbé radikális, annyiban azonban hasonlít hozzá, hogy az elvesztett vallásos hit helyett a költészet és a művészetek felé fordulást javasolja megoldásként.

Arnold és Bradley tulajdonképpen nem tesz mást, mint azt a gondolatot viszi tovább a művészetekre, amely az 1800-as évek végére egyfajta általános vélekedéssé vált, nevezetesen, hogy a vallásosság az új évszázadban, minden rítustól és szakrális szerepétől megfosztva feloldódik majd a kulturális emlékezetben, a templomokban pedig oktatási intézmények, múzeumok vagy könyvtárak lesznek. Ha a XIX. századi magyar irodalmat nézzük, ugyanezt találjuk meg Petőfinél vagy Jókainál. Petőfi Sándor *Az Apostol* című költeményében például az egyház hagyományos intézménye az elnyomó hatalom kiszolgálója, a vallási retorika, a prédikáció a nép megfélemlítésének eszköze, a papok pedig képviselői ugyanennek a hatalomnak: „Ahol pap emelt szót, / Ott az igazság megfeszítetik, / Az igazság szörnyethal ott. A pap / Minden szavára / Egy ördög áll elé, / S az ördög nem hatalmasabb, / De ékeesebb szólásu, mint az isten, / S ha tettel győzni nem tud, / Tud elcsábítani.” Jókai Mór 1870-es években írt utópiájában *A jövő század regényében* a Duna-deltában létrehozott képzeletbeli állam, *Otthon* templomainak papjai sem a megszokott szertartásokat végzik. A civilizáció és a modern tudományok fejlődése – a szerző víziójában – hiteltelenné teszi a hagyományos keresztény szemléletet, és lehetetlenné ennek továbbélését, az egyház pedig csupán a „köznép tanácsadója”, amennyiben a krisztusi tanítások alárendelődnek a morálfilozófiának, valamint a legújabb természettudományos elméleteknek és felfedezéseknek. Talán nem véletlenül *Az örök béke* a címe a regény második részének, mintegy ezzel is illusztrálva a kanti világ-felfogás hatását a XIX. századi irodalomra és gondolkodásra:

„Az Otthon templomain belül nem a szertartásban áll az isteni tisztelet, hanem az erkölcsök emelésében, az ismeretterjesztésben. Az Isten ismeretéhez nem a mesék, hanem a tények vezetnek. Az Otthon papja, mikor a világ teremtéséről prédikál, a geológiát magyarázza meg hallgatóinak s a földrétegek milliomméves titkait fölfedve előttük, bizonyítja be az Isten nagyságát, kinek egy évmilliom egy nap! S mikor az Isten országáról veszi fel a textust, az emberi tudományok tökéletesültét mutatja fel, amikben nagy az Isten! A népszerű természettudományi előadások, mik a köznépet megismertetik az alkotó mindenség csodáival, lehetetlenné teszik az ortodox mesék érvényben tartását, s kényszerítik a papot, hogy ha a nép előtt akar haladni, az ismeret lámpáját vigye kezében. S e fénynél jobban megismerik a nagy teremtet, mint a tradíciók sötétségében.”²⁴

²³ Bradley 1884.

²⁴ Jókai 1896, 16.

3. A XX. század elejére azonban, a művészek, gondolkodók, kulturális és politikai ideológusok egy része válságként kezdte megélni a nyugati modernitás állapotát. A különböző művészi területek, a kultúra és a filozófia erre adott válaszai jól ismertek: egyrészt a dekadencia, a szecesszió és az avantgardizmus, másrészt az egzisztencializmus, valamint a pszichoanalízis, a művészet és a tudományok eltérő irányultságából, de mind-mind ezt a válságot jelenítik meg. A korszak mennyi újító szándékú törekvése, a kísérletezés, a vállalt radikalizmus és forradalmiság üzeneteivel, annak a modernista, racionalista szemléletnek a tarthatatlanságát illusztrálja, amelyik a XVIII. századi felvilágosodás után – különböző változatokban és intenzitással –, de lényegében a XX. század elejéig egyeduralgó módon érvényesülni látszott. A XX. századi modern művész – paradox módon – egyszerre ennek a kulturális, egzisztenciális, ideológiai válságnak a képviselője és a modern gondolkodás továbbvivője. amennyiben képtelen elszakadni a folyamatos újítás szükségességétől és a társadalmi haladás illúziójától. A felvilágosodás előtti hagyományra nem hiteles forrásként, hanem csupán a történelmi fejlődés egy már meghaladott állapotaként tekint, saját (jelen)létét pedig az ettől való megkülönböztettségében határozza meg. Amint azt Roger Griffin elemzése alapján Erik Tonning kifejti, a XX. századi modernizmusnak egymással ellentétes vonásai vannak, hiszen a dekadencia és a megújulási vágy, a szélsőséges pesszimizmus és a mániákus optimizmus, a kétségbeesés és ünneplés, a káosz tapasztalata és az új rend utáni várakozás Janus-arcú kettőssége egyaránt meghatározza.²⁵ A másik oldalról viszont a vallásos szféra is reménytelenül megosztottá válik a modernizmusban, Jamie Callisont idézve: *„egyrészt az új miszticizmus: a közvetlen, töredékszerű megtapasztalások, illetve az individuális élmények hangsúlyozásával, másrészt a hagyományos vallásosság, a közösségi, a közvetítő és a rendszerszerűség iránti törődéssel.”*²⁶

A XX. század elején a vallási hagyományokhoz való visszatérés az angolszász keresztény gondolkodásban sokak számára az európai társadalom megújításának egyetlen járható útjaként jelenik meg. Az író, irodalomtörténész és filozófus G. K. Chesterton szerint *„a demokrácia és a nyugat önmegújító energiái» megtalálhatók a »régii teológiákban«; ha reformot akarunk, »az ortodoxiához kell ragaszkodnunk«.*²⁷ Egy ilyen viszonyban a kereszténység felvilágosodás előtti formáihoz való odafordulás az individuálistól a közösségi, a közvetlen tapasztalatok helyett pedig a közvetített felé tereli a vallásos létszemlélet és gondolkodás fókuszát. Hasonlóan érvel T. S. Eliot, aki a XIX. század végi és XX. századi irodalom- és művészetszemléletet éppen azért tartja problematikusnak, mert hiányzik belőle a vallásos érdeklődés. Szerinte a modern irodalmat megrontotta a szekularizmus, nem képes

²⁵ Vö. Tonning 2014, 3.

²⁶ Callison 2023, 13.

²⁷ Callison 2023, 12.

felfogni a természetfeletti felsőbbrendűségét, ezért csak az evilági szempontokra összpontosít. A régi írónál – jegyzi meg a *Religion and Literature* című 1935-ben megjelent esszéjében – még létezett egyfajta arányosság és belátás ezzel kapcsolatban, de a viktoriánus kori Anglia irodalomkedvelői és kritikusai a Biblia szövegére már sok esetben csak mint egy kiváló irodalmi alkotásra tekintenek. „Nem az a probléma – jegyzi meg Eliot –, hogy a modern irodalom a szokásos értelemben »erkölcstelen« vagy akár »amorális« lenne [...] Egyszerűen arról van szó, hogy elutasítja vagy teljesen tájékozatlan a legfontosabb és legalapvetőbb hitvallásainkkal kapcsolatban.”²⁸ Távol áll azonban Eliottól az a nézőpont is, amely szerint a „vallásos” irodalmat külön kellene választani a „világítól”, hiszen – amint azt megjegyzi – a „vallásosság” a XX. század elején eleve egy korlátozó értelemben használt fogalommal vált. A szekularizmus hatására ugyanis, a közvélemény már nem azt tekinti vallásos költőnek, aki a költészet teljes spektrumát vallásos szellemben dolgozza fel, hanem azt, aki kifejezetten ez iránt a „periférikus” téma iránt érdeklődik, és aki szövegeiből kihagyja azoknak a szenvedélyeknek a megjelenítését, amelyeket az emberek a „legfontosabbaknak” tartanak. „Az utolsó dolog, amit kívánnék az az lenne – állapítja meg ironikusan –, hogy két irodalom létezzen: az egyik keresztény fogyasztásra, a másik pedig a pogány világ számára.”²⁹

Ameddig tehát a XIX. századi vallásosság a személyes érzelmeket, addig a XX. század a közösségi élményt igyekszik rehabilitálni az Istennel való kapcsolatban, túllépve ezzel a felvilágosodás utáni racionalista vallásszemléleten. Amint azt az anglikánból rekonvertált híres XIX. századi katolikus teológus, költő, John Henry Newman megjegyzi: a modern világban a vallás válsága tömören úgy fogalmazható meg, mint a „tekintély és az engedelmisség” válsága,³⁰ hiszen az autonóm én és a kritikai gondolkodás felvilágosodáskori születése egyaránt aláásta az egyházak tekintélyét és az egyházi irányelveknek való engedelmisséget is. Európában, közösségi szinten ez nyilván jóval korábban kezdődött, a XVI–XVII. században, amikor a katolicizmus és a különböző protestáns felekezetek kölcsönösen megkérdőjelezték egymás doktrínáit, rituális szokásait és bibliaértelmezési szempontjait, kétségbe vonva a másik fél hitelességét. A két tábor közötti teológiai viták hozzájárultak a kereszténység egységes befolyásának csökkenéséhez, előkészítve a terepet a felvilágosodás eszméinek. A vallási pluralizmus tehát – paradox módon – egyik oka lett a laicizálódó, szekularizált társadalmi rendszerek kialakulásának, és az egyházi tekintély fokozatos erodálódásának.

Az alapvető ok, amiért a kereszténység szerves része a modernizmus minden koherens leírásának abban kereshető, hogy a kulturális átalakulás eszméje szükségszerűen magában foglalja a kereszténységgel és ennek kulturális paradigmáival

²⁸ Eliot 1975, 106.

²⁹ Eliot 1975, 105.

³⁰ Mendes-Flohr 2024, 1–11.

való konfrontációt is. A szekularizmus világnézetét képviselő modern gondolkodók, miközben elutasítják a vallásos szemléletet és hagyományt, legtöbbször elfelejtik, hogy a kereszténység mint eszmerendszer a háttérben mindvégig hatással volt a modern világfelfogás alakulására, és hogy abban a formában, ahogy az európai társadalomban létrejött, a keresztény kultúra nélkül maga az a XVIII–XX. századi nézőpontváltás sem létezhetne, amit ma jobb híján modernizmusnak nevezünk. Persze, célszerű ezt a kérdéskört a másik oldaláról is megvizsgálni: nyilvánvaló, hogy nemcsak a kereszténység hatott a felvilágosodás utáni filozófiai irányzatokra, hanem a különböző felekezetek is igyekeztek válaszokat adni a modern gondolkodás által felvetett kihívásokra.

Ameddig azonban Kant, Hegel, Schleiermacher vagy éppen Kierkegaard filozófiai–teológiai gondolatrendszere inkább a protestantizmus modernizációjára volt nagy hatással – és voltak ezeknek a törekvéseknek nyilvánvaló elhajlásai is –, addig a katolikus modernizáció csak a XX. század második felében, az 1962–1965 között zajlott II. Vatikáni Zsinat teológiai fordulata után következik be. X. Pius pápa *Pascendi dominici gregis* című, 1907-ben kiadott enciklikája, a modernizmus képviselőit még az egyház külső és belső ellenségeinek nevezi, olyanoknak, akik „megvetői lettek minden tekintélynek, türelmetlenek minden fék iránt: hamis lelkiismerettel dolgozva mindent elkövetnek, hogy az igazság iránti tiszta buzgalomnak tulajdonítsák azt, ami egyedül a makacsság és a kevélység munkája.”³¹ Szűk fél évszázaddal később pedig a XII. Pius pápa által, 1950-ben kiadott apostoli levél, a *Humani generis* is elítélően szól a modern filozófiai és teológiai eszmékről.³²

A XX–XXI. SZÁZAD SZAKRÁLIS TEREI ÉS KIHÍVÁSAI

A szekularizmus, szekularizáció fogalmát több értelemben is használhatjuk. Pozitív jelentésében a pluralista társadalom tagjai közötti különbségek tudatosítására és az adott állam törvényeinek az elfogadására vonatkozik. Ennek a megvalósulását számos példával lehetne illusztrálni akár a mai világunkból, akár a történelmi tapasztalatainkból kiindulva. A szekularizmus ideológiája akkor válik veszélyessé, amikor a társadalom modernizálódása érdekében kinyilvánítja igényét az alternatív utak, erkölcsi-ideológiai normák vagy kifejezésmódok beolvasztására, alárendelésére, vagy ezek hiteltelenítésére.³³ Maga a fogalom: a *saecularisatio*, a középkori latinban egy jogi szakkifejezésként volt alkalmazásban, és az egyházi tulajdon világiak részére történő átruházására használták. Modern kori, metaforikus

³¹ X. Pius 2016, 9.

³² XII. Pius 2016.

³³ Rasmussen 2010, 339–352.

értelemben azt jelenti, hogy a politikai, társadalmi és kulturális élet kulcsfontosságú területei átkerültek a „szent” területéről a „profán” térbe.³⁴

1. A modern társadalom számára a vallás volt az a kiindulópont, amelynek alapján és amellyel szemben meg tudta határozni önmagát. A XX. századi fasiszta és kommunista diktatúrák ezt a szembenállást a végsőkéig fokozták, amennyiben az egyházakat igyekeztek teljesen kiszorítani a közéletből, a hívő magatartást vagy a vallásos eszmék terjesztését pedig szigorúan szankcionálták. Ugyanebben az időben a nyugat-európai liberális jogrend és a demokratikus társadalmak látszólag ugyan az értéksemlegességre törekedtek, miközben viszont egyre jobban háttérbe szorították a vallásos szemléletet.

„A szekuláris értékek térnyerése – jegyzi meg Bognár Bulcsu kiváló tanulmánya –, megkérdőjelezi a vallási világnézetek uralmát, és alkalmazkodásra kényszeríti, vagy kizárja őket a közbeszédből. [...] Természetesen a vallásos emberek nincsenek kizárva a nyilvános terekről, de jórészt a közbeszéd világi tartalma meghatározza az ottani diskurzus alapvető jellegét. Lényegében a vallásos egyéneknek félre kell tenniük alapvető meggyőződésüket, hogy egyenrangúan részt vegyenek a közbeszédben.”³⁵

A XX. század második felének keresztény konzervativizmusa pedig már többnyire nem a tradicionális értékekhez, a krisztusi hagyományhoz vagy a felvilágosodás előtti világszemlélethez való visszatérést jelenti, hanem egy olyan modern eszmrendszernek a felvállalását, amelynek alapja a szekuláris társadalmi normáknak való megfelelés, illetve azoknak a vallásos megnyilvánulásoknak a rekultivációja, amelyek leginkább az első világháború előtti korszakra voltak jellemzőek.

A XX. század végének, XXI. század elejének társadalmában azonban ezek a viszonyok kezdenek megváltozni. A szekularizmus ideológiája nem képes már kizárólagosan uralni a közttereket, hiszen nincsenek minden tekintetben afféle legitim köztterek, amelyek például a múlt század közepén még léteztek. Az állam, a különböző ideológiák, tudományos nézőpontok vagy technológiai szempontok is csak egy-egy szeletét képesek lefedni a közéletet foglalkoztató problémáknak. Az információgazdagság, az egyéni választási lehetőségek exponenciális kibővülése, a közbeszéd diffúz jellege és az egymással párhuzamosan vagy egymás részhalmozaként létrejövő szociális közösségek – a nagyfokú individualizáció és az alulról szerveződő kezdeményezések következményeként – olyan egyenrangú fórumokat hoznak létre, amelyek helyet adnak a különböző vallásos nézőpontok legitim megjelenítésének és képviselésének még a közömbös vagy ellenséges társadalmi platformokon is. *„Ha a posztmodern nézőpont helyes, akkor a szekularizmus*

³⁴ Mendes-Flohr 2024, 1.

³⁵ Bognár 2024, 3.

*mint ideológia csupán egy a sokféle perspektíva közül, nem pedig maga a metanarratíva*³⁶ – jegyzi meg T. Austin Lacy. És valóban, a XXI. században a vallásos tevékenységeknek bizonyos szempontból ugyanolyan létjogosultsága van, mint bármelyik nem szakrális alapon szerveződő társadalmi csoport megnyilvánulásának, még akkor is, ha az állam, a kereskedelmi média, a tudományos kutatás vagy a felsőoktatás által uralt terekre ez kevésbé jellemző.

2. Jürgen Habermas, a XX. század második felének egyik legismertebb európai filozófusa a XXI. századot a posztszekuláris társadalom századaként nevezi meg. Az 1900-as évek utolsó évtizedeiben – Habermas nézőpontjából – véget ért a modernizmusnak az a felvilágosodás ideológiájában gyökerező korszaka, amikor a vallásos szemléletre egy eltűnőben lévő, az emberek által egyre kevésbé igényelt és a mindennapi élet periferiájára szorult jelenségeként tekintettek, napjainkban pedig egyre sürgetőbbé válik egy olyan társadalmi konszenzus kialakítása, amelynek alapvető sajátosságai közé tartozik a keresztény értékrend reális alternatívaként való elfogadása. A vallásos emberek – adófizető polgárok – ugyanis, saját világfelfogásuk és morális meggyőződéseik propagálására és érvényesítésére éppen olyan jogokkal kell rendelkezzenek, mint más csoportok a társadalmon belül, beleszólásuk tehát az adott állam politikai, kulturális, szociális és oktatási ügyeibe a demokrácia viszonyai között pontosan annyira szükséges és elvárható, mint akármelyik helyi vagy globális közösségnek, érdekszövetségnek.

*„A tolerancia elvét csak akkor sikerül megszabadítani a gőgös eltérés gyanújától – állapítja meg Habermas –, ha a szembenálló felek egyenrangúként jutnak kölcsönös egyetértésre. [...] Azok a szekuláris polgárok, akik a fenntartással fogadják polgártársaikat, hogy ezek vallásos szellemi beállítottságuk miatt modern kortársakként nem vehetők komolyan, visszaesnek egy puszta modus vivendi szintjére, és ezzel elhagyják a közös állampolgárságon alapuló elismerés bázisát.”*³⁷

Habermas gondolataihoz kapcsolhatóan Volker Kaul a szekuláris társadalmi és állami berendezkedés több olyan aspektusát is megnevezi, amelyik posztszekuláris nézőpontból súlyos kritika alá vehetők: például azt, hogy egy szekuláris társadalomban a semlegesség védelmének jelszavával az állam mindenféle vallásos megnyilvánulást kitilt a közsférából, megfosztva vallásos polgárait identitásuk felvállalásának szabadságától és a szekuláris polgárokkal való egyenjogúságuktól. Emellett a szekuláris állam nem ismeri (el) az emberek közötti vallási vagy kulturális különbségeket, hiszen a törvényhozásában és a társadalmat érintő

³⁶ Lacy 2007, 69.

³⁷ Habermas 2008, 53–54.

döntéseiben nincs tekintettel a különböző közösségek normarendszerére, etikai-filozófiai doktrínáira.³⁸

Egy hasonló kontextusban, a modernitás ideológiai pozícióira reflektálva Charles Taylor és Gregor McLennan a szekularizmus négy olyan egymással szorosan összefüggő aspektusát emeli ki, amely ennek a világról való gondolkodás egészét átfogó paradigmának a több évszázados kibontakozásában és militáns terjeszkedésében tetten érhető. Ezek a sajátosságok a következők: a) Isten száműzése az emberi életre, az élet céljaira vonatkozó egzisztenciális meghatározásokból; b) a humanista fordulat egyedüli érték-alternatívaként való propagálása; c) annak az elfogadtatása, hogy a vallásos hit az emberi törekvéseknek csak egy periférikus jelensége és d) egy olyan fejlődéselvű világkép hangsúlyozása, amelyben a vallás a tudománnyal, a technológiai forradalommal és a racionalizmussal szemben fokozatos térvessztésre van ítélve.³⁹ Ugyanakkor, amint azt McLennan egy tanulmányában megállapítja:

„a posztmodern terminushoz hasonlóan a posztszekularizáció sem kimondottan szekularizmus-ellenességet feltételez, vagy olyasvalamit, ami a szekularizáció után, esetleg ahelyett érvényesül. Sokak számára a posztszekularista kiindulópont a szekularizáció koncepciójára való egyszerű rákérdezést és válaszkeresést jelenti, a modern gondolkodás problematikájának, a »hit vagy célszerűség« kérdésének újratárgyalását.”⁴⁰

Ebből kiindulva fel kell ismernünk, hogy a hit vagy a hitetlenség nem annyira egyik vagy másik elméleti koncepció elfogadásán vagy elutasításán múlik, hanem inkább az isteni kegyelem, valamint az egymástól különböző személyes tapasztalatok és erkölcsi irányultságok eredményének tekinthető.⁴¹

A Habermas által posztszekuláris társadalomnak nevezett XXI. századi világban megvan tehát a lehetősége a különböző vallási nézőpontok és a szakrális világkép kiteljesedésének, viszont ez nagy kockázatokat is rejt magában. A közösségi terek alulról szerveződő, individualizált világában a hit és a transzcendens szemlélet óriási kihívások előtt áll. Az intézményes kereszténység ugyanis, melynek infrastrukturális adottságai még megvannak, a XX. században annyira a társadalmi élet peremére szorult, hogy legtöbbször nem képes vezető szerepet vállalni saját értékeinek világi képviselőjében, valamint a hívő emberek hatékony támogatásában és integrálásában. A több évszázados szembenállás következtében meggyengült egyházak, vallási közösségek nem mindig tudnak lépést tartani a szociális, gazdasági és ökológiai kihívásokkal, a virtuális tér kibontakozásának

³⁸ Kaul 2010, 266.

³⁹ Taylor 2009; Mc Lennan 2010, 627–647.

⁴⁰ Mc Lennan 2007, 59.

⁴¹ Vö. Taylor 2009, 627–647.

gyorsuló ütemével, azokkal a – sokszor ellentmondásos – folyamatokkal, amelyek a változó társadalom, a technológiai fejlődés miatt globális szinten bekövetkeztek. Persze, azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a keresztény egyházban a több évszázados felekezeti elkülönülés lényegében egyik oka volt a szekularizációnak és a szekularizált társadalmi szemlélet fennmaradásának.⁴²

3. A XXI. században a profán terek szakralizálódása és a kultikus terek részben megtörtént deszakralizálódása következtében – amely például nyitottá tette a középkori katedrálisokat a különböző kulturális tevékenységek, nem hívő csoportok vagy a turizmus felé – a vallásosság is átalakult, hiszen a keresztény világkép központjai: a templomok és egyházi hivatalok elvesztették a korábban betöltött centrális szerepüket. Ezek a változások azonban többnyire nem a vallásos meggyőződés hanyatlását eredményezték, hanem a közösségi tevékenységek új formáinak megjelenését, felekezeti kötöttségeken belül és kívül: mediatizált események, a kortárs képzőművészet, zene és irodalom felhasználása a rituális tevékenységekben, virtuális igehirdetés, internetes jelenlét, karizmatikus csoportok, új vallásfilozófiai irányzatok létrejötte.

Az Isten és ember közötti kapcsolat XXI. századi újraértelmezését szorgalmazó törekvések közül, egyetlen példát kiemelve, megemlíthető az a keresztény szempontú filozófiai irányultság, amely Isten emberré válását és kereszthalálát, vagyis a krisztusi áldozatot egy kozmikus érvényű isteni terv részének tekinti, amellyel a bűnbocsánatot és a megváltást nemcsak az emberre, hanem a teremtés minden alkotóelemére, az élő és élettelen természetre is kiterjeszti. Ez a kereszténység egy olyan formája, amely határozottan túl kíván lépni az egyházi kötöttségeken, és fel akarja újítani kapcsolatát a szakrális hagyomány valamennyi misztikus dimenziójával, származástól függetlenül:

„Nagypéntek elsősorban Krisztus halálához kötődik. A keresztrefeszítésről szóló narratíva számos beszámolójában az ember Krisztus halála áll a középpontban, de egy mélyebb vizsgálat azt sugallja, hogy ez valójában nem egy antropocentrikus történet, hanem egy olyan cselekedet, amelyben az egész teremtés érintett. [...] Krisztus szenvedése a kereszten az egész teremtés javára szolgál minden időben.”⁴³

A keresztény ember – ebben az értelemben – a világ minden elemében társra talál, minden élettelen tárgyban, élőlényben és történésben a teremtés csodáját fedezi fel. A kereszténység mint krisztusi közösség pedig az egész Földet magában foglaló kozmológiában képzelhető el, amely integrálni tud minden hitvallást és minden ideológiát. A szertartásokra és rítusokra épülő hagyomány, az „egyházi

⁴² Bognár 2024, 1–18.

⁴³ Craith et al. 2024, 306–307.

kereszténység” helyett, amely nem volt képes arra, hogy szimbolikusan integrálja a különböző filozófiai-teológiai törekvéseket, ez a szemlélet kiterjeszti a jézusi szeretetparancsot az összes élőlényre, a földi természet és a világ minden létezőjére. Az emberi civilizáció és történelem alakulását, és különösképpen ennek jelenkori állapotát pedig betegségként értékeli, amely a *mi* helyett az *én* érdekeit tartja fontosnak:

„amikor Jézus azt parancsolja nekünk, hogy szeressük felebarátainkat, akkor nem csak emberi felebarátainkra gondol; hanem az összes állatra, madárra, rovarra és növényre, akik között élünk. [...] Nem foglalkozunk a természettel. »Magunkhoz beszélünk. Nem beszélünk a folyóval, nem hallgatunk a folyóra. Megszakítottuk a nagy beszélgetést [és] összetörtük az univerzumot«.”⁴⁴

Ez a szakrális öko-filozófia nyilvánvalóan közel áll a XXI. századi ember gondolkodásához, és a kortárs művészettől sem idegen. A keresztény szemlélet kozmikus egységét azonban – bármennyire is törekszik a különböző vallási és szakrális irányultságok integrálására – képtelen kiteljesíteni. Amellett ugyanis, hogy az emberi gondolkodás alapjaiban plurális, a hit pedig individuális természetű, a hagyománnyal és vallási irányzatokkal szembeni önmeghatározás már egymagában is a kereszténység egy részének kizárásával indít. Hiszen nemcsak a tradicionális egyházak napjainkban működő közösségi szerveződéseit, de – szakrális értelemben – minden hívőt elutasít, aki a történelem folyamán nem ezt a szemléletet képviselte. Másrészt pedig jogosan felvethető a kérdés, hogy amennyiben a történelem különböző vallási irányzatait és szövegeit egyaránt szakrális eredetűnek tekintjük, vajon az emberiség egymástól eltérő transzcendentális élményei és tanításai mind Istentől erednek-e, és ha ezt el is fogadnánk, akkor vajon nem lettek-e kompromittálva a gonosz evilági erői által? Ilyen értelemben a „kozmosz kereszténység”, amely ugyan saját hatókörét térben és időben mindenre és mindenre kiterjeszteni igyekszik, megmarad egy alternatív filozófiának.

A kozmoszról, a teremtett világról és az élőlények egymásra utaltságáról hasonló gondolatokat találhatunk Ferenc pápa *Laudato Si`* című, 2015-ben kiadott enciklikájában is. Ferenc pápa enciklikája már a bevezető gondolataiban utal VI. Pál pápára, aki 1971-ben az emberiség bűneként hivatkozik a természetrombolásra, és II. János Pál pápára, aki egy 2001-es katekézisében globális ökológiai megtérésre szólította fel a világ népeit.⁴⁵ A *Laudato Si`* a Földről – Assisi Szent Ferenc szellemében – mint egy élő organizmusról, szakrális egységről beszél, amely a bűn által a teremtés kezdeti tökéletességéből a pusztulás és szenvedés állapotába került:

⁴⁴ Craith et al. 2024, 306–307.

⁴⁵ Ferenc 2015, 6–7.

„Abban a hiszemben nőttünk fel, hogy birtokosai és urai vagyunk, és fel vagyunk hatalmazva arra, hogy kizsákmányoljuk. Az erőszak, mely a bűn által megsebzett emberi szívben lakozik, azokban a betegségtünetekben is megnyilvánul, amelyeket a talajban, a vízben, a levegőben és az élőlényeken észlelünk. Ezért a legelhagyatottabb és legsanyargatottabb szegények közé sorolhatjuk a mi elnyomott és elpusztított Földünket, amely »sóhajtozik és vajúdik«.”⁴⁶

A keleti ortodox egyház vezetőjét, Bartolomaiosz pátriárkát idézve, Ferenc pápa a bolygó tartalékainak a mértéktelen kizsákmányolását és az élővilág pusztítását „a teremtés elcsúfításának” nevezi, figyelmeztetve arra, hogy ez egy olyan kérdés, amely feltétlenül szükségessé teszi a környezetrombolásban való személyes részvétel belátásának és a bűnbánatnak a szükségességét is a XXI. századi ember számára. Határozottan elutasítja azt a szekuláris álláspontot, politikai vagy filozófiai szemléletet, amely a modern társadalomban megtűrt szubkultúrának tekinti a vallásokat, a több ezer éves keresztény hagyományt pedig a maga gazdagságával sokszínűségével, kozmológiai és öko-filozófiai megállapításaival irrelevánsnak tekinti vagy az irracionalitás területére száműzi.

A *Teremtés* könyvére utalva a pápai enciklika az emberi létezés három, egymást meghatározó kapcsolatának – az Istennel, az embertársainkkal és a természettel való összhangnak – a lerombolásáról beszél, amely a bűn miatt a világban megromlott. Mindez abból a törekvésből fakad, hogy az ember saját korlátozottságát megtagadva el akarta foglalni a Teremtő helyét, az élő és élettelen világ gondozása helyett pedig minden létezőt saját céljai elérésének eszközeként használt.⁴⁷ Elutasít azonban minden olyan érvet, amely önmagában csak az állat- és növényvilág vagy a környezet védelmét szorgalmazza, és nincs tekintettel az emberiség kiszolgáltatottjaira, nincs benne aggodás és együttérzés az emberekért.⁴⁸

Mindebből pedig – ha valamiféle következtetést szeretnénk levonni – elsősorban nem az a kézenfekvő, hogy az Istenbe vetett hit és a vallásosság a folyamatos kiteljesedés és visszaszorulás ciklusai révén, összhangban a társadalom állandó változásaival, mindig egyfajta kényszerpályán mozgott, hanem hogy a pesszimista

⁴⁶ Ferenc 2015, 6–7.

⁴⁷ „A világegyetem úti célja Isten teljessége – állapítja meg az enciklika – amelyet a feltámadt Krisztus, az egyetemes kibontakozás tengelye már elért. Ezzel egy újabb érvet sorakoztattunk fel arra, hogy elutasítsuk az emberi lény bármiféle zsarnoki és felelőtlen uralmát a többi teremtmény felett. A többi teremtmény végcélja nem mi vagyunk. Mindnyáján velünk együtt és rajtunk keresztül a közös végcél felé haladnak, ez pedig Isten, a maga transzcendens teljességében, ahol a feltámadt Krisztus átölel és megvilágít mindent. Az értelemmel és szeretettel felruházott embernek ugyanis, akit Krisztus teljessége vonz, az a feladata, hogy minden teremtményt visszavezessen Teremtőjéhez. [...] Amikor tudatosítjuk magunkban, hogy Isten tükröződik vissza mindenben, ami létezik, vágy ébred szívünkben, hogy imádjuk az Urat minden teremtményéért és minden teremtményével együtt.” I. Ferenc 2015, 51; 54.

⁴⁸ „Ha az ember nem ismeri el a maga valóságában egy szegény, egy emberi magzat, egy fogyatékkal élő személy értékét – hogy csak néhány példát említsünk –, aligha fogja meghallani magának a természetnek a kiáltását. Minden összefügg mindennel.” I. Ferenc 2015, 71–72.

jóslatokkal ellentétben a keresztény szemlélet immár több mint két évezrede mindig hatékony válaszokat tudott adni az ember transzcendencia-szükségletére, képes volt az állandó megújulásra, és reflektál a modern társadalom kihívásaira is. Ez a megújulás pedig nem az önmehtagadáson, a régi rend felszámolásán és a radikális forradalmi újratervezés gesztusain múlik, hanem egy olyan belső újratereztetés eredménye, amely a krisztusi hagyományból, valamint a hit egyéni és közösségi megnyilvánulásainak tradicionális és modern formáiból meríti erejét. A történelem folyamán, ehhez hasonlóan egyetlen ideológia vagy filozófiai-teológiai irányultság sem volt képes arra, hogy a sokféle külső és belső konfliktus és meg hasonlottság ellenére, globális szinten, a világ és a társadalom alakulását meghatározóan befolyásoló erőként, évezredekig fennmaradjon. Ha tehát a kereszténység úgy változik, hogy mindig vissza tud térni a krisztusi alapokhoz, meg tudja őrizni önazonosságát, ez végső soron elég erős érv amellet, hogy valóban a Szentlélek vezeti az egyházat.

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- Arnold, Matthew. 1888. The study of poetry. In *Essays in Criticism: Second Series*, pp. 1–55. London and New York: Macmillan and Co.
- Bognár, Bulcsu. 2024. Hybrid social spaces and the individualisation of religious experience in the global North: Spatial aspects of religiosity in postmodern society. *Religions* 15 (2): 241. <https://doi.org/10.3390/rel15020241>.
- Bradley, Albert Cecil. 1884. *The Study of Poetry: A Lecture*. London és Cambridge: Macmillan and Co.
- Buber, Martin. 1994. *Én és Te*. Budapest: Európa Kiadó.
- Callison, Jamie. 2023. *Modernism and Religion: Between Mysticism and Orthodoxy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eliot, T. S. 1932. Religion and literature. In *Selected Prose of T. S. Eliot*. Szerkesztette Frank Kermode, pp. 97–106. London: Faber and Faber.
- Ferenc pápa. 2015. *Laudato Si'* kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról. Fordította Tózsér Endre. Budapest: Szent István Társulat.
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Fordította Bonyhai Gábor. Budapest: Osiris Kiadó.
- Habermas, Jürgen. 2008. A szekularizáció dialektikája. Fordította Éva Karádi. *Magyar Lettre Internationale* 7 (4): 51–54.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2024. Vázlatok a vallásról és a szeretetről. In *A tiszta ész: Válogatott írások*. Fordította Révai Gábor. Magyar Elektronikus Könyvtár. Online elérhetőség: <https://mek.oszk.hu/01300/01325/html/01.htm> (hozzáférés: 2024-07-05).
- Heidegger, Martin. 2003. A physis lényegéről és fogalmáról. In *Útjelzők*, pp. 225–282. Fordította Vajda Károly. Budapest: Osiris Kiadó.
- János evangéliuma. 2006. In *Biblia*, pp. 1190–1216. Fordította Gál Ferenc et al. Budapest: Szent István Társulat.

- Jókai, Mór. 1896. *A jövő század regénye*. II. rész. In *Jókai Mór összes művei*. Nemzeti kiadás, LIII. kötet. Budapest: Révai Testvérek Kiadása.
- Kant, Immanuel. 1980. *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Kant, Immanuel. 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Fordította Papp Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó.
- Kant, Immanuel. 2009. *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kiss János. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Kaul, Volker. 2010. Introduction. *Philosophy & Social Criticism* 36 (3–4): 265–280.
- Kierkegaard, Søren. 1993. *A halálos betegség*. Fordította Rác Péter. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Kierkegaard, Søren. 1998. *A keresztény hit iskolája*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Lacy, T. Austin. 2007. The decline of the secular university. *International Journal of Educational Advancement* 7 (1): 68–70. <https://doi.org/10.1057/palgrave.ijea.2150047>.
- McLennan, Gregor. 2007. Towards postsecular sociology? *Sociology* 41 (5): 857–870. <https://doi.org/10.1177/0038038507080441>.
- McLennan, Gregor. 2010. Uplifting unbelief. *New Blackfriars* 91 (1036): 627–645. https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2010.01394_1.x.
- Mendes-Flohr, Paul Robert. 2024. Secular religiosity: Heretical imperative, Jewish imponderables. *Religions* 15 (6): 725. <https://doi.org/10.3390/rel15060725>.
- Nic Craith, Mairéad, Ullrich Kockel, Mary McGillicuddy, and Amanda Carmody. 2024. Mystic Christianity and cosmic integration: On a pilgrim trail with John Moriarty. *Religions* 15 (3): 307. <https://doi.org/10.3390/rel15030307>.
- Pásztori-Kupán, István. 2010. *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete*. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó.
- X. Pius pápa. 2016. *Pascendi Dominici Gregis: A modernizmus ellen*. Budapest: Kapisztrán Szent János Kiadó.
- XII. Pius pápa. 2016. *Humani Generis: Néhány hamis véleménnyel kapcsolatban, amelyek azzal fenyegetnek, hogy aláássák a katolikus tanítás alapjait*. Budapest: Kapisztrán Szent János Kiadó.
- Püsök, Sarolta. 2010. *Søren Kierkegaard teológiájának súlypontjai*. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó.
- Rasmussen, David M. 2010. Conflicted modernity: Toleration as a principle of justice. *Philosophy & Social Criticism* 36 (3–4): 339–352. <https://doi.org/10.1177/0191453709358843>.
- Schleiermacher, F. D. E. 2000. *A vallásról: Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. Fordította Gál Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó.
- Taylor, Charles. 2009. Foreword: What is secularism? In *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Szerkesztette Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood, pp. 11–23. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tonning, Erik. 2014. *Modernism and Christianity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vincze, Krisztián. 2014. Hegel vallásfilozófiája és Hegel Krisztusa. *Athanasiana* 38: 70–84.

AZ ÉRTELEM FÉNYE A SZORONGÁS ÁRNYÉKÁBAN

EGYETEMISTÁK KOHERENCIAÉRZETÉNEK VIZSGÁLATA

ONIKA ORSOLYA & TÓDOR IMRE

Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem / Sapientia Hungarian University of Transylvania

Csíksereda / Miercurea Ciuc (RO)

onikaorsolya@uni.sapientia.ro & todorimre@uni.sapientia.ro

TITLE: The Light of Meaning in the Shadow of Anxiety: An Examination of University Students' Sense of Coherence

ABSTRACT: The aim of this study is to assess the well-being of active students at the Sapientia Hungarian University of Transylvania through the application of Antonovsky's salutogenic model. Students' Sense of Coherence (SOC) and existential anxiety (EAQ) were measured quantitatively in order to examine their role in coping with everyday stressors, as well as their contribution to psychological and existential well-being. The results indicate that a higher sense of coherence not only supports students in managing daily challenges but is also associated with greater existential engagement, suggesting that an integrated perception of life's meaning and purpose can enhance resilience. Theoretical perspectives from logotherapy and existential analysis provide a broader interpretive framework for understanding these findings, emphasizing the significance of meaning, responsibility, and personal accountability in fostering well-being among students. These insights are particularly relevant for the design and implementation of student support programs and mental health interventions within higher education contexts, highlighting practical pathways to promote both psychological and existential resilience.

KEYWORDS: salutogenic model; sense of coherence; anxiety.

1. BEVEZETÉS

Századunk kultúrájának egyik központi problémája a *személyiség*, valamint az *emberi individuum* helye és szerepe a világban. A probléma jogos felvetését Martin Heidegger, a modern egzisztencializmus kiemelkedő alakja tematizálja, aki rámutat arra, hogy bár a jelenkor többet tud az emberről, mint valaha, ugyanakkor soha nem volt ennyire bizonytalan abban, mit is jelent ez a tudás.¹

Ha rövid kitekintést teszünk az *elidegenedés* világnézeti-etikai szféráira, azt láthatjuk, hogy a létezés végső kérdései, mint a *halandóság*, az *értelmesség* és a *szabadság* kezdetektől fogva úgy az irodalom, mint a filozófia fő témái közé tartoznak. Közben a filozófiában Heidegger joggal vetette fel *Ki az ember?* kérdését, és helyesen

¹ Heidegger 1991, 209.

megállapította azt is, hogy az ember jelenvalóléte mindig faktikusan egzisztál; vagyis „*hogy van, és olyan létezőként van, amelynek lenni-tudva lennie kell*” – addig az ember *hangulata* sokszor elárja e létbe vetettség érzését, és a *jelenvalólét* az *akárki-lét* (*das Man*) állapotába menekül.² Ezt az állapotot nevezi a filozófus az elszigetelt *világban-benne-létnek*, amikor is az ember otthontalanság érzése a szorongás aldiszpozíciójában mutatkozik meg. Később Yalom úgy értelmezi Heidegger megfigyeléseit, hogy a halál tudatát az alacsonyabb létformából a magasabb létformába való átlépés ösztönzőjének tekinti.³ Tehát a hétköznapiakat, amikor az ember a tárgyak világában elveszik, *létezését felejtő* diszpozíciónak tekinti; ezzel szemben a *létezés tudatában levő* diszpozícióban az egyén tudatában van saját létezésének. Ezt a diszpozíciót ontológiai létformának nevezi, hiszen ez lesz az az állapot, amikor az egyén saját felelőssége tudatában képes megváltoztatni önmagát.

A filozófiai tanokkal párhuzamosan a mélylélektan is rohamosan érdeklődni kezd az ember lényé felől. A kettő közötti különbség abban áll, hogy a mélylélektan számára a kérdésfeltevés így hangzik: „*Hogyan válik az egyéni ember emberré?*” – vagyis esetében az embert nem mint létezőt, hanem mint a *valamivé válót* próbálja megragadni. Tehát amíg az egzisztencia-filozófia a logika irányából közelít, addig a mélylélektan ontogenetikus megközelítéssel próbálja feltárni az emberi létezőt.

Az emberi elidegenedés tekintetében szükségszerűen beszélni kell a világirodalom remekműveiről is, ahol lépten-nyomon felbukkan a *szorongás* mint az ember ontológiai létállapota. Elégséges megemlítenünk a híres Hamlet monológot – „*Lenni vagy nem lenni?*”⁴ –, amely képes szorongást kelteni az emberiségben a *semmi*, vagy keresztény kifejezéssel élve az *örök halál* félelmeitől. Folytathatnánk a sort Dante pokol-szimbólumaival,⁵ amelyek a középkori keresztény világkép bűneit tárják az olvasók elé, de megemlíthetjük akár Michelangelo prófétáit és szibilláit is,⁶ akik egyöntetűen az értelmetlenség miatti aggodalom szimbólumaivá válnak.

Viktor E. Frankl osztrák neurológus és pszichiáter, négy koncentrációs tábor túlélője, a III. Bécsi Pszichoterápiás Iskola megalapítója, valamint a logoterápia és egzisztenciaanalízis kidolgozója az embert úgy definiálja mint *sokféleség az egy-ségben*, amely minden egységessége ellenére sokféle dimenzióban teljesedik ki. *Egzisztenciális frusztrációnak* nevezi mindazokat a helyzeteket, amikor az egyén kétségbeesetten kérdőre vonja saját létének értelmét, ugyanakkor felhívja a

² Heidegger 2007, 320-321.

³ Yalom 2023, 46-47.

⁴ Shakespeare 1886, 89.

⁵ Dante 2011. A műben fellelhető legfontosabb szimbólumok a következők: az erdő, a vadállatok, Vergilius, a pokol kapuja, a pokol szerkezete és Lucifer.

⁶ Gondoljunk például Delphoit szibillára, akit a „világ köldökének” tekintettek, mivelhogy spirituális kötelékként szolgált a jelen–jövő, valamint istenek–emberek között. Mindazonáltal, hogy Apollón istentől elefejt örök fiatalságot kérni a végeérhetetlen élete mellé, ezer éven keresztül értelmetlenül járta a világot homályos jóslataival. vö. Barreto és Oliveira 2006.

figyelmet arra is, hogy a hétköznapiakban az egyénnek folyamatos kihívásokra, feszültség-adagokra⁷ van szüksége ahhoz, hogy elkerülje a *megkönnyebbülés-patológiáját*. Meglátásai szerint a mai embert egyre inkább elnyeli az *egzisztenciális vákuum*, s mindazonáltal fejest ugrik a konformizmus csapdjába.⁸

Aaron Antonovsky (1923–1994) amerikai-izraeli szociológus munkája során megfigyeli, hogy amíg egyes emberek könnyebben, addig mások nehezebben válnak a konformizmus áldozataivá. Mindez magában hordozza azt is, hogy amíg egyesek könnyedén, addig megint mások nehezebben betegszenek meg. Mindazonáltal, hogy Antonovsky a jelenséget értelmezni próbálja, új perspektívát alkot, amelyet *salutogenetikus modell*nek nevez. A modell lényege abban áll, hogy az egészségfejlesztés ezidáig történő *patogenetikus* megközelítését felváltja az Antonovsky által javasolt *salutogenetikus* szemlélet. 1992-ben, amikor a koppenhágai WHO szemináriumán Antonovsky ismerteti modelljét, történelmi fordulat következik be: a kutatások fókusza a betegségek eredetéről az egészségre és annak fenntartására összpontosul.⁹

Jelen dolgozat célja a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem aktív hallgatóinak jólléti felmérése az Antonovsky által megalkotott salutogenetikus modell gyakorlatba ültetése révén. A hallgatók koherenciaérzete mellett az egzisztenciális szorongás mérésére szolgáló EAQ teszt lehetőséget biztosít a jóllét további dimenzióinak feltárására. Az eredmények értelmezéséhez tágabb elméleti keretet nyújtanak a logoterápia és az egzisztenciaanalízis értelemközpontú megközelítései, amelyek az élet feladatjellegét, a helyzetek egyedi értékeit és a felelősségvállalás szerepét hangsúlyozzák.

2. VIKTOR FRANKL ÉS AARON ANTONOVSKY

Az 1900-as évek második felében az SOC-skála *érthetőség és kezelhetőség* dimenziói mellett Antonovsky gondolkodásában egyre erőteljesebbé válik az *értelmesség* dimenziójának beiktatása. Mivel az első két dimenzió elemei már az 1979-es definíciókban is jelen voltak, így a próbateszt eredményeinek kielemezésekor Antonovsky hiányosságot érzekel. Ebben az időperiódusban Antonovsky is olvassa Viktor Frankl írásait. Úgy gondolja, hogy Frankl elméletei segítséget nyújtanak számára

⁷ E feszültség-adagok biztosítják az ember *noodinamikáját*, amely az emberi lét dinamikus aspektusára utal. A szó a görög *nous* (értelem, szellem), valamint *dynamis* (erő, energia) összeolvasásából jön létre, és egy belső feszültségre utal, amely az aktuális helyzet és a megvalósítandó értelem közötti különbségből fakad.

⁸ Frankl 2015, 15–23.

⁹ Eriksson és Lindström 2008.

is a SOC-skála kialakításában. Később Antonovsky úgy vélekedik, hogy az *értelmesség* tulajdonképpen egy motivációs erőnek a biztosítására szolgál.¹⁰

Frankl áttörése a szellem felé akkor következik be, amikor Max Scheler főművét tanulmányozza három éven keresztül. Scheler művében hangsúlyozza, hogy a személy „ész-személy”, aki mindig ésszerű és törvényeket követő logikai alany. A személyt soha nem szabad dolognak vagy szubsztanciának tekinteni; a személy az „át-élés közvetlenül átélt egysége.”¹¹ E művet tanulmányozva Frankl elvetette a monizmus, naturalizmus, szociologizmus és pszichologizmus felfogásait. Mindezeket a tanokat Frankl Schelertől tanulva *redukcionizmusnak* nevezte, amikor a tulajdonképpeni ember a *szubhumánium* síkjára vetítődik. A Frankl által megalkotott logoterápia és egzisztenciaanalízis elsősorban Scheler és Jaspers filozófiájába gyökerezik, amelyet az *értelem* és *logosz* dimenziója miatt *értelme-központú humanisztikus*-, valamint *egzisztenciális pszichoterápiának* tekinthetünk.¹² Több koncentrációs tábor túlélőjeként Frankl megállapítja, hogy az élet értelme a krízis helyzetekben is fellelhető; míg Antonovsky az Izraelbe emigrált II. világháborút túlélő nők jó egészségi és mentális állapotát vizsgálja. Mindketten az *embert* mint a méltósággal rendelkező szubjektumot állítják a középpontba.

Frankl elméletének három alappillére az *értelem akarása*, az *élet értelme*, valamint az *akarat szabadsága*, amely szembemegy az ember determinisztikus felfogásával. E szabadság maga után vonja az egyén felelősségét, valamint lehetőséget ad arra, hogy az ember fenomenológiailag értelmezze saját létezését. Antonovsky a salutogenetikus modell kapcsán írt tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy: „A kérdésnek mindig van egy morális oldala is: elfogadhatatlan az, hogy egy komplex emberi lényt bármilyen betegségben is szenved, patológiával vagy fogyatékkal azonosítsunk.”¹³ Ezen a ponton szoros összefüggést találunk Frankl álláspontjával, aki határozottan tiltakozik az ember tárgyiasítása ellen. Számára lehetetlennek bizonyul az, hogy az ember elveszítse legnagyobb értékét, amely az ő személyes emberi méltósága.¹⁴

Míg a jelenkor embere számára az értelmes élet megélését felváltja a gyönyör hajszolása, Frankl holokaust túlélőként megkülönböztet elkerülhető és elkerülhetetlen szenvedést. Az elkerülhetetlen szenvedéssel szemben a legemberibb magatartás annak elfogadásában áll. Tehát Frankl olvasatában az értelem egy transzszubjektív szinten létező „implicit értelem”, amely az emberen kívül létezik. Ebből következik, hogy az értelmet objektív módon létező, viszont szubjektív módon beteljesíthető jelenséggé emlegeti.¹⁵

¹⁰ Vinje et al. 2022, 36.

¹¹ Scheler 1979, 561-562.

¹² Sárkány 2023, 28-29.

¹³ Antonovsky 1996, 13-14.

¹⁴ Frankl 2015, 55.

¹⁵ Sipowicz et al. 2022.

Frankl értelmezésében a betegség és a szenvedés nem azonos fogalmak. Az ember szenvedhet anélkül, hogy beteg lenne; és lehet beteg anélkül, hogy szenvedne. Megfigyelései alapján a koncentrációs táborokban az emberek egészségének gyorsütemű romlása akkor következett be, amikor elveszítették lelki tartásukat.¹⁶ Ezt a tartást egy jövőbe vetett remény biztosíthatta. Hasonló következtetésekre jut Antonovsky is, aki azt írja, hogy világosan el kell határozni az egészségügyi jó és rosszul létet a jólét¹⁷ más területeitől. Kontrollcsoportos felmérésével arra lesz figyelmes, hogy azon klimax (klimaktérium) időszakát élő nők, akik jelen voltak a II. világháború táboráiban, viszonylag jó egészségi és mentális állapotot mutatnak azokhoz viszonyítva, akik nem voltak részesei a munkatáboroknak.¹⁸ Ennek magyarázataként kiemeli az interperszonális¹⁹ GRR-ek (*Generalized Resistance Resources*) fontosságát, amelyek a hölgyek kötelezettségvállalását segítik elő. Tehát arra a következtetésre jut, hogy azon nők tudtak helytállni a háború utáni időszakban, akik képesek voltak célokat felállítani, és kötelességet vállalni a jövő nemzedékért.²⁰

Frankl és Antonovsky elméleteit követve megállapítható, hogy minkét gondolkodó esetében az alapvető kérdés az emberi létezés természetére, és annak értelemmel való összefüggésére fókuszál. Ha összehasonlítjuk az *értelem akarásának* és a *koherenciaérzésnek* az elméleti kereteit, azt láthatjuk, hogy az emberi sorsnak mindig szembe kell néznie az elkerülhetetlenül jelenlevő stresszorokkal. Mivel minden ember külön világot alkot, így személyes felelőssége a stresszorokkal szembeni megküzdés is. A két elmélet összekapcsolásának nehézsége abban rejlik, hogy amíg Antonovsky koherenciaérzet-konceptiója elsősorban a mentális működés dimenziójára összpontosít, amely magában foglalja a kognitív, érzelmi és motivációs folyamatokat, addig Frankl logoterápiája és egzisztenciaanalízise meghaladja az egyszerű pszichológiai mechanizmusokat, mivel elsősorban a szellemi dimenziót helyezi előtérbe. Frankl és Antonovsky koncepciójának összekapcsolása transzdiszciplináris, hiszen a pszichológia különböző aldiszciplináit összekötik

¹⁶ Frankl 2022, 63.

¹⁷ Amikor a jólét kifejezést használjuk, elsősorban társadalmi jólétre gondolunk. Ezzel ellentétben a jóllét szubjektív életminőséget jelöl.

¹⁸ Antonovsky 1979, 68.

¹⁹ A csoportos pszichoterápia elméleteiben olvashatjuk, hogy tulajdonképpen minden ember a saját interperszonális kapcsolataiban létezik. Az egyes tagok között a valahová tartozás érzése erős motivációt teremt, melynek következtében ezek a kapcsolatok adaptívvá válnak, és az elme a szelf másokhoz való viszonyainak kölcsönhatásaiból épül fel. Tehát a személyiség szinte teljes egészében a társas interakciók terméke. Hasonlóan vélekedik Erich Fromm is, amikor azt írja, hogy az egyén elkülönültség élménye minden esetben szorongást eredményez. Sőt, tovább szálazza, és arra a következtetésre jut, hogy az emberi elkülönültség a szeretet újraegyesítő hatalma nélkül a *szégyennek*, a *bűntudatnak* és a *szorongásnak* egyszerre képezi alapját (Fromm 2020, 18–20).

²⁰ Antonovsky 1979, 116.

a filozófiai és teológiai megfontolásokkal.²¹ Számos kutató a *jelentést*, az *értelmet* a pszichológiai folyamatok alapján a stresszel való megküzdés kontextusában értelmezi, amikor is a stresszorok kihívásoknak is tekinthetők, amelyekre az ember személyes magatartásával válaszolhat.²²

Antonovsky elismeri, hogy az értelmességet (*meaningfulness*), mint az értékekhez és attitűdökhöz kapcsolódó erőforrások együttesét, az emberi létezés szellemi dimenziójához való társításában Viktor Frankl elképzelései inspirálták.²³ A jelentés, és értelem kiemelkedő szereppel bírnak a koherenciaérzés kialakulásában. A magas szintű *értelemérzés* erős motivációt teremt, amely képes túlszárnyalni az érthetőség (*comprehensibility*) és kezelhetőség (*manageability*) dimenzióit. Az *értelem* adja az erőt, hogy ellenálljunk a nehézségeknek, kihívásoknak, a betegség entrópiikus húzóerejének és a halál elkerülhetetlenségével kapcsolatos félelmeknek. Emiatt az *értelmesség* (sok szempontból) a salutogenetikus erőforrások közül a legfontosabb.²⁴

2.1. LOGOTERÁPIA ÉS EGZISZTENCIAANALÍZIS

A valóság és a létezés együttese alkotja az egzisztenciát, amely nem csupán kognitív tapasztalat, hanem *megtapasztalt valóság*, vagyis személyes jelleggel bíró emberi tapasztalat. Míg az egzisztencia a sajátos emberi lét szubjektív oldalát világítja meg, addig a logosz (értelem, logoterápia) az emberi lét objektív oldalát mutatja. Az egzisztencia, *egzisztálni* (*existere*) azt a tényt fejezi ki, hogy az ember szabadon dönthet, és megvalósíthatja önmagát, tehát a létezést definiálhatjuk akár *lehetőségek mintázataként* is, ahol minden ember egyedi mintázatot alkot.²⁵ A logoterápiában az akaratnak szabadsága van. A *responsibility* – felelősség, az tulajdonképpen *response + ability* – egy válaszkapesség, amellyel az élet kérdéseire minden ember a saját személyes megvalósításával képes válaszolni. Ezt nevezhetjük akár a személyes létezés kategorikus imperatívuszának is, ahol az embert az ontológiai mássága különbözteti meg a többi élőlénytől, amely eleve arra rendeli Őt, hogy értelmet keressen.²⁶

Viktor Emil Frankl a *logoterápia és egzisztenciaanalízis* fogalmait megalkotva, lerakta a III. Bécsi Pszichoterápiás Iskola alapjait Sigmund Freud pszichoanalízise, valamint Alfred Adler individuálpaszichológiája után. Az első két irányzatból Viktor Frankl az ember *értelemakarását* (*der Wille zum Sinn*) hiányolja, amely az ember szellemi dimenziója által valósulhat meg. Frankl kiemeli, hogy az

²¹ Sipowicz et al. 2022.

²² Park és Folkman 1997.

²³ Antonovsky 1987, 18.

²⁴ Golembiewski 2022.

²⁵ May 2024, 25-78.

²⁶ Wong 2021.

ember elsődleges motivációja annak *értelem* utáni kutatásában rejlik.²⁷ Amit egzisztenciaanalízis során végzünk, az tulajdonképpen a szellemi létezés autonómiájának szembefordítása a freudi lelki gép koncepcióval. Innen következik az, ha a pszichoanalízist a *tárgyilagossághoz*, az individuálpaszichológiát pedig a *bátorsághoz* társítjuk, akkor az egzisztenciaanalízis a *felelősséghez* vonzódik.²⁸

Az ember személyes magatartását annak *szelleme* adja, amely magába foglalja annak *felelősségét*, *öntudatát* és *önmeghatározását*. Ebből adódik az, hogy az ember minőségi jóllétét annak felelősségtudatos életvitele biztosítja. Frankl nem győzi hangsúlyozni, hogy a felelősség *személyes életfeladat*, amelyet mindenki csakis és kizárólag önmaga számára képes felfedezni.²⁹

Viktor Frankl emberképe háromdimenziós: testi (*somatic*) – lelki (*psyche*) – szellemi (*noetic*) egység, azaz nem csak élőlény, hanem *személy*, aki mindenkor rendelkezik döntési lehetőségekkel. Miközben az anyag keletkezik és elmúlik, addig a *szellem* túlmutat az *idő* és *tér* korlátjain. Következtetésképpen Frankl számára mindig is egyértelmű volt: mint ahogyan a *személy létrehozhatatlan*, ugyanúgy *halhatatlan* is.

„Ha a szellemi »per se« (»önmagában véve«) csak téren és időn túl létezik, és a térhez és időhöz kötötten csak a testivel-lelkivel együtt jelenhet meg, akkor ez azt is jelenti, hogy az ember a fogantatása pillanatában belép az időbe, amiből a halála pillanatában lép ki. Időt nyer, majd újra elveszíti azt; a kettő között ott lüktet az élete. A »halála után« és »fogantatása előtt« fordulatok értelmetlenek, mert az »után« és »előtt« időre vonatkozó kifejezések, és kizárólag térben és időben történő létezésre vonatkozhatnak.”³⁰

A szellemet a betegség ugyan megzavarhatja, de sosem rombolhatja szét. Az ember elméjét zavarhatja depresszió vagy demencia, szelleme azonban ép marad. Ezt nevezzük az ember elveszíthetetlen *méltóságának*.³¹

2.2. SALUTOGENESIS

Az EUHPID (*European Union Public Health Knowledge and Information System*) pontosan elérhetővé teszi az európai lakosság egészségi állapotáról szóló információkat az európai polgárok egészségének javítása érdekében. A WHO (*World Health Organization*) egészség meghatározásának tekintetében az egészség három dimenzióban csúcsonylik ki: fizikai, mentális és szociális aspektusok, amelyek

²⁷ Frankl 2022, 185.

²⁸ Frankl 2018, 11-15.

²⁹ Frankl 2022, 203-204.

³⁰ Lukas 2021, 130-131.

³¹ Lukas 2021, 41.

az egyén és környezete közötti kölcsönhatások eredményeként értelmezhetők. Az egészségfejlesztési beavatkozások esetében az *Ottawa Charta*³² cselekvési területei határozzák meg mind az egészségfejlesztési intézkedéseket, mind a célzott területeket, amelyekre ezek az intézkedések irányulnak. Az egészségfejlesztés ezeitől a patogenetikus tényezők vizsgálatát alkalmazta, míg Antonovsky javasolta ennek ellenkezőjét, a salutogenetikus megközelítést.³³

Antonovsky állításai alapján: „Az emberi organizmus alapvetően heterosztatikus egyensúlyhiányban van, ami a salutogén orientáció központi eleme.”³⁴ A *Health, Stress, and Coping* című műve átfogó tudást nyújt írója több mint tizenöt évnyi munkájáról, amelyben Antonovsky arra a következtetésre jut, hogy a betegség, a szenvedés, valamint az entrópia a homeosztatikus egyensúly normális állapotai, amelyek időnként zavarba kerülnek és patológiát okoznak. Meglátásai alapján felesleges azon fáradozni, hogy miként lehet elkerülni a stresszt, gyümölcsözőbb arra koncentrálni, hogy az egyén helyt tudjon állni a mindennapos kihívások nehézségeivel szemben. Éppen ezért az *entrópia* kifejezést *negatív entrópiaként* használja, ezzel is alátámasztva megállapításait. Antonovsky paradigmaváltása mellett, amely az egészség tanulmányozására szólít, és a *salutogenesis* nevet viseli; felvetődik a kérdés az egészség eredetének gyökereiről is. Az imént említett művének előszavában megtaláljuk a releváns választ, amely alapján „az egészség eredete a koherencia érzésében található”.³⁵

3. A KUTATÁS MÓDSZERTANA

A pszichoszociális stresszorok, mint az elidegenedés, gyors társadalmi változások, identitásválságok, cél-eszköz szakadékok, diszkrimináció, szorongás és frusztráció megnehezítik az egyének mindennapjait.³⁶ Antonovsky ezen megállapítását szem előtt tartva, kvantitatív kutatásunkkal a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem aktív hallgatóinak általános jóllétét, valamint stresszkezelési mechanizmusait kívánjuk feltérképezni a koherenciaérzet-skála (SOC), valamint az egzisztenciális szorongás-teszt eredményei (EAQ) összefüggéseinek vizsgálata révén.

A mintába bekerült 311 hallgató statisztikailag megfelelő elemszámot biztosít az adott intézmény hallgatóinak vizsgálatához. Ugyanakkor fontos megjegyezni,

³² 1986-ban jött létre az *Ottawa Charta*, amely az egészségfejlesztés központi dokumentuma. Ennek értelmében az egészséget úgy tekintették, mint az a folyamat, amely lehetővé teszi az emberek számára, hogy saját erőforrásaikkal fejlesszék egészségüket. A *Bangkok Charta* volt az első frissítése az *Ottawa Charta*nak.

³³ Bauer et al. 2006.

³⁴ Antonovsky 1987, 130.

³⁵ Antonovsky 1979, vii.

³⁶ Antonovsky 1979, 15.

hogy az eredmények kizárólag a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem hallgatóira vonatkoznak, így azok általánosíthatósága más intézmények vagy a teljes magyar egyetemista populációra korlátozott.

A Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Tanárképző Intézetében összesen 594 hallgató részesül oktatásban³⁷, amelyből a mintában szereplő 311 hallgató a teljes létszám 52,35%-át teszi ki. Ahhoz, hogy reprezentatív képet nyerhessünk, véletlenszerű, többlépcsős mintavételi technikát alkalmazunk az aktív hallgatók különböző szakjai között. Az első lépcsőt a egyetem négy helyszíne/kara (Csíkszeredai-, Marosvásárhelyi-, Kolozsvári-, Sepsiszentgyörgyi Kar); a második lépcsőt a karokon belül található különböző szakok képezték, míg harmadik lépcsőként a hallgatók évfolyam szerinti eloszlása szolgálta.

A mérés eszközeként a kérdőív szolgál, amely három részből tevődik össze. Az első kérdésblokk az aktív hallgatók *szociodemográfiai adataira* kérdez rá, mint például azok nemére, életkorára, tanulmányi státuszára stb. A második kérdéscsoport a koherenciaérzet mérésére szolgál, amelyhez az Antonovsky-féle SOC-29 tesztet alkalmazzuk. A harmadik rész az EAQ tételeit tartalmazza, amelyek az egyetemisták egzisztenciális szorongását, valamint önmagukkal szembeni elfogadásukat méri. A kérdőívre beérkezett válaszok adatainak elemzésére az SPSS statisztikai szoftvert használjuk.

3.1. ANTONOVSKY-FÉLE KOHERENCIAÉRZET, SENSE OF COHERENCE (SOC)

Mint ahogyan a 20. század közepén Selye János ismertette az Általános Alkalmazkodási Szindróma (*General Adaptation Syndrome*, G.A.S.) három fázisát, valamint azt is megállapította, hogy a *stressz* e szindróma formájában nyilvánul meg,³⁸ Antonovsky egy *kontinuum modellt* ismertet, amely egy adott időben az egyén helyét vizsgálja a *betegség* és *egészség* között fellelhető folytonoson.³⁹ Ahhoz, hogy a kontinuumon történő mozgást empirikusan is mérni lehessen, Antonovsky megalkotja a SOC-29 modelljét, amelyből később egy rövidített változat is formálódik, SOC-13 megnevezéssel.⁴⁰

Antonovsky az *Unraveling the Mystery of Health: How People Manage Stress and Stay Well*⁴¹ című művében részletesen kifejti a koherenciaérzet koncepcióját. A SOC

³⁷ A továbbiakban a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem hallgatói létszámára, valamint azok különböző szakonkénti megoszlására az adatok az egyetem hivatalos Neptun Egységes Tanulmányi Rendszer adattárából származnak. A dolgozat során megjelenő létszám adatok a 2024–2025-ös tanév aktuális adatait szemléltetik.

³⁸ Selye 1979, 25–57.

³⁹ Antonovsky 1979, 57.

⁴⁰ Antonovsky 1996.

⁴¹ A könyv címe magyar fordításban: *Az egészség rejtélyének megfejtése: Miként kezelik az emberek a stresszt és maradnak egészségesek?*

teszt három részre tagolódik: *Comprehensibility*⁴² ('érthetőség'); *Manageability*⁴³ ('kezelhetőség'); *Meaningfulness*⁴⁴ ('értelmesség'), amelyek mindenike abban segíti az egyént, hogy a világot *értelmesnek* lássa kognitív, instrumentális és érzelmi szempontból egyaránt. Annak érdekében, hogy az imént ismeretett három rész összefonódjon, Antonovsky bevezeti a GRR⁴⁵-ek fogalmát (*Generalized Resistance Resources*), amelyek elősegítik a személyben, vagy akár egy közösségben a lét stresszszoraival szembeni hatékony megküzdést.⁴⁶

A SOC-skála dimenzionalitását tekintve fontos megemlíteni, hogy a külső tényezők, mint a környezet, a szociális kapcsolatok, a viselkedési és percepciók mechanizmusok befolyásolják azt, viszont az SOC-skála kérdéseire adott válaszok alapján csak egyetlen összesített pontszámot kell kiszámítani. Az emögött meghúzódó elmélet azzal magyarázható, hogy a GRR-ek mindhárom komponenshez szervesen hozzájárulnak. Az Antonovsky-féle SOC-29 teszt segítségével az általunk kijelölt célcsoport koherenciaérzetét szándékozunk számszerű adatokban mérni. Feltételezéseink alapján az így kapott eredmények igazolni fogják, hogy az egyetemisták életkori és szociális tényezői befolyásolják azok koherenciaérzetét, és ezzel egyidőben az egzisztenciálisszorongás-mértékét is.

3.2. EGZISZTENCIÁLIS SZORONGÁST MÉRŐ TESZT, EXISTENTIAL ANXIETY QUESTIONNAIRE (EAQ)

Paul Tillich, a 20. század egyik legbefolyásosabb protestáns keresztény teológusa a *lét* fogalmát úgy határozza meg, mint ami magában hordozza a *nemlé*tet is. Mind ebből arra a következtetésre jut, hogy a *nemlé*t örökös jelenléttel bír, amelyet az egyén önigenlése képes legyőzni. E győzelem biztosítja az egyén létbátorságának forrását. Ahhoz, hogy a bátorság ontológiáját vizsgálni lehessen, szükségképpen vizsgálatra szorul a szorongás ontológiája is. A szorongás az ember *nemlé*tudatából fakad, vagyis az ember tudatában van annak, hogy léte véges. Bár a félelem a szorongás ontológiájában gyökerezik, konkrét tárgya van, és ezáltal legyőzhetővé válik. A szorongás ontológiája magában hordozza a cél-, és értelemnélküliség

⁴² Az *érthetőség* az egyén belső és külső környezetéből származó ingerekkel történő megküzdés sikerességét méri.

⁴³ A *kezelhetőség* az egyén belső készségei-, valamint annak külső segítségeire utal (pl. társadalmi támogatás), amelyek rendelkezésére állnak a helyzet hatékony kezelése érdekében.

⁴⁴ Az *értelmesség* akár motivációt is jelenthet, amely arra ösztönzi az egyént, hogy az adott helyzet érdemes arra, hogy figyelmet fordítson rá.

⁴⁵ Amikor GRR-eket írunk, olyan általános erőforrások együttesére gondolunk, mint az anyagi-, a tudás és intelligencia alapú-, a szociális-, a kulturális-, valamint a vallási erőforrások. Magyar fordításban: Általános ellenállási erőforrások.

⁴⁶ Antonovsky 1987, 15-22.

tartalmát. Ily körülmények között az egyetlen fellelhető objektum maga a fenyegetés érzése, amelynek forrása a „semmi”. Ám, mivel ez a „semmi” természeténél fogva nem ismerhető, egyenlővé válik a *nemléttel*.⁴⁷

Ezen gondolatoknak a jegyében jött létre az EAQ teszt, amely Paul Tillich egzisztenciális szorongás elméletének kritikus területeit próbálja számszerű adatokban kvantifikálni. Az egzisztenciális szorongás hat alapvető dimenzióban teljeseedik ki: halál (*death*); végzet (*fate*); üresség (*emptiness*); értelmetlenség (*meaninglessness*); bűntudat (*guilt*); kárhoztatás (*condemnation*), amelyek mérését 13 kérdés biztosítja.⁴⁸ Mindez megegyezik azokkal a szorongási területekkel, amelyeket Tillich alaposan feltérképez művében.⁴⁹ Az EAQ teszt alkalmazásával az általunk kijelölt egyetemi hallgatók szorongásait, valamint azok jövőképének bizonytalanságát szeretnénk számszerű adatokban mérni. Feltételezéseink alapján az eredmények bizonyítani fogják, hogy az erősebb koherenciaérzettel rendelkező hallgatók alacsonyabb szintű egzisztenciális szorongást mutatnak.

Az adatfeldolgozást és statisztikai elemzést az SPSS 24.0 szoftver segítségével végeztük.

A leíró statisztikák mellett varianciaanalízist (ANOVA) alkalmaztunk a csoportok közötti különbségek vizsgálatára, különösen a nemek és az SOC-értékek összefüggéseinek elemzésekor. Az elemzések elvégzése előtt megvizsgáltuk a normalitás és a varianciahomogenitás feltételeit. A változók közötti összefüggések feltárására Pearson-féle lineáris korrelációt, továbbá kétváltozós lineáris regressziót alkalmaztunk. A szignifikanciaszintet minden esetben $p < 0,05$ értékben határoztuk meg.

4. A KUTATÁS EREDMÉNYEI

Az utóbbi időben végzett jóléti kutatások egyöntetűen azt tanúsítják, hogy a *késői serdülőkor* – *fiatal felnőttkor* komoly megpróbáltatások elé állítja az egyéneket. A gyermekkor és a felnőttkor közötti átmenetet számos döntés kíséri, amelyek elkerülhetetlenül stresszforrásként⁵⁰ manifesztálódnak. Kutatások alapján⁵¹, a fiatalok fejlődési szakaszait tekintve, ez lesz az első olyan határvonal, ahol felszínre tör az *élet értelmének* megkérdőjelezése. Az egyének tudatában kialakul a *felelősség* érzése – döntésük komoly következményeket von maga után az elkövetkezendő felnőtt életben –, amellyel egyetemben kialakul az *egzisztenciális szorongás* is. Azok a kihívások és változások, amelyek az egyének életében elkerülhetetlenül

⁴⁷ Tillich 2000, 43-46.

⁴⁸ Weems et al. 2004.

⁴⁹ Tillich 2000, 49-63.

⁵⁰ Munkahely keresése, felsőoktatás folytatása, anyagi kérdések, leválás a családtól.

⁵¹ Szabó és Márk 2016; Donnellan et al. 2007.

bekövetkeznek jelentős szerep, stressz, szociális, fejlődési és érzelmi változásokat eredményeznek.⁵² Ezen megállapításoknak a jegyében, a továbbiakban a kérdőív-re beérkezett válaszok⁵³ eredményeit elemezzük az alábbi szempontok alapján: a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem aktív hallgatóinak szociodemográfiai elemzése; a hallgatók koherenciaérzetének (SOC) analízise; a hallgatók egzisztenciális szorongásának (EAQ) analízise.

4.1. A SAPIENTIA ERDÉLYI MAGYAR TUDOMÁNYEGYETEM AKTÍV HALLGATÓINK SZOCIDEMOGRÁFIAI ELEMZÉSE

A mintába bekerült 311 (N=311) aktív hallgatók nemi megoszlását tekintve 36,7 %-a férfi; 59,5 %-a nő; míg 3,8%-a nem válaszolt a kérdésre. A hallgatók lakóhelytípusának megoszlása a következőképpen alakult: 51,1%-uk vidéken, míg 48,9%-uk városon él. A hallgatók átlagéletkora 21,68 év, amely korcsoportonkénti eloszlását az alábbi táblázatban (vö. 1. táblázat) szemléltetjük:

1. táblázat. A mintába bevont hallgatók életkori megoszlása (Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás; Abszolút és gyakorisági eloszlás; min. 18 év; max. 35 év; M=21.68; SD=3.773)

HALLGATÓK ÉLETKORA	FŐ	%
18 év	7	2,3
19 év	60	19,3
20 év	75	24,1
21 év	69	22,2
22 év	36	11,6
23 év	16	5,1
24 év	12	3,9
25 év	13	4,2
26 év	5	1,6
29 év	4	1,3
31 év	1	0,3
32 év	1	0,3
34 év	1	0,3
35 év	2	0,6
összesen	311	100

⁵² Hutchinson et al. 2007.

⁵³ A kérdőív adatainak rögzítésére és feldolgozására 2025 február–márciusában került sor.

A Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem négy helyszínen kínál oktatást a hallgatók számára. Az egyetem Tanárképző Intézetében 594 aktív tanulmányi státusszal rendelkező hallgató végzi tanulmányait; az egyes Karok létszáma a következőképpen alakul: Csíkszeredai Kar: 173 alapképzést, valamint 21 mesterképzést végző hallgatónak; Marosvásárhelyi Kar: 252 alapképzést, valamint 29 mesterképzést végző hallgatónak; Kolozsvári Kar: 84 alapképzést végző hallgatónak, valamint Sepsiszentgyörgyi Kar: 35 alapképzésben résztvevő hallgatónak kínál oktatást. A mintában résztvevő hallgatók helyszíni/karok szerinti eloszlása az alábbiak szerint alakul (vö. 2. táblázat):

2. táblázat. A hallgatók helyszínek (karok) szerinti eloszlása (Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás; Abszolút és gyakorisági eloszlás)

HELYSZÍN/ KAR	FŐ	%
Csíkszeredai Kar	101	32,5
Marosvásárhelyi Kar	143	46
Kolozsvári Kar	35	11,3
Sepsiszentgyörgyi Kar	32	10,3
összesen	311	100

A Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Tanárképző Intézetének alap- és mesterképzést végző hallgatóinak létszáma a következőképpen alakul:

3. táblázat. A hallgatók évfolyam szerinti megoszlása (Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás; Abszolút és gyakorisági eloszlás)

ÉVFOLYAM	FŐ	%
első (BA/BSc)	117	37,6
másod (BA/BSc)	77	24,8
harmad (BA/BSc)	83	26,7
negyed (BA/BSc)	8	2,6
első (MA/MSc)	16	5,1
másod (MA/MSc)	10	3,2
összesen	311	100

Az eddig ismertetett adatok alapján láthatóvá válik, hogy a mintába bekerült hallgatók legnagyobb része 19 és 22 év közötti, alapképzésben résztvevő aktív tanulmányi státusszal rendelkező hallgató. Az elmúlt időszakban több hasonló nemzetközi kutatás⁵⁴ is született egyetemi hallgatók körében, amelyek a hallgatók mentális egészségét igyekeztek felmérni.

A továbbiakban feltérképezzük a nemzetközileg végzett jólléti kutatások eredményeit, valamint összefüggésbe állítjuk az általunk felmért csoport eredményeivel.

4.2. A HALLGATÓK KOHERENCIAÉRZETÉNEK (SOC) ANALÍZISE

A Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem aktív hallgatóinak koherenciaérzet felméréséhez az Antonovsky-féle SOC-29 teszt magyarra fordított változatát használtuk. A SOC-teszt megbízhatóságát és érvényességét világszinten (köztük Magyarországon is) bizonyították már.⁵⁵ Antonovsky (1988) kidolgozott SOC kérdőívének eredeti formája *Orientation to Life Questionnaire* 29 kérdésből áll, amelyek közül 11 az érthetőséget (*comprehensibility*), 10 a kezelhetőséget (*manageability*) és 8 az értelmességet (*meaningfulness*) méri. A válaszokat Likert-skála rögzíti 1–7 közötti terjedelemben. Az 1 és a 7 szélsőséges érzelmeket jelölnek, míg a kettő közötti számok a szélsőségekhez közeledő vagy távolodó tendenciát jelölik. A két szélsőségre való tekintettel a legalacsonyabbnak megfeleltethető koherenciaérzet 29 ponttal bír (amennyiben az egyén minden kérdésnél az 1-es számot jelölte meg); míg a legmagasabb, maximális koherenciaérzet pontszáma 203 lehet (amennyiben az egyén minden kérdés esetében a 7-est jelölte meg). A 2022-es adatok alapján a SOC-29, valamint az ebből született SOC-13 rövidített változatát 51 nyelvre fordították le, s ezzel mintegy bizonyították a tesztek megbízhatóságát.⁵⁶ A mintánkba bekerült egyetemisták SOC átlagértéke 122,5, amelyet az alábbi táblázat szemléltet (vö. 4. táblázat).

⁵⁴ 2021-ben a magyarországi felsőoktatás intézményeiben végeztek egy nagyobb kutatást, amelynek keretein belül a jóllét több dimenzióját is feltérképezték az egyetemisták körében. A kutatásba bevont hallgatók száma N=7639. Az eredmények azt igazolják, hogy a hallgatók nagy része komoly lelki problémákkal küzd; a kitöltők több, mint 40%-a depresszióra utaló tüneteket mutat, valamint a vártnál magasabb számban jelezték azt is, hogy felmerült már bennük az öngyilkosság gondolata (Karner et al., 2021).

⁵⁵ Jeges és Varga 2006; Tóth 2014; Eriksson és Lindström 2005.

⁵⁶ Eriksson és Contu 2022.

4. táblázat. A hallgatók koherenciaérzete (SOC) (Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás)

SOC	MINIMUM	MAXIMUM	ÁTLAG	SZÓRÁS
	64	174	122,05	21,964

Amennyiben az SOC-t nem összefüggések tekintetében vizsgáljuk, megállapítható, hogy szignifikáns eltérés áll fenn a férfiak és a nők koherenciaérzetében (vö. 5. táblázat).

 5. táblázat. A koherenciérzet és a nemek közötti összefüggés vizsgálata (N=311; átlag)
(Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás; Megj.: $p < 0,001$ $F = 23,857$; $df = 1$)

NEM	ÁTLAG	FŐ	SZÓRÁS
FÉRFI	130,12	114	19,882
NŐ	117,79	185	21,981
ÖSSZESEN	122.49	122,49	299

Amint az a táblázat adatsoraiból is kiolvasható, a férfiak koherenciaérzete (SOC) szignifikánsan magasabb, mint a nőké. Az általunk nyert eredmények szoros összefüggést mutatnak több nemzetközileg elvégzett kutatással is. Egy kutatócsoport szisztematikus áttekintése alapján 18 vizsgálatból 12 esetben az SOC magasabb volt a férfiaknál.⁵⁷ Bár megállapítható, hogy a nemek szerepe az SOC formálódásában a leggyakrabban kutatott tényezők közé tartozik, mégis találunk ellentmondásokat. Egyes kutatások alapján nincs szignifikáns eltérés a nemek között,⁵⁸ míg más esetekben, a jelenleg elvégzett kutatáshoz hasonlóan szignifikáns eltérés található.⁵⁹

Antonovsky meglátásai alapján a koherenciaérzet nem azért alacsonyabb a nőknél, mert ők *nők*; és nem azért magasabb a férfiaknál, mert ők *férfiak*, hanem azért, mert alapvetően szignifikáns eltérés van a férfiak és nők társadalmi szerepleosztásában. Gondoljunk a legalapvetőbb társadalmi közegre, a családra. Gondoljuk végig a nők, majd a férfiak szerepvállalását a családon belül. Utána hozzuk mindezt párhuzamba az ezt kiegészítő fizetett munkavállalással.⁶⁰ Egy 298 egyetemi hallgatóból álló vizsgálat eredményei azt igazolják, hogy a nők esetében a magas SOC, valamint az értelemközpontú megközelítés szignifikánsan csökkenti az öngyilkosság bekövetkeztét. A férfiak esetében szintén megállapítható, hogy a magas SOC szignifikánsan hozzájárul az öngyilkossági gondolatok alacsonyabb

⁵⁷ vö. Riviera et al. 2013.

⁵⁸ vö. Kayi et al. 2023.

⁵⁹ vö. Luibl et al. 2021.

⁶⁰ Antonovsky 1987, 109.

előfordulásához.⁶¹ 2022-es adatok alapján, a világ különböző gazdasági háttérű országaiban elvégzett kutatások azt bizonyítják, hogy azok a fiatalok, akik sem oktatásban, sem munkahelyen, sem képzésekben nem vesznek részt, globális szinten aggodalomra adnak okot. A szakirodalom ezen egyének csoportját veszélyeztetett generáció (*risk generation*) néven illeti. A kutatásban kiemelt szerepet kapnak a nők, akik minden országban kivétel nélkül rosszabb fizikai, mentális és egészségi állapotban vannak férfi társaiknál. A svédországi eredmények azt bizonyítják, hogy az etnikai kisebbségek körében jelentősen rosszabb a nők helyzete, mint az általános népességben.⁶²

Antonovsky a koherenciaérzetet globális beállítódásként határozza meg, amely révén az egyén a világot *érthetőnek*, *kezelhetőnek* és *értelmesnek* látja a mindennapos stressz ellenére is. Az *értelmesség* fogalma központi szerepet tölt be a koherenciaérzet (SOC) koncepciójának kidolgozásában, hiszen az erős koherenciaérzettel rendelkező egyének bíznak saját megküzdési képességeikben.⁶³ Egyes kutatások az *élet értelmét* egy többretegű koncepció megközelítésében értelmezik: Míg a filozófia⁶⁴ elsősorban az élet értelméről alkotott általános képet fejtegeti (*meaning of life*), addig Viktor Frankl az egyéni ember értelmesen betöltött személyes létét hangsúlyozza (*meaning in life*), amely minden esetben szubjektív és egyedi. Frankl életművében rendszeresen megkülönbözteti, ugyanakkor egymáshoz is viszonyítja e két fajta értelem összefüggéseit.

Antonovsky a SOC-skála három komponensét az alábbi ábrával⁶⁵ szemlélteti:



Tehát a magas szintű *érthetőség*, alacsony szintű *kezelhetőség* és **magas** *értelmesség* minden esetben magas SOC-t eredményez. Ezzel ellentétben, az alsó *képlet* értelmében azok az egyének, akik **alacsony** szintű *értelmességet* (értelmet) tanúsítanak, alacsonyabb szintű SOC-vel rendelkeznek. Antonovsky az ábrák (képletek) magyarázatakor magát Viktor Frankl-t említi példának, és külön kiemeli, hogy az SOC-skála komponenseinek tekintetében az *értelmesség* (motiváció) a legmeghatározóbb.⁶⁶

⁶¹ Edwards és Holden 2003.

⁶² Magistretti és Reichlin 2022.

⁶³ Haugen és Dezutter 2021.

⁶⁴ Itt gondoljuk Kierkegaard, Camus, Nietzsche stb. munkásságára.

⁶⁵ Magyarázat: Az ábrában használt angol *high* kifejezés a magas szintre utal; míg a *low* kifejezés az alacsony szintre. A **C** rövidítés a *Comprehensibility* ('érthetőség'), az **MA** rövidítés a *Manageability* ('kezelhetőség'), míg az **ME** rövidítés a *Meaningfulness* ('értelmesség') komponenseket jelöli.

⁶⁶ Antonovsky 1987, 21–22.

Eredményeink alapján a hallgatók tanulmányi eredményessége szignifikánsan összefügg azok koherenciaérzetével.

6. táblázat. A hallgatók tanulmányi eredményességének összefüggése az SOC-vel (N=311; átlag) (Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás; Megj.: $p = 0,053$; $F = 3,782$; $df = 1$)

TANULMÁNYI EREDMÉNYESSÉG	ÁTLAG	FŐ	SZÓRÁS
átlag alatti (4,25 alatt)	120,26	200	22,694
átlag fölötti (4,25 fölött)	125,29	111	20,281
ÖSSZESEN	122,05	311	21,964

A kérdőív első részében megjelent tanulmányi eredményekre vonatkozó kérdések⁶⁷ alapján kiszámított eredményességi index átlaga 4,25. A tanulmányi eredményesség *átlag alatti*, valamint *átlag feletti* eredményeit összevetve az SOC eredményeivel (vö. 7. táblázat), megállapítható, hogy az *átlag fölötti* tanulmányi eredményességgel rendelkező hallgatók koherenciaérzete szignifikánsan magasabb az *átlag alatti* eredményességgel rendelkező társaikénál.

7. táblázat. Az előző félévi eredményekhez (2023–2024-es tanév II. féléve) viszonyított jelenlegi (2024–2025-ös tanév első féléve) tanulmányi eredmények összefüggése az SOC-vel (N=311; átlag) (Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás; Megj.: $p = 0,001$; $F = 7,230$; $df = 2$.)

TANULMÁNYI EREDMÉNYEK	ÁTLAG	FŐ	SZÓRÁS
közepes, vagy rosszabb	113,98	42	24,071
jó	121,06	194	21,978
jeles	129,15	75	18,694
összesen	122,05	311	21,964

A két táblázat eredményei alapján kijelenthetjük, hogy azon tanulók esetében, akik átlag fölötti tanulmányi eredményekkel rendelkeznek, valamint az előző félévhez viszonyítva jeles eredményekkel zárták a 2024–2025-ös tanév első félévét, jóval magasabb koherenciaérzettel rendelkeznek a gyengébben teljesítő társaikhoz képest. A salutogenetikus modell értelmezése alapján a kontinuumon történő

⁶⁷ A kérdések a következők: 1) *előző félévi egyetemi tanulmányainak eredményei a szaktársaihoz képest?* (Válaszlehetőségek: közepes vagy rosszabb; jó; jeles); 2) *az egyetemi felvételi eredményei a szaktársaihoz képest?* (Válaszlehetőségek: közepes vagy rosszabb; jó; jeles); 3) *részesült-e a felvételi alkalmával többletpontban a tanulmányi versenyeken elért eredményeire?* (Válasz lehetőségek: igen; nem)

optimális elmozduláshoz erős SOC szükséges. Az SOC alakulását a stresszorok hatásai és az egyénben jelenlevő megküzdési GRR-ek⁶⁸ együttes érvényesülése eredményezi.⁶⁹ Antonovsky elméletei alapján a GRR-ek olyan élményeket teremtenek, amelyeket a rendszeres következetesség kísér; segítve az egyént az alul- és túlterheltség közötti egészséges egyensúly kialakításában.⁷⁰ A pszichoszociális általános ellenállási erőforrások hiányában GRR deficitről beszélünk (*psychosocial generalized resistance resources-resistance deficits GRR-RDs*), amely a koherencia gyengeségét eredményezi. Tehát összességében elmondható, hogy a jobb tanulmányi eredményekkel rendelkező hallgatók több általános ellenállási erőforrással rendelkeznek (GRR), amelyek segítik őket a mindennapos nehézségek leküzdésében. Viktor Frankl elméletei alapján az emberi cselekvést elsősorban az értelem keresése vezérli, és nem a pusztá élvezet. Az élvezet ebben a keretben inkább mellékhatásként jelenik meg: a célok teljesítése és az értelem megtalálása önmagától járhat pozitív érzelmi következményekkel, de önmagában nem szolgálhat alapvető motivációként. Ezzel összhangban eredményeink is arra utalnak, hogy a jobb tanulmányi eredményekkel rendelkező hallgatók magasabb koherenciaérzettel bírnak, ami az értelmes célok kitűzésének és megvalósításának képességével állhat kapcsolatban.⁷¹ Következtetésképpen megfogalmazható, hogy a jobb tanulmányi eredményességgel rendelkező egyének koherenciaérzete magasabb fokú motivációra vall.

4.3. EAQ ANALÍZIS

A Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem aktív hallgatóinak egzisztenciális szorongás felméréséhez a Paul Tillich elméleteiből született EAQ (*Existential Anxiety Questionnaire*) 13 kérdéses angol változatát használtuk, saját magyar fordításban. A kérdőív megbízhatósága bizonyítottan tesztelt, valamint az is elmondható, hogy ezenkívül még számos hasonló kérdőívet kidolgoztak az egzisztenciális szorongás numerikus kvantifikálására.⁷² Az eredeti kérdőív dichotóm változókat (*Igen/Nem*) alkalmaz,⁷³ kutatásunkban azonban az 1-től 5-ig terjedő Likert-skálát alkalmaztuk, amely lehetővé teszi a válaszok intenzitásának árnyaltabb megragadását, valamint a szorongás különböző fokozatainak statisztikai elemzését. A módosítás nem példa nélküli, ugyanis több tanulmány is alkalmazott hasonló Likert-skálás

⁶⁸ Bizonyos GRR-ek (pl. pénz vagy társas kapcsolatok) hiánya komoly stresszorokká válhatnak, amelyeket leginkább a következetlenség, a túl- vagy alulterhelés jellemez.

⁶⁹ Chu et al. 2016.

⁷⁰ Antonovsky 1987, 28.

⁷¹ Frankl 2012, 42-43.

⁷² Bruggen et al. 2014.

⁷³ Weems et al. 2004.

átalakítást az EAQ esetében (pl. Weems et al., 2004; Bruggen et al., 2014), igazolva a módszer érvényességét és megbízhatóságát. Az 1 és az 5 szélsőséges érzelme-
ket jelölnek, míg a 2 és 4 közötti számok a szélsőségekhez közeledő vagy távolodó
tendenciát jelölik. A két szélsőségre való tekintettel a legalacsonyabbnak megfe-
leltethető egzisztenciális szorongásérzet 13 ponttal bír (amennyiben az egyén min-
den kérdésnél az 1-es számot jelölte meg); míg a legmagasabb, maximális egzisz-
tenciális szorongás pontszáma 65 lehet (amennyiben az egyén minden kérdés ese-
tében a 5-öst jelölte meg). A kérdőív kérdései három csoportra oszthatók: 5 kérdés
a *halál és sors*; 4 kérdés az *üresség és értelmetlenség*, míg további 4 kérdés a *bűntudat
és kárhozat* dimenzióját méri. A mintába bekerült egyetemisták átlag EAQ értéke
34,3, amelyet az alábbi táblázatban ábrázolunk (vö. 10. táblázat).

8. táblázat. A hallgatók EAQ értéke dimenziók szerinti bontásban (N=311; átlag)
(Forrás: saját adatbázis; egyéni számítás)

EAQ	MINIMUM	MAXIMUM	ÁTLAG	SZÓRÁS
Halál és sors	5	25	12,73	4,587
Üresség és értelmetlenség	5	16	9,78	2,109
Bűntudat és kárhozat	6	19	11,79	2,597
EAQ index	19	49	34,3	5,441

Amennyiben röviden áttekintjük Paul Tillich elméleteit az alábbi dimenziókról,
azt láthatjuk, hogy a *nemlét* három irányból fenyegeti a létet:

*„A nemlét fenyegeti az ember ontikus önigenlését – viszonylagos fenyegetése a végzet, abszolút
fenyegetése a halál. A nemlét fenyegeti az ember spirituális (lelki) önigenlését – viszonylago-
san, mint üresség, abszolút módon, mint értelmetlenség. A nemlét fenyegeti az ember erkölcsi
(morális) önigenlését, viszonylagosan, mint vétek, abszolút módon, mint kárhozatás.”⁷⁴*

Ha alaposan megfigyeljük a fenti táblázatot (vö. 10. táblázat), azt láthatjuk, hogy
a legmagasabb átlagot (M=12,73; SD=4,58) a *halál és sors* dimenziója mutatja, amely
nem véletlen, hiszen elmondható, hogy a történelem során aligha akadt korszak,
amelyben valamilyen formában és módon nem nyilvánult volna meg a halál mi-
atti szorongás. A Pearson-féle lineáris korreláció analízis alapján a hallgatók ko-
herenciaérzete (SOC) és az EAQ *halál és sors* dimenziója között szignifikáns ösz-
szefüggés van, amelynek erőssége közepesen negatív ($r = -0,644$; $p < 0,05$). Tehát
megállapítható, hogy az SOC növekedésével az EAQ *halál és sors* dimenziójára ki-
fejtett szorongás mértéke csökken. A kétváltozós lineáris regresszióelemzés alap-
ján – amelyben a függő változó az SOC, és a független változó az EAQ *halál és sors*

⁷⁴ Tillich 2000, 49.

dimenziója – az SOC-t 41,4%-ban magyarázza az EAQ (determinancia együttható $R^2 = 0.414$). A regressziós egyenlet a két változó között a következő: $SOC = 161.287 - 3.082 * EAQ$ halál és sors dimenziója; tehát a lineáris regressziós modell szignifikáns ($p < 0.05$).

Yalom *Egzisztenciális pszichoterápia* című művében külön fejezetet szentel a halálszorongás témakörének, és kiemeli, hogy bár az idők folyamán különböző elnevezései születtek a jelenségnek – *a lét törékenysége* (Jaspers); *nemlét miatti rettegés* (Kierkegaard); *jelenvalólét lehetetlenség lehetősége* (Heidegger), *ontológiai szorongás* (Tillich) –, mindannyian egyetértettek abban, hogy a szorongás tárgyaltalan élmény, amely a *semmire* irányul. Amikor azonban valamire vonatkoztatjuk, akkor félelemként jelenik meg, hiszen a félelem mindig egy konkrét tárgyhoz kötődik.⁷⁵ Frankl E. Strausra történő hivatkozása alapján írja, hogy a neurotikus folyamatokban újra meg újra a halál-, sőt az egész élettől való félelem tárul fel. Az egzisztenciális szorongás folyamatosan megpróbál tárgyiasulni (az élet és halál tárgyi helyettesítőbe kapaszkodik), amelyet *reprezentatív funkciónak*⁷⁶ nevez. Továbbá arra is felhívja a figyelmet, hogy az általa leírt noogén neurózisok esetében a halálfélelem „végeredményben lelkiismeretétől való félelem volt, olyan halálfélelem, amelyet annak az embernek kell éreznie, aki élete lehetőségeit nem megvalósította (verwirklichte), hanem »eljátszotta« (verwirkte), s akinek eddigi léte értelmetlennek kell hogy tűnjön”.⁷⁷

Hasonló eredményeket találunk az SOC és EAQ *üresség és értelmetlenség* dimenzióinak vizsgálatakor: A Pearson-féle lineáris korreláció analízis alapján a hallgatók koherenciaérzete (SOC) és az EAQ *üresség és értelmetlenség* dimenziója között szignifikáns kapcsolat van, amelynek erőssége közepesen negatív ($r = -0.541$; $p < 0.05$). Tehát megállapítható, hogy az SOC növekedésével az EAQ *üresség és értelmetlenség* dimenziójára kifejtett szorongás mértéke csökken. A kétváltozós lineáris regresszióelemzés alapján – amelyben a függő változó az SOC, és a független változó az EAQ *üresség és értelmetlenség* dimenziója – az SOC-t 29.3%-ban magyarázza az EAQ (determinancia együttható $R^2 = 0.293$). A regressziós egyenlet a két változó között a következő: $SOC = 177.149 - 5.633 * EAQ$ *üresség és értelmetlenség* dimenziója; tehát a lineáris regressziós modell szignifikáns ($p < 0.05$). Talán éppen ez az a rész, amely leginkább magyarázza Viktor Frankl és Aaron Antonovsky megfigyeléseit. A Frankl által oly sokszor emlegetett *egzisztenciális frusztráció*, majd az ezt követő *egzisztenciális vákuum* éppen az adott jelenséget magyarázza. Azok az egyének, akik kétségbeesetten az unalom, értelmetlenség, elégedetlenség, drog- és szexuális függőségek stb. irányába menekülnek, kivétel nélkül az *üresség és értelmetlenség* szorongásának áldozataivá esnek.⁷⁸ Erich Fromm a jelzett jelenséget *nyájkonformizmus*ként említi, és kiemeli, hogy a probléma rohamosan terjed a mai

⁷⁵ Yalom 2023, 59.

⁷⁶ Reprezentatív funkcióra példa: lámpaláz esetén a *színpad*.

⁷⁷ Frankl 2015, 209.

⁷⁸ Lukás 2020, 21–24.

nyugati társadalomban.⁷⁹ Ezzel szemben az erős SOC-vel rendelkező egyének mindig képesek alternatívákat találni a legnehezebb helyzetekben, köszönhetően azoknak a GRR-eknek, amelyek az egyén rendelkezésére álló erőforrásokat biztosítják.⁸⁰

Hogyha az SOC és EAQ *bűntudat és kárhozat* dimenzióit vizsgáljuk: A Pearson-féle lineáris korreláció analízis alapján a hallgatók koherenciaérzete (SOC) és az EAQ *bűntudat és kárhozat* dimenziója között szignifikáns kapcsolat van, amelynek erőssége közepesen pozitív ($r = 0,366$; $p < 0,05$). Tehát megállapítható, hogy az SOC növekedésével az EAQ *bűntudat és kárhozat* dimenziójára kifejtett szorongás mértéke növekedik.

Tillich elméleteit követve az ember létében mindig jelen van a nemlét fenyegetése, amely erkölcsi értelemben az önmaga fölötti ítélettel és a bűntudattal kapcsolódik össze. Az ember léte nemcsak adottság, hanem feladat is: döntéseiben saját magát kell megvalósítania. Ezzel együtt mindig szembesül azzal a lehetőséggel, hogy ellentmondhat saját lényegi létének, elveszítheti rendeltetését, és így a szorongás elkerülhetetlenné válik. Ugyanakkor azt is kiemeli, hogy a bűntudat és kárhozat miatti szorongás kettős formában jelentkezhet: anomizmus és legalizmus, amelyek mögött mindig egy mély erkölcsi kétségbeesés húzódik.⁸¹

Amennyiben a hallgatók összesített EAQ indexét vizsgáljuk azok SOC-jével a Pearson-féle lineáris korreláció analízis alapján az SOC és az EAQ között szignifikáns kapcsolat van, amelynek erőssége közepesen negatív ($r = -0,578$; $p < 0,05$). Tehát megállapítható, hogy az SOC növekedésével az EAQ csökken. A kétváltozós lineáris regresszioelemzés alapján – amelyben a függő változó az SOC, és a független változó az EAQ – az SOC-t 33.4%-ban magyarázza az EAQ (determinancia együttható $R^2 = 0,334$). A regressziós egyenlet a két változó között a következő: $SOC = 202,066 - 2,333 \cdot EAQ$; tehát a lineáris regressziós modell szignifikáns ($p < 0,05$). Tillich az *elidegenedés* állapotát az *énvesztés* koncepciójával párosítja. Tehát a szétszakító erő hatására az ember először *önmagát*, majd saját világát hivatott *elveszíteni*. Az *énvesztés* egyenlővé válik a személy egységének szétszóródásával.⁸² Eme széthullás ijesztő racionalizálása a szorongás mélységeibe torkollik. Ez lesz a háttér, amikor az egyén már nem látja értelmesebbnek a körülötte levő világot. A teológus meglátásai alapján ez az életélmény ugyan megrázó, viszont itt tárulnak fel a normális helyzetekben rejlő lehetőségek. 2023-as Amerikában végzett kutatások alapján 37 000 tanuló közül 37% *állandó* szorongónak vallotta magát, míg 31% *sűrűn* szorongónak. Tehát a diákoknak csupán 1/3 része állította magáról azt, hogy viszonylag jól megküzd a folyamatos stressz kihívásokkal.⁸³ Amennyiben megfigyeljük az általunk elvégzett kutatás eredményeit, azt láthatjuk, hogy a

⁷⁹ Fromm 2020, 28.

⁸⁰ Eriksson és Lindström 2005.

⁸¹ Tillich 2000, 60–62.

⁸² Tillich 1996, 284.

⁸³ Haidt 2024, 27.

hallgatók átlag EAQ indexe 34,3, ami a minimális 13 és maximális 65 ponthoz viszonyítva majdhogynem közepes erősségűnek tekinthető. A korreláció analízis viszont arra hívja fel a figyelmünket, hogy az SOC növelése segíti az EAQ csökkenését, vagyis az ideális az lenne, ha a hallgatók olyan GRR-eket (általános ellenállási erőforrások) sajátítanának el, amelyek hosszútávon képesek megvédeni őket a felemésztő szorongás állapotától. Egy 2021-es, Pakisztánban végzett kutatás eredményei szoros hasonlóságot mutatnak az általunk nyert eredményekkel. A kutatásban 280 fiatal felnőtt vett részt, ahol a hallgatók *önkritikája* és EAQ eredményei között szignifikáns pozitív összefüggést véltek kimutatni. A kutatók konklúzióként azt a megállapítást vonják le, hogy az általános prevenció és közösségi szintű tudatosságnövelő programok, a társas támogatás, megosztott egyéni élmények, valamint szoros együttérzés kivétel nélkül hozzájárulnak az egzisztenciális szorongás csökkenéséhez.⁸⁴

5. ÖSSZEGZÉS

Dolgozatunk során a bevezetőben felvezetett *elidegenedés* koncepcióját igyekeztünk megragadni, valamint megállapítottuk azt is, hogy az első gondolkodók, akik írásban foglalkoztak a jelenséggel, helyesen látták a kor embereinek konformitását. Lázadván az ember tárgyasítása ellen, középpontba állítják a humánusmot, mint az *élő és tapasztaló* egységet, amelynek ontológiai jelentőséget tulajdonítva az ember *világban-benne-létének* sajátosságaira fektetik a hangsúlyt.⁸⁵

Viktor Frankl Pinchas Lapide zsidó teológussal folytatott párbeszéde során mondja: „*Változtasd a szenvedést teljesítménnyé*”, majd kifejti, hogy az ember kiteljesedése két dimenzió mentén valósulhat meg: vízszintesen húzódik a *homo sapiens* (kudarccs és siker) dimenziója, míg függőlegesen a *homo patiens* (szenvedő ember) dimenziója, aki a betegség és szenvedés ellenére is képes beteljesíteni önmagát.⁸⁶ Aaron Antonovsky salutogenetikus modellje a hagyományos betegség vizsgálatát elutasítva az egészség eredetére fókuszál, és az egészséget úgy határozza meg, mint az életmódot, amely lehetővé teszi a halandó emberek számára a teljes élet megélését, miközben egy tökéletlen világgal próbálnak megbirkózni.⁸⁷

Kvantitatív kutatásunkkal a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem aktív hallgatóinak koherenciaérzetét (SOC), valamint egzisztenciális szorongásait térképeztük fel; eredményeinkkel alátámasztva, hogy a mindenkori *értelem* pozitívan befolyásolja az egyének teljesítményét és jövőbeli céljait. Paul Tillich

⁸⁴ Hira et al. 2021.

⁸⁵ Kőváry 2022, 433.

⁸⁶ Frankl és Lapide 2023, 65.

⁸⁷ Antonovsky 1979, 53.

hangsúlyozza, hogy valamennyi szorongásban⁸⁸ közös azok *esetlegessége, kiszámíthatatlansága, céltalansága és értelmetlensége*, hiszen maga az idő és téri dimenzió is lehetne más és más, amely éppen az esetlegességünk miatti szorongást eredményezi.⁸⁹ Mivel létezésünk meghatározó okainak nincs logikailag levezethető szükségyszerűsége, ezért azok helyzete az okozati viszonyok tekintetében esetlegessé válik. Kutatásunk során eredményeinkkel sikerült bizonyítanunk, hogy a magas koherenciaérzet (SOC) alacsonyabb szintű egzisztenciális szorongást eredményez (EAQ), amelyre a legfőbb magyarázatnak az egyénekben jelenlevő erős *motiváció és életcél* bizonyul. Azok a hallgatók, akik *céltudatosan* végzik tanulmányaikat, *felősségteljesen* viszonyulnak munkájukhoz, mindennapjaikban a GRR-ek együttese erőteljes egzisztenciálékká⁹⁰ (*mi célból?*) alakul. Összességében megállapíthatjuk, hogy a dolgozat elején megfogalmazott hipotéziseink beigazolódtak; az erősebb koherenciaérzettel rendelkező hallgatók alacsonyabb szintű egzisztenciális szorongást mutatnak, valamint a korban érettebb hallgatók magasabb koherenciaérzetet mutatnak fiatalabb társaikhoz viszonyítva.

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- Antonovsky, A. 1979. *Health, Stress, and Coping: New Perspectives on Mental and Physical Well-Being*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Antonovsky, A. 1987. *Unraveling the Mystery of Health: How People Manage Stress and Stay Well*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Antonovsky, A. 1996. The salutogenic model as a theory to guide health promotion. *Health Promotion International* 11: 11–17. Online elérhetőség: <https://www.jstor.org/stable/45152280>.
- Barreto, G., és M. G. Oliveira. 2006. Az igazi Michelangelo-kód. *Anatómialecke a Sixtus-kápolnában*. Budapest: Magyar Könyvklub.
- Bauer, G., J. K. Davies, és J. Pelikan. 2006. The EUHPID Health Development Model for the classification of public health indicators. *Health Promotion International* 21: 153–157. <https://doi.org/10.1093/heapro/dak002>.
- Bruggen, V. V., J. Vos, G. Westerhof, E. Bohlmeijer, és G. Glas. 2014. Systematic review of existential anxiety instruments. *Journal of Humanistic Psychology* 54: 1–30. <https://doi.org/10.1177/0022167814542048>.

⁸⁸ Kierkegaard elméleteit követve a szubjektív szorongás a szédülés élményéhez hasonlít. Amikor az ember egy tátongó mélységbe tekint, szédülni kezd, egyrészt a mélység, másrészt a szakadék miatt. „A szorongás tehát a szabadság szédülete, amely akkor jön létre, ha a szellem tételezni akarja a szintézist, a szabadság pedig a saját lehetőségeinek mélyére néz.” Ebben a szédülés élményben a szabadság összeomlik, amelyet eddig egyik tudománynak sem sikerült magyaráznia (Kierkegaard 1993, 73).

⁸⁹ Tillich 2000, 53.

⁹⁰ Lukas 2014, 129.

- Chu, J. J., M. H. Khan, H. J. Jahn, és A. Kraemer. 2016. Sense of coherence and associated factors among university students in China: Cross-sectional evidence. *BMC Public Health* 16: 1–11. <https://doi.org/10.1186/s12889-016-3003-3>.
- Donnellan, B. M., R. D. Conger, és R. G. Burzette. 2007. Personality development from late adolescence to young adulthood: Differential stability, normative maturity, and evidence for the maturity-stability hypothesis. *Journal of Personality* 75: 237–263. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2007.00438.x>.
- Edwards, M. J., és R. R. Holden. 2003. Coping, meaning in life, and suicidal manifestations: Examining gender differences. *Journal of Clinical Psychology* 59: 1133–1150. <https://doi.org/10.1002/jclp.10206>.
- Eriksson, M., és P. Contu. 2022. The sense of coherence: Measurement issues. In *The Handbook of Salutogenesis*. Szerkesztette M. B. Mittelmark, G. F. Bauer, L. Vaandrager, J. M. Pelikan, S. Sagy, M. Eriksson, és C. M. Magistretti, pp. 79–93. Switzerland: Springer.
- Eriksson, M., és B. Lindström. 2005. Salutogenesis. *J. Epidemiol. Community Health* 59: 440–442. <https://doi.org/10.1136/jech.2005.034777>.
- Eriksson, M., és B. Lindström. 2008. A salutogenic interpretation of the Ottawa Charter. *Health Promotion International* 23: 190–197. <https://doi.org/10.1093/heapro/dan014>.
- Frankl, V. E. 2012. *A szenvedő ember*. Fordította Bruncsák István és Kalocsai Varga Éva. Budapest: Jel Kiadó.
- Frankl, V. E. 2015. *Orvosi lelkigondozás*. Fordította Jakabffy Imre and Jakabffy Éva. Budapest: Jel Kiadó.
- Frankl, V. E. 2018. *A tudattalan Isten*. Fordította Bircsák Anikó, Varga Judit, és Varga Zsófia. Budapest: Ursus Libris.
- Frankl, V. E. 2022. *Mégis mondj igent az életre! Logoterápia dióhéjban*. Fordította Kalocsai Varga Éva. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Frankl, V. E., és P. Lapide. 2023. *Istenkeresés és értelemkérdés*. Fordította Szemere János. Budapest: Ursus Libris.
- Fromm, E. 2020. *A szeretet művészete*. Fordította Várady Szabolcs. Budapest: Gabo Kiadó.
- Golembiewski, J. A. 2022. Salutogenetic architecture. In *The Handbook of Salutogenesis*. Szerkesztette M. B. Mittelmark et al., pp. 259–275. Svájc: Springer.
- Haidt, J. 2024. *The Anxious Generation*. New York: Penguin Press.
- Haugan, G., és J. Dezutter. 2021. Meaning-in-life: A vital salutogenic resource for health. In *Health Promotion in Health Care – Vital Theories and Research*, pp. 85–101.
- Heidegger, M. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2007. *Lét és idő*. Fordította Angyalosi Gergely et al. Budapest: Osiris.
- Hira, F., V. Ahmed, M. Siddique, és S. Shoaib. 2021. Impact of self-compassion on existential anxiety in young adults of Pakistan. *American Scientific Research Journal for Engineering, Technology, and Sciences (ASRJETS)* 80: 53–65.
- Hutchinson, A.-M. K., A. D. Stuart, és H. G. Pretorius. 2007. Coping with stressors in late adolescence/young adulthood: A salutogenetic perspective. *Health SA Gesondheid* 12: 3.
- Jeges, S., és K. Varga. 2006. Untrevelling the mystery of the sense of coherence. *European Journal of Mental Health* 1: 45–71. <https://doi.org/10.1556/EJMH.1.2006.1-2.3>.

- Karner, O. et al. 2021. *Magyarországi felsőoktatásban tanuló hallgatók mentális jóllétének felmérése*. Budapest: Felsőoktatási Tanácsadás Egyesület.
- Kayi, I., G. Uzonköprü et al. 2023. Gender differences in sense of coherence among university students during the COVID-19 pandemic in Turkey. *Health Promotion International* 38: 1–13. <https://doi.org/10.1093/heapro/daado48>.
- Kierkegaard, S. 1993. *A szorongás fogalma*. Fordította Rácz Péter. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Kőváry, Z. 2022. *Bevezetés az egzisztenciális pszichológiába*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Luibl, L., J. Traversari et al. 2021. Resilience and sense of coherence in first-year medical students – a cross-sectional study. *BMC Medical Education* 21: 142. <https://doi.org/10.1186/s12909-021-02571-5>.
- Lukas, E. 2014. *Spirituális lélektan. Az értelmes élet forrásai*. Fordította Bodnár Éva és Oláh Zsuzsanna. Budapest: Új Ember.
- Lukas, E. 2020. *Introduction to Logotherapy Theory and Practice: Meaningful Living*. Fordította Joseph B. Fabry. Charlottesville, VA: Purpose Research.
- Lukas, E. 2021. *Viktor Frankl gondolatai hitről és Istenről*. Fordította Kalocsai Varga Éva. Budapest: Ursus Libris.
- Magistretti, C. M., és B. Reichlin. 2022. Salutogenesis and the sense of coherence in young adults not in education, employment, or training (NEET). In *The Handbook of Salutogenesis*. Szerkesztette M. B. Mittelmark et al., pp. 151–167. Svájc: Springer.
- May, R. 2024. *A létezés felfedezése*. Budapest: Park Kiadó.
- Park, C. L., and S. Folkman. 1997. Meaning in the context of stress and coping. *Review of General Psychology* 1: 115–144. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.1.2.115>.
- Riviera, F., I. Gracia-Moya, C. Moreno, és P. Ramos. 2013. Developmental contexts and sense of coherence in adolescence: A systematic review. *Journal of Health Psychology* 18: 800–812. <https://doi.org/10.1177/1359105312455077>.
- Sárkány, P. 2023. *Értelmezőpontú humanizmus. Bevezetés Viktor E. Frankl munkásságába*. Budapest: Ursus Libris.
- Scheler, M. 1979. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Fordította Berényi Gábor. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Selye, H. 1956. *The Stress of Life*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Shakespeare, W. 1886. *Hamlet*. London: Cassell & Company Limited.
- Sipowicz, K., M. Podlecka, és T. Pietras. 2022. The meaning of life and health – a comparative study of the concepts of Aaron Antonovsky and Viktor Frankl. *Fides et Ratio* 3: 125–132. <https://doi.org/10.34766/fetr.v3i51.1110>.
- Szabó, É., és K. Márk. 2016. A felelősségérzet koncentrikus szerkezetének vizsgálata középiskolások körében. *Alkalmazott Pszichológia* 16: 53–69. <https://doi.org/10.17627/ALKPSZICH.2016.2.53>.
- Tillich, P. 1996. *Rendszeres teológia*. Fordította Szabó István. Budapest: Osiris.
- Tillich, P. 2000. *Létbátorság*. Fordította Szabó István. Budapest: Teológiai Irodalmi Egyesület.
- Tóth, Á. 2014. Egészségtan, iskolai egészségtan. In *Sporttudományi képzés fejlesztése a Dunántúlon*, pp. 1–44.
- Vinje, H. F., E. Langeland, és T. Bull. 2022. Aaron Antonovsky's development of salutogenesis, 1979–1994. In *The Handbook of Salutogenesis*. Szerkesztette M. B. Mittelmark et al., pp. 29–45. Svájc: Springer.

- Weems, C. F. et al.. 2004. Paul Tillich's theory of existential anxiety: A preliminary conceptual and empirical examination. *Anxiety, Stress and Coping* 17: 383–399.
- Wong, P. T. 2021. From Viktor Frankl's logotherapy to the four defining characteristics of self-transcendence. Kanada: Trent University. <https://doi.org/10.31234/osf.io/76bm9>.
- Yalom, I. D. 2023. *Egzisztenciális pszichoterápia*. Fordította Adorján Zsolt. Budapest: Park Kiadó.
- Zsók, O. 2005. *Az orvosfilozófus Viktor Emil Frankl*. Budapest: Tarsoly Kiadó.

A TÖMJÉN HASZNÁLATA A RÓMAI KATOLIKUS SZENTMISÉBEN

KOVÁCS SZILVIA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem / Babeş-Bolyai University
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
kovacs.szilvia.pdv@gmail.com

TITLE: The Use of Incense in the Roman Catholic Mass

ABSTRACT: This paper provides a brief general introduction to clarify what incense is and how it was used in ancient times. It then examines biblical passages that discuss incense and fragrance offerings, explaining them in their respective contexts. In addition to incense, the symbolism of the „cloud” is also explored. After addressing the Old Testament, the paper analyzes relevant New Testament passages, with particular emphasis on the Book of Revelation, where incense plays a role in the heavenly liturgy. Without going into extensive detail, it notes that the Church’s initial ambivalence toward the use of incense gradually gave way to its widespread liturgical adoption. The study then follows the relevant points from the Councils of Trent and Vatican II, as well as the Catechism, summarizing in eight key points the symbolic meanings that incense can carry in the liturgy. Finally, it identifies the moments in the Roman Catholic Mass where incense may be used and interprets its significance in each instance. The aim of the study is to highlight the richness of incense’s symbolism and to encourage its deeper integration into liturgical catechesis. Ultimately, it concludes that the full potential of incense as a meaningful liturgical element could be better utilized to deepen the faith of the faithful, either through catechesis or through brief explanatory remarks within the context of the Mass.

KEYWORDS: incense; incensation; Holy Mass; liturgy.

A római katolikus szentmisének fontos, bár nem kötelező eleme a füstölés, amely azonban a gyakorlatban sok templomban alig jelenik meg. Általános tapasztalat, hogy leginkább püspöki vagy nagy ünnepi szentmisékre korlátozódik a használata, és sok templomban csupán évi egy-két alkalommal veszik elő a füstölőt és a tömjént, ami azután meg is látszik a szertartás minőségén, mert már sem a pap, sem a szolgálattevők nem tudják megfelelően használni, a hívek pedig nem értik miért is van szükség „befüstölni” a templomot, „mit ad hozzá” ez az ünnepeléshez. Úgy tűnik, a II. Vatikáni Zsinat „nemes egyszerűséget” hirdető elvét (SC 34) némely plébánián úgy értelmezték, mintha az az ünnepélyesség visszaszorítására szóló felhívás lenne, és vélhetően ennek esett áldozatul a tömjénezés is¹.

¹ Éppen ezen tanulmány írásának idején voltam tanúja egy plébániai közleménynek, melyben kifejezetten a SC 34. pontjának „nemes egyszerűségére” hivatkozva szüntették be az addig

A tömjénezés visszaszorulásának okai összetettek, és okozhatja többek között a kényelmesség vagy a képzett szolgálattevők hiánya is, de valószínűleg nagy szerepet játszik benne a szimbólumok érzékelésére és megértésére irányuló képesség visszaszorulása is. Ferenc pápa liturgikus formációról szóló *Desiderio desideravi* kezdetű apostoli levelében hangsúlyozza, hogy törekednünk kell ezen képesség visszaszerzésére (DD 44), amihez „komoly és életadó liturgikus képzésre van szükségünk” (DD 31). Jelen tanulmány a füstölés bibliai és teológiai alapjainak tudatosításával szeretne hozzájárulni a tömjénezés jelentőségének jobb megértéséhez, és liturgikus gyakorlatának felélesztéséhez vagy megtartásához. Ehhez elsősorban a tömjént és a füstölés jelentőségét vizsgálja a római katolikus szentmisében. A bevezetőben röviden kitérünk a tömjén ókori használatára, azután a füstölés bibliai előfordulását és az egyház kezdeti gyakorlatát tekintjük át. Az egyház jelenlegi vonatkozó rendelkezései után a szentmise liturgiáját vizsgáljuk, és igyekszünk meghatározni, hogy a szentmise különböző momentumaiban mit szimbolizál és fejez ki a tömjénezés. A cikk végén néhány gyakorlati következtetést fogalmazunk meg a szentmisén való tömjénezéssel kapcsolatban.

1. A TÖMJÉN ÉS HASZNÁLATA AZ ÓKORBAN

A különböző kultúrák és vallások² által régtől használt tömjén „egy fajta, főleg Arábiában és Kelet-Afrikában tenyésző fa kérgéből nyert sárgászöld színű gyanta, mely hevítéskor sűrű füstöt és kellemes illatot áraszt”.³ „Több ismert faj⁴ közül leggyakrabban a szent tömjénfa (*Boswellia sacra*) törzséből nyerték.”⁵

A tömjénkereskedelem fontos szerepet játszott a Földközi-tenger térségében, és több település meggazdagodásának oka lett az ókorban⁶, ma pedig a „Tömjén

már több mint két éve minden vasárnap és főünnepen végzett tömjénezést. Helyszín: Nagyváradi-Velencei plébánia, 2025. 01. 05.

² A különféle füstölésre használt anyagokról, valamint ezek felhasználási módjáról az egyes vallások gyakorlatában: Yadav et al. 2020. *Az omani hagyomány kapcsán kifejezetten az iszlám gyakorlatról*. Harrathi, 2023.

³ <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezoszotara-1BE8B/t-4D5B8/tomjen-50089/> (2024. 12. 28.).

⁴ Aligha állapítható meg, hogy adott bibliai szövegben szereplő tömjén milyen fának a gyantájából készült, de ez valószínűleg nem is lényeges. Napjainkban több helyen (különösen a bizánci rítusban) használt tömjént mirhával vegyítik, ami még kellemesebb illatot eredményez. Részletesebben lásd: Kenna 2005, 10–12.

⁵ Fráter 2019, 50., <https://magyarmezogazdasag.hu/2019/12/24/tomjen-es-mirha-bibliaban/> (2024. 12. 28.).

⁶ Így például az izraeli Nami városának, amely a tengeri és szárazföldi útvonalak találkozásánál feküdt, így kihasználhatta ennek a luxuscikknek az előnyeit. Artzy 2007, 139.

Útja” a Világörökség részét képezi.⁷ A különféle vallásokban valamilyen formában régtől fogva jelen van a füstölés mint az istenség imádása, valamint a vele való kapcsolatba lépés formája.

Egyiptomban már több ezer éves sírok⁸ és templomok ábrázolásain gyakori elem a füstölő képe, és gazdag hagyomány veszi körül a tömjén használatát. Különböző mítoszok és ábrázolások alapján megállapítható, hogy a füstölés az étellel és az istenek jelenlétével szorosan összefüggő jelkép volt, ezért nagy tisztelet övezte a kultikus használatát.⁹ Az „istenek illataként” arra volt hivatott, hogy az élettelen istenszobrokba elhozza az isten jelenlétét, az áldozatoknak életet és istenséget közvetített, valamint a relaxációs képessége miatt az istenek elkábítására és így könnyebb befolyásolhatóságára is alkalmasnak tartották. A temetési szertartás keretében a halott életre keltését és istenivé válását segítette.¹⁰ A fáraó koronázási rítusából kiderül, hogy a füstölés az uralkodó isteni mivoltának elismerésül szolgált: benne elmosódik a határ az ember és az istenség között, amennyiben a füstölésnek nem csupán a tárgya a fáraó, hanem őbelőle áradt ki az illat.¹¹

Az ókori Rómában a tömjént leggyakrabban felajánlási (*praefatio*) szertartás keretében használták, akár önmagában, akár borral vagy véresáldozattal együtt¹². A tömjénáldozatot bemutathatták férfiak és nők egyaránt¹³. A különböző képi ábrázolásokból megtudhatjuk, hogy a tömjént egy kis dobozban egy segítő tartotta, amelyből azután az áldozó a parázsra szórta a tömjén szemeket¹⁴, a felajánlás címzettje lehetett valamelyik isten (beleértve a császárt is a császárkultusz elterjedését követően) vagy egy elhunyt személy is.

A vallási szertartásokhoz kapcsolódó használat mellett elterjedt szokás volt – különösen magas rangú személyek esetén – a tömjén-égetés, melynek főleg higiéniai és gyakorlati oka volt (a bűz ellen)¹⁵, valamint az érkező (előkelő) vendégek illatszerekkel megfüstölése az üdvözlés és tiszteletadás egyik formája volt.¹⁶

⁷ Izraeli, jordániai, ománi és yemeni területek tartoznak ide.

<https://whc.unesco.org/en/list/?search=Incense&components=1&order=country> (2025. 10. 13.).

⁸ Nielsen 1986, 4. Egyiptom későbbi időszakában főleg a fáraók temetési szertartásának részét képezték az ábrázolások alapján. Uo. 8.

⁹ Wise 2009, 69.

¹⁰ Uo., 74–76.

¹¹ Wise a füstölés ókori egyiptomi gyakorlatának bemutatása után párhuzamba állítja a kopt szertartásban használt füstölés egyes jellegzetes példáival. A temetési szertartás, az ikonok megáldása, az Angyali üdvözlés ábrázolása, valamint a feltámadási szertartás kapcsán keresi az ókori egyiptomi jelentésbeli gyökereket a keresztény gyakorlatban.

¹² Huet 2017, 2–7.

¹³ Uo., 16.

¹⁴ Uo., 8–14.

¹⁵ Kunzler 2005, 191.

¹⁶ Uo., 192.

Használták még gyógyításra is, különösen légzési probléma és mentális betegségek esetén.¹⁷

2. TÖMJÉN-FÜST ÉS ISTEN DICSŐSÉGE AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Az Ószövetségben kifejezetten vallási szerepben jelenik meg a tömjén és a különféle illatszerek.¹⁸ A tömjén az áldozati szertartások fontos részét képezte, amelyet más anyagokkal (mirhazsenge, ónix, galbán) keverve használtak a reggel és este bemutatott illatáldozatban.¹⁹ Különleges alkalom volt az engesztelés napja, amikor „a szent és az illatszert bevitték a Szentek Szentjébe, hogy ott a szövetségláda előtt égessék el” (Lev 16,12–13).²⁰

A Biblia bővelkedik tömjénezésre, illetve illatáldozatra utaló részekben, melyeket különböző szempontok szerint csoportosíthatunk.²¹ Jelen tanulmány szempontjából az látszik a legmegfelelőbbnek, ha a szakaszokban azt vizsgáljuk, hogy milyen jelentést hordozhat a füstölés, hiszen annak szimbolikájának gazdagságát szeretnénk bemutatni.

A füstölőszer „receptjét” maga Isten adta Mózesnek (Kiv 30,34–36) a Szent Sátorban zajló istentiszteleti rend részeként, ami egyértelműen jelzi annak jelentőségét. Ugyancsak ezt mutatja a magánhasználat szigorú tiltása is (Kiv 30,37–38). A Szent Sátor (és később a Templom) berendezési tárgyai között szerepel a „színaranyból” készült tömjénező (Kiv 37,16).

A Leviták könyve a különféle áldozatok bemutatásánál hozza a tömjénezés módját. A füstölés itt az ételáldozat kísérő eleme (Lev 16,1–2). A tömjén megjelenik külön áldozatként is (illatáldozat; Ez 8,10–11; Lev 10,1–3; Mtörv 33,10) mint „kedves illatú emlékeztető” az Úrnak (Lev 6,8; 24,7). A tömjén egészen elégő áldozat, hiszen a parázson teljesen megsemmisül miközben jó illatot árasztó füstté válik. A törvény tiltja viszont a tömjén használatát a bűnért való áldozat esetében (Lev 5,11) és a házasságtörést vizsgáló áldozat esetében (Szám 5,15).²²

¹⁷ Ezen kívül például fogfájásra, ízületi gyulladásra. Ld.: Farkas 2014.

¹⁸ A témához lásd: Nielsen 1986.

¹⁹ Castelot és Cody 2003, 82.

²⁰ Uo., a szertartás leírása: Faley, Roland J. 2002, 34.

²¹ Menahem Haran tanulmányában a tömjénhasználat háromféle típusát különbözteti meg az ószövetségi rítusokban: 1. mint az áldozatot kísérő fűszerek (*Spices as a Supplement to Sacrifice*); 2. a tömjén-füstölő (*The Censer Incense /The Ordinary Incense/*) 3. a Tömjén-Oltár (*The Altar Incense*) Kiv 30,1–10-ben. Bővebben lásd: Haran 1960.

²² A szövegek nem magyarázzák a tiltás okát, de mivel bűnnel (vagy gyanúval) összefüggő áldozatról van szó, ezt értelmezhetjük úgy, mint támpontot a tömjén jelentésének meghatározásához: eszerint a tömjén a szent dimenziójához tartozik és nem a bűnös világ eleme. Érdekes kérdés merül fel itt, hiszen a tömjén profán használatának egyik fontos eleme a tisztítás és a gyógyítás. Mintha a vallásos felhasználásban ez a dimenzió nem jelenne meg (ahogy azt látni

„Az illatáldozati oltárt egyértelműen először Salamon templomának leírásában említik”²³, majd a templom berendezési tárgyainak felsorolásakor többször is megjelenik a tömjénező (1Kir 7,50; 2Krón 4,22; Szám 4,7), az Úr parancsa szerint²⁴ elkészítve „színtiszta aranyból”, így a tömjénezés és az illatáldozat bemutatása is isteni eredetű előírásként jelenik meg az ószövetségi kultuszban.

A Templom kifosztásánál (2Kir 25,15, a második Templom esetében: 1Makk 1,22) szintén megjelennek a tömjénezők a felsorolásban, ahogy annak helyreállításánál is (Neh 13,5,9), Báruk könyvében pedig a babiloni fogságban élők küldenek Jeruzsálembe pénzt, hogy azon többek között „égő áldozatot és tömjént” vegyenek (Bár 1,10).

2.1. AMIKOR A TÖMJÉNEZÉS TÖRVÉNYT SÉRT

Láthattuk, hogy a tömjén és az illatáldozat szorosan kapcsolódik a Templom (és a Szent Sátor) liturgikus szertartásaihoz, melyek bemutatása egyedül a papokat illette. Nem meglepő tehát, ha éles bírálat éri azokat, akik illetéktelenül tömjénezték. Erre több példát találunk az Ószövetségben. A Templom nélkül maradt elszakadt északi országrészben, Bételben Jeroboám is az oltárnál tömjéneztet, amire válaszul „Isten egyik embere” korholó szavakat szól az oltár és a „magaslatok papjai” ellen (1Kir 13,1–2).

Más istenek tiszteletében is megjelenik a tömjén (Jer 7,9; 32,29). Jeremiás a tömjénezést az imádás szó értelmében használja: „más isteneknek tömjénezték” (Jer 19,4): külön megemlítve az „ég királynőjét” (Jer 44,17) és Baált (Jer 48,13). Jeremiás és az Egyiptomba kimenekült zsidók között lezajló vitában (Jer 44) a tömjénezés gesztusa áll a középpontban.²⁵ Úgy tűnik, hogy itt az asszonyok (férjeik tudtával) „más isteneknek tömjénezték”, és bár a próféta megfeddi őket, ők azzal védekeznek, hogy mióta felhagytak a tömjénezéssel (és az italáldozattal) az „ég királynőjének” (Jer 44,17), azóta különféle csapások (hiány, kard, éhínség) érik őket. Jeremiás válaszában hangsúlyozza, hogy a tömjén áldozása (már Júda városaiban és Jeruzsálem utcáin,

fogjuk, egyetlen lehetséges kivétel van, amikor Áron füstölővel a nép közé szaladva hárítja el az isteni haragot).

²³ Castellet és Cody 2003, 82.

²⁴ Amikor Dávid átadja fiának, Salamonnak a Templom építéséhez és berendezéséhez szükséges anyagokat, szintén felsorolja, hogy mit kell készíteni (közte a tömjénező és a füstölő oltár, 1Krón 28,17–18), majd befejezi: „Mindez, úgy mond, az Úr kezével írva jutott el hozzám, értésemre adva a terv egész kivételét.” (1Krón 28,19) Ugyanígy a Kiv 30-ban maga az Úr az, aki részletes utasításokat ad Mózesnek az illatáldozat oltárával és a „jó illatú füstölőszer” használatával kapcsolatban. Ehhez lásd részletesen: Houtman 1992. A tanulmány megállapítja, hogy a Kiv 30-ban adott rendelkezések szerint csak az Úr kultuszában lehet használni a szent tömjént, sőt meg is tiltja, hogy az ember, mint luxust használja. (462)

²⁵ A vita hátteréről: Couturier 2002, 107.

vagyis nem a Templomban²⁶, Izrael Istenének a papok által bemutatott áldozat részeként) és az Úr szavának semmibe vétele miatt „ért titeket ez a baj” (Jer 44,21–23).

Ezekiel prófétánál szintén a bálványok oltárainál gyújt „illatos tömjént” Izrael házának hetven vénje, akik elpártoltak az Úrtól (Ez 8,11–13).

Dániel könyvében pedig Nebukadnezár király az, aki istenként köszönti Dánielt (arcra borul, meghajtja magát), és megparancsolja, hogy „mutassanak be neki áldozatokat és tömjént” (Dán 2,46), miután az ifjú megfejtette a király álmát.

2.2. ISTEN DICSŐSÉGE A FELHŐBEN ÉS A HOMÁLYBAN

A tömjén füstjének képére gondolva nem felejtkezhetünk meg azokról a bibliai részekről sem, ahol Isten dicsősége (sekina²⁷) úgy jelenik meg, mint egy felhő (vagy homály), amely elfoglal bizonyos területet, azt Isten „birodalmává” téve (az ember számára pedig megközelíthetetlené). „A felhő áttetsző, megfoghatatlan, épp ezért mindig az isteni misztériumot szemlélteti, a kimondhatatlan Istent jelöli.”²⁸ Több kiemelkedő hely van az Ószövetségben, ahol Isten dicsősége megnyilvánul az emberek között. A pusztai vándorlás során Isten a felhőben megjelenő dicsősége (Kiv 16,10) által népe között van, „színről színre” engedi látni magát, felhőjével védi a népet, a felhő- és tűzoszlopban előttük jár, és vezeti őket (Szám 14,14; Kiv 13,21–22).

A Szent Sátor felállításakor a hajlékot „befödte a felhő” (Szám 14,15), és betöltötte az Úr dicsősége (Kiv 40,34) éjjel pedig „tűzszerrű tünemény volt a hajlék felett” (Szám 14,15; Kiv 40,38)²⁹, úgyhogy Mózes nem is tudott bemenni a szövetség sátrába (Kiv 40,35) – mintha az már nem is evilági tér lett volna, hanem a Seregek Urának trónterme (ahogy később a próféták látomásában megjelenik).³⁰ A Szentélyben a felhőben jelent meg a ládát fedő engesztelőhely felett az Úr (Lev 16,2), és ebben az esetben a füstölőszer arra szolgált, hogy megvédje Áront³¹, aki belépett az Úr jelenlétébe (Lev 16,13), mintha a tömjénfüst Áront is az isteni dicsőségbe helyezné. Az Úr a felhőben szállt le, hogy szóljon Mózeshez (Kiv 19,9; 33,9), hogy lelkéből adjon a véneknek (Szám 11,25), megítélje Mirjámot (Szám 12,10), vagy menedéket nyújtson Mózesnek és Áronnak (Szám 17,8). Amikor pedig az Úr el akarta

²⁶ Vö. 1Kir 3,3: a nem templomban történő tömjénfelajánlás elítélése. Castellet és Cody 2003, 82.

²⁷ „az a dicsfény, mely Isten közvetlen jelenlétét jelzi (Ézs 60,2; Mt 17,5; Csel 1,9; Róm 9,4); az Írás »fényes felhő«-nek is nevezi.” in Bibliai nevek és fogalmak lexikona / (Az) Úr dicsősége.

²⁸ Faragó 2023, 189.

²⁹ A tábor mozgása pedig a felhő felemelkedéséhez és megállásához igazodott (Szám 14,17–21).

³⁰ Két eltérő hagyomány jelenik meg arról, hogy a felhő mindvégig jelen volt-e a Szent Sátor felett, vagy a felhő Isten érkezését jelzi. Castellet és Cody 2003, 30.

³¹ Sas 2014, 92.

pusztítani a fellázadt népet, Mózes utasította Áront, hogy vegyen tüzet az oltárról, rakjon rá füstölőszert és menjen vele a nép közé, és esedezzen értük (Szám 17,11).³²

A Sínai hegyen együtt jelenik meg a tűz, a felhő és a homály (Mtörv 5,22), melynek közepéből szól az Isten. Erre a képre még hangsúlyosabban utalhat a tömjén, amely izzó parázsra téve sűrű füstté válva, homályt képezve száll fel.

A Templom felszentelésekor megismétlődik a Szent Sátornál történt jelenet, és miután a Szentek szentjébe bevitték a ládát, újra leszállt az Úr dicsőségének felhője, „mely isteni jelenlétet szimbolizálta”³³, úgyhogy a papok nem állhatnak szolgálatba „a felhő miatt, mert az Úr dicsősége betöltötte az Úr házát” (1Kir 8,11; 2Krón 5,13–14³⁴).

Ezekiel látomásában pedig ugyanez a felhő elhagyja a kerubok feletti helyét és a ház (ti. a Templom) küszöbéhez száll (Ez 10,4)³⁵, így a Templom innentől „üres”, már nem az Úr dicsőségének lakhelye.³⁶ Ezekiel prófétánál az Úr felhője az ítélet és a csapás eszköze is (Ez 34,12; 38,9.16).

2.3. AZ ISTENHEZ SZÁLLÓ IMA KÉPE

A Zsoltárok könyvében (141,2) a tömjénfüst az Istenhez szálló imának a képe: „Szálljon illatáldozatként”³⁷ *színed elé imádságom, és kezem fölemelése legyen olyan, mint az esti áldozat.* Később ez a zsoltárvers „döntően kihatott a tömjén értelmezésére a liturgiában”³⁸, szinte teljesen kiszorítva más megközelítéseket, és olyannyira egeduralkodóvá vált, hogy a Misekönyv is csak ilyen értelmezést ad a tömjénhez (kifejezetten hivatkozva a 141. zsoltárra és a Jelenések könyvére, ahol ugyanez a jelkép dominál).

³² Úgy tűnik, ez esetben mintha az Úr dicsősége a tömjén füstjén keresztül kiáradna, és megvédelmezné a népet az Úr haragjával szemben. Másik lehetséges magyarázat a tömjén, mint tisztító erő, az Urat (a szövetségére) emlékeztető vagy engesztelő gesztus. Mindenesetre ez a jelenet nem illeszkedik a többi ószövetségi részbe, és itt nem is Istentől jön a parancs a tömjénezésre, hanem úgy tűnik, mintha Mózes egyéni „ötlete” lenne Isten haragjának a néptől való elfordítására.

³³ Castelot és Cody 2003, 51.

³⁴ Itt a dicsőítés kezdetén száll le a felhő, mintha Isten népének dicsőítése „hívna” le az égből Isten jelenlétét. Vö.: „*te szent vagy és Izrael dicsérete között laksz.*” (Zsolt 22,4)

³⁵ A hagyományos kép (az Úr dicsősége elrejtőzve a felhőben) mellett a trónszékér víziója is Isten jelenlétére utal. Tkacik 2002, 31.

³⁶ Ezdrás könyve számol be a Templom újjáépítéséről, de a felszentelés ünnepének leírása nem utal arra, hogy Isten dicsősége újra birtokba venné a szent helyet (Ezdr 6,13-22).

³⁷ Szent István Társulat fordítása: „*Imám szálljon feléd, mint a tömjén füstje, kitért kezem legyen esti áldozat!*” Valószínűleg főleg ennek a zsoltárversnek és a Jel 8,3-nak „köszönhető”, hogy a tömjénezés jelképét leszűkítették az Istenhez szálló imádság képére, megfedkezve az imént áttekintett, sokkal gazdagabb jelentéstartalomról.

³⁸ Pfeifer 2014, 89.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az ószövetségi istentisztelet és szemléletmód alapján a tömjénezés vallásos értelmet nyert, és Isten (vagy a bálványok) imádását jelentette. A Szent Sátor, valamint a Templom berendezési tárgyai között a különböző szakaszokban megjelenő felsorolásokban mindig szerepel a tömjénező. Annak jelenléte (és használata) isteni parancs. Az áldozati rendben a hálaáldozatoknál tömjéneznek, a bűnért való áldozatnál viszont tilos. A prófétáknál a tömjénezés az imádást fejezi ki, ezért más isteneknek tömjénezní egyenlő a bálványimádással. Láthattuk, hogy Áron kezében a füstölő a népért való esedezés eszköze lesz és elhárítja a nép fölül Isten haragját. A felhő az Úr „lakhelyének” (2Krón 6,1) szimbóluma, vagyis jelenlétének nem csupán jele, hanem megvalósítója is.³⁹

3. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN ÉS AZ EGYHÁZ KEZDETEINÉL

Lukács evangéliumában a templomi illatáldozat idején, „a tömjénoltár jobb oldalán” jelenik meg Gábor angyal, és adja Zakariás tudtára János születését (Lk 1,9–11). Itt és a Zsidóknak írt levélben (9,4) az ószövetségi keretben működő Templom kapcsán kerül említésre a tömjénezés, nem kap új vagy más jelentést.

A bölcsek látogatásakor az egyik ajándék a tömjén (Mt 2,11), amelyet a hagyomány az „Istennek járó” tiszteletként magyaráz⁴⁰: „egyfajta elővételezése Jézus isteni dicsőségének.”⁴¹ Ugyanakkor utalhat keresztáldozatára is, melyben önmagát egészen odaadja, így a tömjén is a parázson egészen elég, és úgy válik jó illatú füstté, egészen eléggő áldozattá.

A Jelenések könyvében (Jel 5,8; 8,3–5) megjelenik a tömjén liturgikus használata: a mennyei liturgia leírásánál az angyalok kezében a „tömjénnel teli aranycsésze” (Jel 5,8) és az „aranyfüstölő” (Jel 8,3) a szentek imádságait jelképezi, jeleníti meg.⁴²

A felhő képe az Újszövetségben is teofániát jelent: Jézus megkeresztelkedésekor megnyílik az ég, a Táborhegyi színeváltozásban „felhő szállt le”, elborította a tanítványokat, akiket „félelem fogott el” (Lk 9,34)⁴³, valamint Jézus mennybemenetelekor

³⁹ Természetesen nem állíthatjuk, hogy ahol tömjéneznünk, ott Isten bizonyosan (szentségi formában) jelen lenne, ugyanakkor a Templom eleve az Ő jelenlétének kiemelkedő helye, az eucharisztia-áldozat bemutatása pedig jelenlétének valóságos megvalósulása. A tömjén szimbolizálja ezt a jelenlétet és a földi istentiszteletünk kapcsolatát a mennyei liturgiával. Szentelményként pedig Isten áldását közvetíti számunkra.

⁴⁰ Viviano 2002, 12.

⁴¹ Sas 2014, 92.

⁴² A 3. versben szereplő oltár, a szentek imája párhuzamba állítható a 6,9–10-ben szereplő oltárra és a bosszúért kiáltó lelkekkel. Collins 2003, 37.

⁴³ „A felhő: Isten jelenlétének szimbóluma.”, Karris 2003, 116. Ld. még: a mátéi leírás kommentárját is: „A fényes felhő az isteni jelenlétet a šekina^h-t, az ismeretlen felhőjét jelképezi, melyben Istennel lehet találkozni és hallani lehet őt.” Viviano 2003, 107. Ugyanígy Márknál: „Tekintettel arra, hogy

„*felhő takarta el őt a szemük elől*” (Apcsel 1,9). Isten dicsőségének jelenlétére utal, akár az Ószövetségben.

Bár, mint láthattuk, a Jelenések könyvben liturgikus keretek között jelenik meg a tömjén, annak megítélése még évszázadokig kérdéses volt a keresztények körében. Ennek legvalószínűbb oka az, hogy a füstölés a császárkultusz egyik eleme volt, ezért a keresztények számára tilos volt.⁴⁴ A hatóságok a keresztényeket kötelezték tömjén égetésére (ami valójában áldozat bemutatását jelentette) a császár képe előtt. Az ezt elvégző keresztényeket hitehagyottnak tekintették és a „*thurificati*” névvel illették.⁴⁵ A császárkultusz megszűnésével és a keresztény bazilikák elterjedésével a templomokba is bekerült a tömjén a 4. századtól.⁴⁶ Pszeudo-Dionüsziosz leírása alapján az incenzálás az istentisztelet kezdetén történt olyan formában, ahogy azt ma is végzik a bizánci rítusban.⁴⁷

Fokozatosan terjedt el a liturgia más pontjain is a tömjénezés, mely elsősorban az Úr megtisztelésére szolgált, azután a hívek imájának Istenhez szállásának jelképe (ugyanígy az adományoknál). Később bekerült a Vesperásba, majd a Laudesbe is.

4. TANÍTÓHIVATALI RENDELKEZÉSEK

A Tridenti Egyetemes Zsinat a különféle „szertartások” kategóriájába sorolt elemek⁴⁸ között említi meg a „*tömjénezéseket*”. Ezekben közös, hogy „*apostoli tanításból és hagyományból származnak*” és céljuk, hogy „*az áldozat fenségesebben hasson, és a hívek elméjét a vallásosság és jámborság e látható jelei az ezen áldozatban láthatatlanul rejlő legmélyebb dolgok megfontolására serkentsék*”.⁴⁹ Tehát a tömjén (más dolgok mellett) a misztériumok jobb megértését, valamint az eucharisztiaünnepelés magasztosságának emelését (imádás, tiszteletadás) szolgálja.

A II. Vatikáni Zsinat Liturgikus Konstitúciójában nem jelenik meg név szerint említve a tömjén. A Konstitúció legfontosabb célja a szent liturgia megújításának és ápolásának elveit meghatározni. Ezen tanulmány bevezetőjében említett „*nemes egyszerűség*” (SC 34) a szertartásokra vonatkozik (amelyek közé, mint láttuk,

az elbeszélés többször felidézi a Kiv könyvét, a felhőt az isteni jelenlét jelképének kell tekintenünk.” Harrington 2003, 58.

⁴⁴ Möde 2013, 49.

⁴⁵ Kunzler 2005, 191.

⁴⁶ Kenna 2005, 5.

⁴⁷ Eszerint a diakónus az oltár, az előkészített adományok és az ikonok incenzálása után a hívőket is megtömjénezi (végighaladva a templomon). Itt a tiszteletadás és a tisztítás egyaránt megjelenhet jelképként.

⁴⁸ Megszentelő áldások, gyertyák, tömjénezések, ruhák, és sok más effélék. Trienti Zsinat, XXII. Ülés, 1562. szeptember 17.: *Tanítás és kánonok a legszentebb miseáldozatról*. DH 1746.

⁴⁹ DH 1746.

a tömjénezést sorolta a Tridenti Zsinat). Ebben a pontban meghatározza a szempontokat, melyeknek meg kell felelniük a megújított liturgia szertartásainak: nemes egyszerűség, áttekinthető rövidség, fölösleges ismétlések kerülése, alkalmazkodás a hívek felfogóképességéhez és érthetőség („általában ne szoruljanak sok magyarázatra”). A tömjénezés minden szempontból megfelelhet a fenti kritériumoknak, gazdag és látványos szimbolikája miatt aligha vannak hívek, akik ne fognák fel, és ne értenék meg jelentését, szükség esetén némi magyarázat segítségével. Ünnepegyessége ellenére valóban rendkívül egyszerű szertartás, egyáltalán nem hosszú (legtöbbször egyéb tevékenységgel együtt zajlik – vonulás, éneklés, adományok előkészítése).

Ezen kívül a Katekizmusnak az Ige liturgiájáról szóló pontja (KEK 1154) említi még a tömjénezést mint az Isten ígéje iránt kifejezett tisztelet jelét (együtt a körmenettel és a gyertyákkal).

5. A TÖMJÉN SZEREPE A SZENTMISÉBEN

A továbbiakban tekintsük át, hogy a jelenleg érvényben lévő Római Katolikus Misekönyv Általános Rendelkezéseiből mit tudhatunk meg az incenzálással kapcsolatban. Egyúttal megkíséreljük az adott gesztus jelentésének beazonosítását, amely segíthet a liturgikus formációt végzők számára, hogy magyarázatukban szem előtt tartsák a tömjénezés szimbolikájának gazdagságát, és erre ráirányítsák a szentmise minden résztvevőjének figyelmét. A szentírási részek és az egyházi megnyilatkozások fényében az alábbi kategóriák szerint csoportosíthatjuk a szentmisében megjelenő tömjénezést, adott esetben akár több jelentést is hordozhat ugyanaz a gesztus (a 6–7. pontban szereplő szempontok pedig mindig érvényesülnek): 1. Isten imádása, 2. hálaadás, 3. tiszteletadás, 4. Isten dicsőségének szimbóluma, 5. az Istenhez szálló imádság jelképe, 6. az áldozat magasztosságát emelő gesztus, 7. a misztérium mélyebb megértését segítő szimbólum. Ezekhez a profán világból ismert hatást is hozzávehetjük: 8. tisztító, gyógyító hatás.⁵⁰

A Római Misekönyv Általános Rendelkezéseinek két pontja (RMÁR 276–277)⁵¹ külön szól a tömjénezésről. Az előbbi kimondja, hogy „szabadon lehet tömjénezní bármely miseformánál: a) a bevonulási menet alatt; b) a szentmise kezdetén a feszületet

⁵⁰ Vö.: bizánci liturgiában a Szent Liturgia elején a diakónus körbejárja az egész templomot és megfűstöli; a kopt hagyomány szerint „a bűnt a felszálló füstben ismerik be, és így a vétek alól szimbolikus módon feloldozást nyernek”. Pfeifer 2014, 90. Lásd még ehhez a házszenelésnél a tömjénezés szokását.

⁵¹ A továbbiakban a „RMÁR” elhagyásával csak a pontok számát adjuk meg zárójelben. A 277. pont a tömjénezés gyakorlati módját írja le, témánk szempontjából nem releváns. Szintén gyakorlati utasítás, hogy amennyiben van diakónus a szentmisén, úgy ő segítkezik a papnak a tömjénbetételkor (174; 175; 178). A tömjénezés gyakorlati módjához lásd részletesebben: Pécsi 2009.

és az oltárt; c) az evangéliumi körmenetkor és az Evangélium hirdetése előtt; d) a felajánlaskor az oltárra helyezett kenyeret és bort, a feszületet, az oltárt, valamint a papot és a népet; e) a konsekráció után a Szentostya és a kehely felmutatásakor”. Ugyanez a pont le is szűkíti a tömjénezés jelentését: „a tiszteletet és az imádságot fejezi ki” – a Szentírásra hivatkozva.⁵² Nem cáfolva ezt a jelentést, szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy a tömjénezés ennél gazdagabb szimbolikával rendelkezik, amint azt látni fogjuk.

5.1. A BEVONULÁSKOR

A szentmisén ünnepélyes bevonulás esetén, „ha lesz tömjénezés”,⁵³ „a turifer (tömjénező) a füstölő⁵⁴ turibulummal” (120) halad a menet élén. A presbitériumba érkezve „a pap – ha megfelelőnek tartja – megtömjénezi a keresztet és az oltárt” (49). A szentmise előkészítéséről szóló pontban olvassuk (119): „Amikor a mise ünnepélyes bevonulással kezdődik, vigyék magukkal az Evangéliumos könyvet is; vásár- és ünnepnapokon, ha tömjéneznék, vigyék a tömjénezőt és a tömjéntartót a tömjénnel, továbbá a körmeneti keresztet és a gyertyatartókat égő gyertyákkal.” A mondatban megjelenő „vásár- és ünnepnapokon” megjegyzés azt sugallja, hogy köznapon nincs lehetőség az ünnepélyes bevonulásra (és a tömjénezésre).⁵⁵

A 123. pont kiegészíti a tömjénezés gyakorlati formájával („körüljárva megtömjénezi a keresztet és az oltárt”). Mindkét pont az oltárcsók után hozza a tömjénezést, az oltárcsóknál jelezve, hogy az a „tiszteletadás jele”. Értelmezhetjük úgy, hogy a tömjénezés a tiszteladás másik jele, vagy akár itt a tiszteladás mellett Isten dicsőségének a szimbóluma is lehet a tömjénezés: az ószövetségi templomhoz hasonlóan, itt jelen van az Úr, immáron nem a kerubok fölött trónolva, hanem

⁵² Zsolt 140(141),2 és Jel 8,3. Ugyanez a gondolat cseng vissza az I. eucharisztikus imában: „szent angyalod vigye áldozatunkat mennyei oltárodra isteni Fölséged színe elé” (Misekönyv, 486.), valamint a vízkeresztí egyetemes könyörgésben: „A hit aranyával, az imádság tömjénfüstjével és az áldozatos szeretet mirhájával hódoljon előtted szent néped!” in *Szentmise olvasmányai* „A” év, 1989, 446.

⁵³ Pfeifer magyarázata szerint a vonuláskor használt tömjén a római birodalom szokásaiból került át római liturgiába. Eszerint, amikor az Egyház hivatalnokai (püspökök) az állami tisztviselők sorába kerültek, több kiváltság mellett jogot kaptak arra, hogy „az utcán tömjénezőt vihetek. Ezt a szokást átvették a püspökök a katedrálisba való ünnepi bevonulásukhoz”. Pfeifer 2014, 90.

⁵⁴ A pap tesz tömjént a parázsra az indulás előtt. (120)

⁵⁵ Vö.: „A római szertartásban ötszáz éven át előírták, hogy kizárólag a nagymiséken alkalmazzanak tömjént. A többi szokványos miséken ezt szinte megtiltották. Ez végül ahhoz vezetett, hogy a tömjén ünnepnapi dolognak minősült.” Pfeifer 2014, 89.

Érdekes, hogy az Evangéliumos könyv hordozásánál nem jelenik meg ez a kikötés, miközben a gyakorlatban még a tömjénezésnél is ritkább. (Úgy tűnik, a székesegyházakon kívül nem sok templomban gyakorolják.)

„Krisztus a biztos és abszolút középpont, akit a liturgikus térben maga az oltár jelez”⁵⁶. (Ezért a csók és a meghajlás mint Krisztusnak járó tiszteletadás.) A tömjén emlékeztet a nem látható isteni jelenlét misztériumára, emellett a füstöléssel jelezzük azt is, hogy ez az oltár kivétetik a profán dimenzióból, és a Szent birtokába kerül: összeér a földi és a mennyei liturgia Jézus Krisztus áldozatában. Ez még hangsúlyosabban kifejeződik a templomszentelés liturgiáján, ahol „az oltárra kitett tartóban tömjént égetnek, majd a püspök megtömjénezi az oltárt, segítői pedig a híveket és a templomteret”.⁵⁷ Kifejező a püspök által mondott könyörgés ezalatt, amiben a templomot betöltő tömjén illatához hasonlítja Krisztus evangéliumának szellemét, és kéri, hogy ugyanúgy járja át az Egyházat, mint ez az illat a templomot.⁵⁸

5.2. AZ EVANGÉLIUM FELOLVASÁSÁKOR

A szentmisében az Evangélium felolvasását „sajátos tisztelet” veszi körül: áldás-kérés, imádság, Krisztus jelenlétének megvallása, állva hallgatás, „külön tisztelet” (60). A 132. pontból következtethetünk arra, hogy a „külön tisztelet” (az evangéliumos könyv megcsókolása mellett) a tömjénezés, ahogy azt a Katekizmus is meghatározta.⁵⁹ A pap a papi széknél állva⁶⁰ tömjént tesz a parázsra és megáldja. Ezután a világi szolgálattelvők viszik a tömjénezőt (és a gyertyákat) a pap előtt az ambóhoz (133), a bevezető akklamációk után „megtömjénezhetsz a könyvet” (134). A tiszteletadás mellett, ahogy azt látni fogjuk a konsekrációt követő incenzálásnál is, Jézus titokzatos jelenlétére is utalhat a felszálló füst és a jó illat (vö. 2Kor 2,15): Isten Igéje, aki értünk testté lett, most a pap száján keresztül szól hozzánk a felolvasott evangéliumi részletben.

5.3. AZ ADOMÁNYOK ELŐKÉSZÍTÉSEKOR

„A pap megtömjénezhetsz az oltárra helyezett adományokat, majd a keresztet és magát az oltárt, annak jeleként, hogy jelezze: Úgy száll Isten színe elé az Egyház áldozata és imája, mint a tömjénfüst.” (75; 144)⁶¹ Azt látjuk, hogy itt maga a rendelkezés magyarázza a

⁵⁶ Kiss 2024, 55.

⁵⁷ Resch 2024, 220.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ „Sőt még a tömjénezéssel is kifejezzük tiszteletünket” ti. Isten igéje felé az evangélium olvasásakor. Dolhai 2008, 144.

⁶⁰ Amennyiben nincs lektor, és a pap olvassa az olvasmányokat és a zsoltárt, úgy az ambónál történik a tömjén parázsra tétele (135).

⁶¹ Lásd még: a zsolozsmában a „Reggeli és az Esti dicséretben az evangéliumi kantikum alatt meg lehet tömjénezní az oltárt, majd a papot és a népet” (Általános Rendelkezések az Imaórák Liturgiájáról, 261).

tömjénezés jelentését a felszálló ima jelképével. Gondolhatunk itt az ószövetségi Templom ételáldozatát kísérő füstölésre is, aminek hálaadó karaktere van, jelképezve azt is, hogy a saját imádságunk (áldozatunk) egyesül Krisztusával, amelyet az Egyház az oltáron felajánlani készül. Korábban az adományokat körkörös formában tömjéneztek, vagy lehet kereszt alakban: a füst beborítja az adományokat, és ezáltal kivieszi őket a profán világból és a szent dimenziójába helyezi (tisztítás), hogy méltó legyen a felajánlott kenyér és bor Krisztus testévé és vérévé átváltozni a pap szavai által. Ugyanez a jelkép van itt az oltárnál. Isten dicsőségének helyévé válik rövidesen.

Ugyanebben a pontban szintén megengedő módon szerepel a pap és a hívek incenzálásának lehetősége. Előbbit „szent szolgálata miatt”, utóbbiakat „keresztességükből fakadó méltóságuk miatt”. A pap és a hívek incenzálását „a diakónus vagy más szolgálattelvő” (75)⁶² végzi. Láthatjuk, hogy a római katolikus liturgiában a tömjénezés nem az egyházi rend számára fenntartott feladat, bár a tömjént a pap teszi a parázsra, és a kereszt jelével meg is áldja.⁶³ A pap és a hívek incenzálása elsősorban a tiszteletadásra utal, de a védelem jele is lehet: a megincenzált személyek immáron a templomban rövidesen megjelenő isteni dicsőségbe kerülnek (mint Áron és Mózes a Szent Sátorban, és a főpap a Szentek Szentjében).

5.4. AZ ÁTVÁLTOZTATÁSKOR

„Ha van tömjénezés, amikor az átváltoztatás után a szentostyát és a kelyhet a pap a népnek felmutatja, a szolgálattelvő megtömjénezi azokat.” (150) Ez a második alkalom, ahol világi szolgálattelvő tömjénezi a szentmisében. Az összes incenzálás közül ez az a pont, ahol a leggazdagabb jelentéssel bír a tömjénfüst. Mindenekelőtt az imádás és a tiszteletadás jele, ugyanakkor Isten most megjelenő dicsőségét is jelezheti, utalhat a felhőre és a homályra, amely betakarta a Sínai-hegyen, a Szent Sátorban és az ószövetségi Templomban Isten jelenlétét⁶⁴ és ez a titokzatos isteni megmutatkozás fizikai látásunk számára továbbra is rejtve marad, ugyanakkor le is lepkezi, látható módon jelzi Isten láthatatlan jelenlétét a felszálló füst és az illat által „Isten közelségét, titokzatos jelenlétét mutatja”⁶⁵. Rámutat arra is, hogy a földi liturgia „a mennyei liturgia láthatatlan valóságának a leereszkedése látható világunkba”⁶⁶. Az ünnep magasztosságát emeli, és a misztérium áthatolhatatlanságát jelképezi,

⁶² A 144. pont egyszerűen „egy szolgálattelvőről” tesz említést.

⁶³ Körmeneten vagy akár az átváltoztatáskor praktikus okokból azonban a szolgálattelvők is tehetnek tömjént a parázsra, áldás nélkül.

⁶⁴ Faragó 2023, 189.

⁶⁵ Diósi 2024, 37.

⁶⁶ Uo.

„egy időben elfedi és kiemeli a misztériumot”⁶⁷: az ember sosem láthat egészen a mélyére a kenyér és bor színe alatt megjelenő Isten misztériumának, kicsinyégünket beismerve borulunk le Isten titokzatos jelenléte előtt⁶⁸. Aligha beszélhetünk ebben az esetben a felszálló imádság képéről, mert itt Isten az, aki leszáll közénk (ahogy a felhő leereszkedett és betöltötte a Szentek Szentjét), a mennyei liturgia ebben a pillanatban itt az Oltáron zajlik. Viszont a tömjén füstje emlékeztethet minket az ószövetségi népet vezető füstoszlopra, amely itt „elvezet a látható világból a láthatatlan Istenhez”⁶⁹.

6. KÖVETKEZTETÉS

Áttekintve a füstölés bibliai alapjait és a vonatkozó liturgikus rendelkezéseket megállapíthatjuk, hogy a tömjén gazdag biblikus és teológiai tartalommal bír, ezért méltó módon helyet kaphat (újra) a római katolikus szentmisében, ahogy a keleti liturgiában mindig megőrizte kiemelkedő szerepét.

Tanulmányunkban megállapítottuk, hogy bár a Misekönyv összes, incenzálásról szóló része csupán megengedő módban van, és sehol sem írja elő a tömjénezés kötelező voltát a római katolikus szentmise liturgiájában, a lehetőséget megadja. Arra ugyan nem kapunk választ sem a rubrikákból, sem más rendelkezésekből, hogy miért nem a tömjénezés a „rendes” forma legalább vásár- és ünnepnapon, és miért nem annak elhagyása a rendkívüli, lelkipásztori szükséggel indokolt helyzet, a megengedő mód pozitív értelmezése lehetővé teszi a füstölés rendszeres gyakorlatát, amennyiben azt a felszentelt szolgálattevő alkalmasnak találja.

Láthattuk, hogy a tömjénezés gazdag jelentéssel bír a szentmisében⁷⁰, melyet érdemes kihasználni, hiszen a liturgia résztvevőit segíti az Isten imádásában, a tiszteletadásban, emeli az ünnep magasztosságát, figyelmünket hitünk misztériumára irányítja és emlékeztet kicsinységünkre, amellyel fogadnunk kell a közénk érkező Istent. A tömjénezés ugyanakkor két érzékszervünket is „megmozgatja” és bevonja a liturgiába, így segítve a teljes ember belépését az istentiszteletbe.

A fentiek fényében ésszerűnek tűnik a hívek és a papság számára elmélyíteni ennek a liturgikus gesztusnak a jelentőségét mind katekézis és prédikáció formájában (liturgiára formálás), mind pedig a gyakorlat által (liturgia általi formálódás), hogy ne rendkívüli alkalom legyen a füstölés, hanem az ünnepi liturgia szerves részét képezze, és segítsen a szimbólumok érzékelésére és megértésére irányuló képesség (vö. DD 44) visszanyerésében.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Vö. Kenna 2005, 13.

⁶⁹ Faragó 2023, 189.

⁷⁰ Pfeifer konkrét pontokba szedi, hogy miként lehetne a tömjén használatát és annak szimbolikáját jobban elmélyíteni (Pfeifer 2014, 91).

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- A *Katolikus Egyház katekizmusa*. 2002. Szent István Kézikönyvek 6. Budapest: Szent István Társulat.
- A *Római Miskönyv általános rendelkezései*. 2022. A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata szerint megújított, VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett, II. János Pál pápa által felülvizsgált, kibővített Római Miskönyv. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia megbízásából a harmadik, hivatalos, bővített vatikáni kiadás alapján készült fordítás. Budapest: Szent István Társulat.
- A *Szentmise olvasmányai „A” év vasárnapjaira és a főbb ünnepekre*. 1989. Budapest: Szent István Társulat.
- Általános rendelkezések az imaórák liturgiájáról. 2014. In *Az imaórák liturgiája (Liturgia horarum) a római szertartás szerint*. Budapest: Szent István Társulat.
- Bibliai nevek és fogalmak lexikona*. 1988. Budapest: Primo Evangéliumi Kiadó. Online elérhetőség: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-bibliai-nevek-es-fogalmak-lexikona-C7907/u-C8A36/az-ur-dicsosege-C8A4D/?list=eyJmaWxoZXJzIjogeyJNVSI6IFsiTkZPX0xFWF9MZXXhpa29ub2tfQzc5MDciXX-osICJxdWVyeSI6ICJkaWNzXHUwMTUxc1x1MDBlOWcifQ> (hozzáférés: 2024-12-28).
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján. 2002. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Artzy, Michal. 1994. Incense, Camels and Collared Rim Jars: Desert Trade Routes and Maritime Outlets in the Second Millennium. *Oxford Journal of Archaeology* 13: 121–147. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.1994.tb00035.x>.
- Bárczi, Géza, és Ország László, szerk. 1959–1962. *A magyar nyelv értelmező szótára*. A Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete. Budapest: Akadémiai Kiadó. Online elérhetőség: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/t-4D5B8/tomjen-50089/> (hozzáférés: 2024-12-28).
- Castelot, John J., és Aelred Cody. 2003. Izrael vallási intézményei. In *Jeromos Bibliakommentár. III: Bibliikus tanulmányok*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Collins, Adela Yarbro. 2003. Jelenések könyve. In *Jeromos Bibliakommentár. II: Az Újszövetség könyveinek magyarázata*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Couturier, Guy P. 2002. Jeremiás. In *Jeromos Bibliakommentár. I: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Denzinger, Heinrich, és Peter Hünermann, szerk. 2004. *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Szent István Kézikönyvek 9. Bátonyterenye: Örökmécs; Budapest: Szent István Társulat.
- Diós, István, szerk. 2002. *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Kézikönyvek 2. Budapest: Szent István Társulat.

- Diósi, Dávid. 2024. Krisztus jelenlétének „performálása” a szentmisében: Hans-Georg Gadamer „szimbólum”, „kép” és „jel” koncepciójának liturgiateológiai jelentősége. *Studia Theologica Transsylvaniensia* Supplementum 4: 19–44. <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.01>.
- Dolhai, Lajos. 2008. Isten ígéje a liturgiában: teológiai alapvetés. *Praeconia* 3: 141–151.
- Faley, Roland J. 2002. Leviticus. In *Jeromos Bibliakommentár. I: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Faragó, István. 2023. Mozgás a liturgiában mint nonverbális kommunikáció. *Studia Theologica Transsylvaniensia* 26: 185–196. <https://doi.org/10.52258/stthtr.2023.10>.
- Farkas, Ágnes. 2014. A napkeleti bölcsek ajándékai: tömjén és mirha. *Farmakognóziai hírek* 34: 1.
- Ferenc pápa. 2023. *Desiderio desideravi* kezdetű apostoli levele a püspököknek, papoknak, diakónusoknak, a megszentelt személyeknek és a világi hívőknek Isten népének liturgikus képzéséről. Budapest: Szent István Társulat.
- Fráter, Erzsébet. 2019. Tömjén és mirha a Bibliában. *Kertbarát magazin* 11–12: 48–51.
- Haran, Menahem. 1960. The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual. *Vetus Testamentum* 2: 113–129. <https://doi.org/10.2307/1516131>.
- Harrathi, Hajer. 2023. Frankincense’s Ritual Uses in Oman: An Anthropological Study. *Al-Muntaqa* 6: 86–105.
- Harrington, Daniel J. 2003. Evangélium Márk szerint. In *Jeromos Bibliakommentár. III: Biblikus tanulmányok*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Houtman, C. 1992. On the Function of the Holy Incense (Exodus 30:34–38) and the Sacred Anointing Oil (Exodus 30:22–33). *Vetus Testamentum* 4: 458–465. <https://doi.org/10.2307/1518958>.
- Huesman, John E. 2002. Jeremiás. In *Jeromos Bibliakommentár. I: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Huet, Valérie. 2017. Der Weihrauch auf den römischen Reliefs mit Opferdarstellungen. *Trivium* 27. <https://doi.org/10.4000/trivium.5651>.
- Karris, Robert J. 2003. Evangélium Lukács szerint. In *Jeromos Bibliakommentár. III: Biblikus tanulmányok*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Kenna, Margaret E. 2005. Why Does Incense Smell Religious? The Anthropology of Smell Meets Greek Orthodoxy. *Journal of Mediterranean Studies* 15: 1–20.
- Kiss, Endre. 2024. Az oltár mint abszolút középpont: Isten népe szeretetének kifejeződése az oltárkövekben. *Studia Theologica Transsylvaniensia* Supplementum 4. <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.03>.
- Kunzler, Michael. 2005. *Az Egyház liturgiája*. Szeged: Agapé.
- Möde, Erwin. 2013. Szent idők: liturgikus ünnepek és rítusok, összeköttetésben az örökkévalósággal. *Praeconia* 1: 42–50.
- Nielsen, Kjeld. 1986. *Incense in Ancient Israel*. Leiden: Brill.

- Pécsi, Kornél. 2009. Rubrikák négy évtized távlatában: A Missale Romanum általános rendelkezéseinek változása 1970-től napjainkig. *Praeconia* 4: 53–78.
- Pfeifer, Michael. 2014. Csak egy ünnepi díszítő kellék? A tömjén szimbolikájáról. *Praeconia* 2: 89–91.
- Resch, András. 2024. A templomszentelés liturgiája a Magyar Egyházban a kezdetektől napjainkig. *Studia Theologica Transsylvaniensia* 27: 201–223. <https://doi.org/10.52258/stthtr.2024.12>.
- Sas, Norbert. 2014. A tömjén teológiájához. *Praeconia* 2: 92–93.
- Tkacik, Arnold J. 2002. Ezekiel. In *Jeromos Bibliakommentár. I: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Viviano, Benedict. 2002. Evangélium Máté szerint. In *Jeromos Bibliakommentár. II: Az Újszövetség könyveinek magyarázata*. Szerkesztette Thorday Attila. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Wise, Elliot. 2009. An ‘Odor of Sanctity’: The Iconography, Magic, and Ritual of Egyptian Incense. *Studia Antiqua* 7: 67–80.
- Yadav, Virendra Kumar et al. 2020. Incense and incense sticks: Types, components, origin and their religious beliefs and importance among different religions. *J. Bio. Innov.* 9: 1420–1439. <https://doi.org/10.46344/JBINO.2020.v09i06.28>.

ADALÉKOK A BÉKEHÍRNÖK FOLYÓIRAT VASÁRNAPI LECZKÉKKEL CÍMŰ BAPTISTA LAP INDULÁSÁNAK KÖRÜLMÉNYEIEHEZ

A LAP JELENTŐSÉGE A BAPTISTA EGYHÁZTÖRTÉNELEMBEN

BALOG LÁSZLÓ

Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem / Sapientia – Hungarian University of Transylvania
Csíkszereda / Miercurea Ciuc (RO)
baloglaszlo@uni.sapientia.ro

TITLE: Notes on the Founding of the Baptist Periodical “Békehírnök – A Journal of Sunday Lessons”: The Significance of the Periodical in Baptist Church History

ABSTRACT: One of the most significant elements of the history of the Hungarian Baptist Church is the Baptist press. With the help of this microhistory, which has seen renewed interest for several decades and is now one of the most important tools and methodologies of historical research, it is possible to map out the central newspaper of the Baptist press, the “Békehírnök”. This study not only provides useful insights into the history of the newspaper’s origins and its launch, but also outlines the beginnings of the Baptist religion in Hungary and its struggle for legalization.

KEYWORDS: Baptist religion, press history, Békehírnök, recognized denomination.

A *Békehírnök* című lap a magyarországi baptista közösség központi lapja, de a „kisebb testvérek”, a Kárpát-medencei baptisták¹ is élénk figyelemmel fordulnak a Magyarországi Baptista Egyház hivatalos lapja felé. Ez az időszaki kiadvány épp idén, 2025-ben ünnepli fennállásának 130. évfordulóját.

Doktori disszertációm alapját képezi a Békehírnök, illetve a magyarországi baptisták további centrális lapjainak, – *Az Igazság Tanúja*, *Az Igazság Hírnöke*, *Az Üdv Üzenet*, valamint az *Olvasd!* című missziós brossúra, a Békehírnök melléklete – illetve a *Hajnalcsillag* című baptista gyereklap recepciótörténete az indulástól az Impérium-váltásig, azaz Trianonig, tehát 1895-től 1921-ig tartó bő negyedszázados története.

A vizsgálat tárgyát képező lapoknak, folyóiratoknak elévülhetetlen érdemei vannak a baptista egyház terjedésében, missziójában. A magyar nyelvű baptista központi lapok recepciótörténete, – benne a XX. sz. fordulójának egyháztörténelmi eseményeivel – ugyanakkor rávilágít az öikuménia „korlátaira”, az 1905-ben elismert baptista felekezet esetében.

¹ Lásd az erdélyi magyar baptisták, felvidéki magyar baptisták, vajdasági magyar baptisták és kárpátaljai magyar baptista közösségek, illetve az észak-amerikai magyar baptista közösségek szövetségét.

1. AZ EURÓPAI BAPTISTA MISSZIÓ HŐSKORA

Marosi Nagy Lajos baptista egyháztörténész segítségével vázolom azt a miliőt, amelyben a lap megszületésének előzményei zajlottak.² Marosi elsőként John Smitht és Thomas Helwyst említi, akik Angliából menekülve, az anglikán államegyházat megtagadva, a Novum Testamentum talaján álltak. Hollandiában hozták létre 1609-ben az első baptista gyülekezetet. A *baptista* nevet az ellenük tiltakozóktól kapták, mivel a baptista elkülönülés legfőbb külső jegye a bibliai bemeztetés volt. Az első baptista közösség a korábbi viharos időszakok emlékeit őrizte, így valójában a közösség tagjaiban a reformáció korának anabaptistái is „lakoztak”, életvitelükben, hitelveikben az anabaptisták egy része élt tovább. Helwys korán elkészíti első hitvallásukat, ennek hangsúlyos elemei: az egyén hitbéli döntésének szabadsága, állam és egyház szétválasztása, Krisztus követésének fontossága, valamint egy olyan erőteljes missziós alapelkület, amelynek lényegét majd Johann Gerhard Oncken úgy fogalmazza meg, hogy „*Minden baptista misszionárius*”.³

A hőskor következő lépése a baptisták szabadegyházának létrejötte, ez az előbb idézett Oncken nevéhez fűződik. Kereskedősegédként Angliából hazatérve Hamburgban telepedik le, itt keresi fel, mint bibliaárus-misszionárius az angol nyelvű kálvinista gyülekezetet. Rengeteg bibliát ad el, vasárnapi iskolát szervez, és létrehozza 1834-ben az első baptista gyülekezetet, ő maga is feleségével és öt társával bemeztítkezik.

Közvetlen munkatársa lesz egy tehetséges zsidó vallású „megtérő”, Julius Köbner, akinek segítségével a hatóságok kérésére csakhamar elkészítik 1837-re a baptista hitvallást. Ebben az évben merítkezett be, majd lett Oncken főmunkatársa és a berlini gyülekezet pásztora Gottfried Wilhelm Lehmann, aki 1865-ben Magyarországon is járt és a Dunában bemeztíti az első hitvallókat.

Íme az első kapocs az európai baptizmus és a magyarországi baptizmus között. Oncken az angolszász kálvinista ébredési mozgalom alapjain állt, Lehmann pedig a lutheránus pietizmus hagyományát vallotta magáénak, így ezek a dogmatikai/egyháztörténelmi elemek keveredtek és mindketten hatással voltak a születő baptista hitvallásra.

Érdekes módon egy korábbi tragikus történet is segítette a frissen született baptista közösség társadalmi beágyazódását, elfogadottságát. Történt ugyanis, hogy 1842 májusában Hamburgban a híres Hanza-városban háromnapos tűzvész pusztított. Oncken a tűzkarosult nincstelenek segítségére sietett, és az imaházat felajánlotta menedékhelyül, a jó példa pedig rokonszenvet keltett a gyülekezet irányába, enyhültek az addigi előítéletek.

² Marosi Nagy 2017, 13–18.

³ Marosi Nagy, 13.

Ez a történelmi eset szolgáltatja a második kapcsot témánk tárgyában. A város újjáépítésére Európa számos országából sereglettek az iparosok. Közöttük három magyar fiatal is: Marschall József, Rottmayer János és Vojka János, akik itt ismerték meg az evangéliumot, itt találkoztak és csatlakoztak a baptista gyülekezethez, majd mint hitüket megvalló bizonyágtevők tértek haza 1846. május 20-án Pestre.

Ez a nap tulajdonképpen a magyarországi baptista misszió kezdetét is jelentette.

Rottmayer János Pesten, az asztalosműhelyében kezdte el missziós munkáját, hitbeli meggyőződésének terjesztését, Vojka János Baranyában cselekedte ugyanezt, néhány hitvallót be is merítenek állomáshelyeiken. A szabadságharc bukása után az új hatalom vegzálása miatt Vojka Skóciába, Rottmayer pedig Kolozsvárra költözött, míg Marschall József a bécsi baptista gyülekezet alapítói között volt.

2. A BAPTISTA MISSZIÓ KEZDETEI A KÁRPÁT-MEDENCÉBEN

A szabadságharc bukása után a Bach-korszak regulázó egyházpolitikája következtében a baptista misszió negyedszázadra elhalványult, aztán 1873 tavaszán valóssággal felélénkült Meyer Henrik Újpestre érkezésével. Ő is mint a londoni székhelyű Brit és Külföldi Bibliatársulat munkatársa, könyvterjesztője kezdte el a munkáját, de mivel a társaság szabályzatainak nem felelt meg, hogy kolportőrei hitbuzgalmi beszédek is mondjanak, csakhamar elbocsájtották.

Meyer Henrik lett a harmadik kapocs a Kárpát-medencei baptista fejlődéstörténetben, vele kezdődött el Magyarországon az újabb kori baptista misszió. 1874 decemberében két óbudai hitvallót a Lukács fürdőben bemerített, innentől kezdve teljes erejével a bizonyágtevéseknek és gyülekezetépítéseknek szentelte életét. Ennek az áldásos munkának köszönhetően is, „a felébredt, újjászületett német és magyar igehirdetők, akik megerősödtek Krisztusban, többen is alkalmas bizonyágtevőkké váltak”.⁴

Az első „lelkipásztorok” legtöbbje csupán laikus igehirdető volt, hiszen baptista teológia ekkor még nem létezett – legalábbis Magyarországon –, de „őket a Szentlélek Isten annyira megáldotta, hogy általuk nagyon sokan fogadták el az Urat” – írja Marosi Nagy Lajos.⁵ Kezdetben német nyelven misszionáltak, Meyer írta első hitvallási irataikat, például a *Getaufte Christent*, ami annyit jelent, hogy *Keresztelt keresztyének*.

A misszióközpont az 1887-ben épített budapesti Wesselényi utcai imaház lett. Természetesen az akkori belügyminisztérium „képviselőit”, a karhatalom belbiztonsági szerveit és – még korábban, a kiegyezés előtt – az Osztrák Császárság katonai felderítését egyaránt zavarta és „érdekelte” a késő esti imaóra, a laikus igehirdetés formája, legfőképp hatásai. A katonai periratok tanúsága szerint

⁴ Marosi Nagy, 17.

⁵ Marosi Nagy, 17.

„Krisztus követőinek”, majd „nazarénusoknak” is nevezték őket, összekeverve az akkori nazarénus szektával, így csak jóval később lett a nevük baptista.

Eredetileg Jézus Krisztus legkorábbi követőit nevezték így, még a Korán is, majd később, a 4. századtól *nazaarenus*, *nazréus* egy krisztuskövető zsidó szektát takart, akik továbbra is betartották a Tóra előírásait szemben a pogány keresztényekkel.

A középkorban egy fontos katolikus alapítás, sőt kettő is történt, hiszen 1752-ben Salamancában Juan Alonso Varela y Losada megalapította a nazarénus férfi szerzetesrendet, a Názáreti Jézusról Nevezett Bűnbánók Rendjét, amelynek magyar vonatkozása is van hiszen Barkóczy Ferenc egri püspök, majd esztergomi érsek úgy az egri mint az esztergomi egyházmegye területére letelepíti őket.⁶ Ezt követte Marcantonio Durando olasz katolikus pap rendalapítása, aki 1865-ben létrehozta a Nazarénus Nővérek Rendjét, a megfeszített Krisztus szenvedő tagjainak, a betegeknek a szolgálatára.⁷

A birodalmi katonai hírszerzés téves beazonosításának oka mégis az volt, hogy nazarénusoknak nevezték a Krisztusban Hívó Nazarénusok Gyülekezetét is, és velük kapcsolták össze ezeket a jámbor misszionáriusokat, akik pár év alatt a teljes Kárpát-medencét bebarangolták, a szlovákiai német cipszereken át az erdélyi románságig mindenhol térítették. A Krisztusban Hívó Nazarénusok Gyülekezetét a 19. század elején egy Samuel Heinrich Fröhlich nevű svájci református lelkész, vallásújító indította el, az ő vallásújító anabaptista tanaiból nőtt ki a szekta, és a „szoros út követése”, valamint a bűntelen életre való tanítás volt a két legfőbb tézispontja.⁸

3. A BÉKEHÍRNÖK INDULÁSÁNAK „GYAKORLATI” ELŐZMÉNYEI: A BAPTISTA FELEKEZET LEGALIZÁCIÓS KÜZDELME

2025. november 2-án ünnepli a Magyarországi Baptista Egyház az állami elismeretetésének 120. évfordulóját. Az eleinte missziós mozgalomként indult, Németországból importált baptista kezdeményezők sikertelennek induló, végeérhetetlen tárgyalások, kérelmezések, illetve a saját felekezeten belüli villongások, irányzatokra szakadások ellenére 1905-ben elérték az „elismert felekezet” státust.⁹

A kultusztárcát akkoriban Dr. Lukács György vezette, akit a parlamentet mellőzve, a király által kinevezett Fejérváry Géza miniszterelnök kért fel erre a pozícióra. Lukács liberális képviselő volt, így nem volt lekötelezettje a katolikus egyháznak. Ezért aztán amikor kezébe adták a baptisták 1895-ben benyújtott – és azóta is „elfektetett” – elismerés iránti kérelmét, azt pozitívan bírálta el. Marosi Nagy Lajos

⁶ <https://eger.egyhazmegye.hu/turizmus/a-honap-mutargya/a-nyar-mutargya> Hozzáférés: 2025.10.15.

⁷ <https://lexikon.katolikus.hu/D/Durando.html> Hozzáférés: 2025.10.15.

⁸ <https://antiszekta.gportal.hu/gindex.php?pg=13899951> Hozzáférés: 2025.10.15.

⁹ Marosi Nagy 2025.

baptista egyháztörténész két fő okot is említ, amiért Lukács György kultusz-miniszter előre lendítette a baptisták ügyét.

Egyrészt – mint idézi Lukács minisztert, aki kijelentette: „én a baptistákat régen ismerem”¹⁰ – a kultuszminiszter még Békés megye főispánjaként közeli kapcsolatba került a békési baptistákkal, akik intenzív baptista missziót indítottak a településen és környékén, baptista imaházakat építettek és egyre több bemerítést is végeztek.

Másrészt liberális lévén, figyelt az angliai liberálisokra is, akiknek vezére akkoriban dr. John L. Clifford baptista prédikátor volt, akit éppen az 1905-ben alakult Baptista Világszövetség elnökévé választottak. Így aztán bekérte a baptisták előjáróit, arra biztatva őket, újra nyújtsák be az elismerés iránti kérelmet, olyanformán, hogy az tartalmazza az elismerés állami feltételeit is, és ezekkel legyen harmóniában.

Csopják Attila, Udvarnoki András, Orosz István és Tomi Lajos baptista vezetők elkészítették *A baptisták egyházi szervezete* című szervezeti és működési szabályzatot, erre került fel a 77092/1905-ös sorszám, illetve a miniszteri pecsét, ezt követően látta el kézjeggyével a dokumentumot Dr. Lukács György kultusz-miniszter.

Ennek az okmánynak a függeléke az 1895. évi XLIII. tc. 7. §-nak megfelelően a *Hitvallomása és szerkezete a keresztelt keresztyén gyülekezeteknek, melyeket közönségesen baptistáknak neveznek* címmel jegyzett, a német baptista hitvallásból átvett, annak alapján alkalmazott magyar nyelvű szöveg volt.

1905. szeptember 15-én Ócsán – Szabó András helyi prédikátor szervezése segítségével – megtartott rendkívüli szövetkezeti gyűlés ismételt felülvizsgálta, bővítette, majd jóváhagyás végett felterjesztette az azóta „ócsai hitvallás”-ként emlegetett közgyűlési okmányt. Ezt már csak Csopják Attila közgyűlési elnök és Orosz István jegyző írták alá.

A miniszter által elfogadott, rendeletben rögzített kérelemre záradék¹¹ került, és a határozatot a Budapesti Közlöny 1905. november 2-i keltezéssel, *A vallás-és közoktatásügyi magyar királyi miniszter 77.092/1905. számú körrendelete valamennyi törvényhatóság közönségének és a fiumei kormányzónak a baptista vallásfelekezetet törvényes elismertetése tárgyában* címmel közölte.

¹⁰ Marosi Nagy 2025.

¹¹ Lásd: Marosi Nagy, 17.

77092 szám

1905

Az 1895. évi XLIII. t. cikk 7. §-a alapján jóváhagyom azzal, hogy az idézett t. cikk 18. §-ához képest minden változtatás esetről esetre jóváhagyás végett hozzám bejelentendő.

Budapecsten, 1905. évi november hó 2-án.

Magyar Királyi Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter pecsétje.

Lukács s.k.

A körrendelet tételmondata így hangzott: „Ezen immár jóváhagyott szabályzatok alapján a baptista vallásfelekezetet az 1895. évi XLIII. tc. rendelkezései értelmében az állam védelme és főfelügyelete alatt álló törvényesen elismert vallásfelekezetnek nyilvánítom.”¹²

A szervezett missziómunka 1873-ban kezdődött el, Meyer Henrik nevéhez fűződik, a baptisták jogi helyzetének jobbítását, a sajtólobbit¹³ és a parlamenti kérelmek írását is ő indította el. Mindeközben a magyar közigazgatás részéről állandó zaklatás és üldözés volt az osztályrészük. Marosi Nagy Lajos szerint – Kolozsi Nagy Jánost idézve – ennek elsődleges oka „egyrészt a népegyházak egyes papjainak féltékenysége, másrészt a baptistáknak a fegyverfogást megtagadó nazarénusokkal való összetévesztésére vezethető vissza”¹⁴.

Precízen gyűjtötte gyülekezeti és missziós munkásaitól a zaklatások beszámolóit, jelentéseit, a testvéreket kifejezetten kérte, gyűjtsék, dokumentálják, jegezzék fel ezeket a zaklatásokat, és a legmagasabban jegyzett hatóságokhoz nyújt-sák be sérelmeiket, kérvényezve a szabad vallásgyakorlást.

Az egyik ilyen 1883-as folyamodványra maga Tisza Kálmán miniszterelnök válaszolt, elutasítva azt, válaszában azt írva, hogy nem kívánják az elismert egyházak körét bővíteni¹⁵, ha meg magánösszejöveteli kérelemként tekint a folyamodványra, akkor azt a belügyi hatóságoknak kell elbírálni, ennek az engedélynek a megadása az ő jogosítványuk.

Meyer nem tagított, befolyásos politikusokat keresett és talált, például Irányi Dániel ellenzéki képviselő személyében, illetve Papp Gábor dunántúli református püspököt és Csáky Albin grófot is megnyerte a baptista mozgalom számára.

Az 1883-as kérelmet számos másik követte, 1890-ben, illetve 1892-ben is, ezekhez vaskos zaklatási jegyzőkönyvcsomagot is mellékel, bizonyítva a baptisták szabad vallásgyakorlásának valós igényét.

¹² A Békehírnök közli a teljes szöveget az 1905. november 15-i számában.

¹³ Legifjabb László 2014, 26-33.

¹⁴ Kolozsi Nagy 2005, 35.

¹⁵ Eötvös József vallásügyi miniszter liberális törekvéseinek első eredménye az 1867. évi XVII. törvénycikk Az izraeliták egyenjogúsításáról polgári és politikai jogok tekintetében címmel. Ezt folytatta az 1895-ös XLIII. vallásügyi törvény előtt meghozott XLII-es törvény Az izraelita vallásról címmel, szintén 1895-ből, amely kimondta, hogy a zsidó vallás ugyanúgy a magyar nemzeten belüli vallásfelekezet lett, mint a katolikus vagy református. In: <https://net.jogtar.hu/>

Ugyanakkor folyamatosan kilincselte barátainál, liberálisabb és egyenlőbb választórendet remélve. Ennek érdekében élénken figyelte a parlamenti munkálatoakat, az egyházpolitikai törvények előkészítési folyamatait, számos esetben megjegyzéseit csatoltan megküldte az érdekelteknek. Szoros kapcsolatban maradt Irányi Dániellel is, főként az 1895. évi XLIII. törvénycikk tárgyalási folyamata során, ennek köszönhetően rendszeresen tanácsokkal és anyagokkal ellátva Irányit, aki az 1848-as párt ellenzéki képviselőjeként nem kevesebb, mint huszonhárom ízben interpellált a baptisták vallásszabadsága ügyében.¹⁶

Főként a kiegyezés után működött a BET¹⁷, azaz a háromféle egyházjogi státusz: *bevett, elismert és túrt*. 1905-ig a baptista felekezetet a harmadik kategóriába tartozott, ezért volt Meyer legfőbb célja az elismert státusz megszerzése, és ezáltal a „szekta” kategória megszüntetése. Ugyanakkor a túrt státusz is rengeteg feszültség okozója lett a baptista közösségeken belül is.

Nyilvánosan nem lehetett gyülekezetük, ingatlanjaikat is magántulajdonként birtokolhatták, gyerekeiket más vallású hitoktatásban kellett taníttassák, az egyházi temetőket nem használhatták, a baptista istentiszteletek gyűlésnek minősültek, amit főszolgabírói engedélyhez kötöttek.

Közben fordult a kocka, Meyer Henrik – a német nyelvű magyarországi baptista misszióvezető – küzdelmének elveit, aki Kornya Mihállyal, a nagy parasztapostollal és társvezetőivel egyetértésben működött, az időközben a magyar nyelvű baptista missziót elindító Udvarnoki András, Balogh Lajos, Csopják Attila saját programként tűzték zászlajukra, miközben Meyerék már elálltak az elismert státusz megszerzésétől. Ők átvették Meyertől a kérelmek benyújtását, legutolsó ilyen próbálkozásuk 1902-ben volt, de ez is eredménytelen maradt.

Elsősorban lelkiismereti okokra hivatkoznak, a „szabad államban szabad egyház” baptista alapelvet – amelyet dr. Rushbrooke¹⁸, a Baptista Világszövetség főtitkára világosan összegzett – érezték veszélyben az elismert státusz megszerzése esetén.

Rushbrooke amellet érvelt, hogy nem kell az államtól pénz, támogatás a baptisták számára, ugyanis ennek a vallásnak épp ez a sajátossága, hogy lelkészeiket és a gyülekezeteiket, intézményeiket maguknak a hívőknek kell eltartaniuk, az államtól „csak” korlátlan szabadságot kérnek az evangélium hirdetésére és gyerekeik oktatására, taníttatására.

A megszerzett elismerés után, utólagosan a Baptista Világszövetség kérte a magyarországi baptistáktól az elismerés visszavonását, eddigre azonban a magyarországi baptisták jószerevével kétféle szakadtak, és ez az állapot így marad a trianoni kataklizma utánig, annak hatására történt meg a táborok egyesülése Magyarországon 1920-ban.

¹⁶ Kolozsi Nagy, 35.

¹⁷ Somogyi 1948.

¹⁸ Somogyi 1948.

Az 1905-ös elismerés súlyos következményekkel járt, gyakran családon belül is egyik az egyik táborba, a másik a másik táborba tartozónak vallotta magát, így sok településen egymás mellett működött az elismertek és az el nem ismertek gyülekezeti terme.

Mindezek ellenére hitelvi különbség soha nem merült fel a táborok között, sőt gyakran együttműködtek több kardinális dologban, mint a menházak és a közös nyomda (MOB) működtetésében, olyannyira, hogy kardinális lapjaik, a *Békehírnök* (elismertek), illetve az *Igazság Tanúja* (el nem ismertek) című lapokat 1908-ban, egy évig *Békehírnök* fejléccel együtt adták ki. A „sajtóbarátság” csak egy évet tartott, s az el nem ismertek ezalatt is kiadták saját lapjukat, az *Igazság Tanúját*.

Dr. Somogyi Imre akkori szövetségi elnök jó ismerője volt a baptisták jogi helyzete változásának, *A vallásszabadság és a baptisták* című munkájában részletesen felsorolja a BET, bevett-elismert-túrt státuszok sajátos jellemzőit.

Az elismertetés jogszerű következményeként bizonyos függőség következik be az állam és a baptista vallásfelekezet között, az állam védelmet nyújt a felekezet számára, ugyanakkor főfelügyeletet gyakorol a felekezet felett erkölcsi és vagyoni szempontból, illetve ellenőrzést gyakorol a vallás- és közoktatási miniszteren keresztül, de a felekezetek kikerültek a belügyminisztérium felügyelete alól.

Vallási és egyházi ügyekben az elismert felekezetnek autonómiája van, illetve híveire egyházi adót és egyéb szolgáltatási kötelezettségeket vethet ki, de ez utóbbit a baptista felekezet nem gyakorolja, „az önkéntes adakozás elvi álláspontján van”¹⁹.

Ugyanakkor – mint Somogyi írja –, a bevett felekezetek korlátlan vagyongyarápításával, vagyonszerzési jogával szemben, az elismertek „csak” „imaházul, oktatási, nevelési és jótékonyági intézetül, egyházi vagy intézeti alkalmazottjaik részére lakházakul használandó épületeknek, az ezekhez szükséges telkeknek és temetőül szolgáló területeknek szerzésére van korlátozva” (9. §. 4. pont.).²⁰

Somogyi nem sérelmezi a korlátokat, meglátása szerint ugyanis az egyház elsődleges feladata a lelki gyarapodás, nem pedig az ingatlanszerzés. Bírálata szerint a „vagyonos egyházak” szem elől tévesztik az adakozást és személyes anyagi felelősségüket Isten országával szemben.²¹ Biblikus állásfoglalásuk egyenes következményeként államsegélyre sem tartanak igényt, annak ellenére, hogy elismert felekezetként joguk lenne ehhez. Ilyenformán ezek az „államsegélyes egyházak” az éves költségvetésbe számukra betervezett horribilis összegek okán is „bevetekké” válnak, „[...] azonban a közadók címén befolyt – s nem egyszer »behajtott« összegekből való egyházi részesedés árt az egyház tekintélyének úgy az állam, mint az adózó polgárok szempontjából”.²²

¹⁹ Somogyi é.n., 80.

²⁰ Somogyi, 80.

²¹ Somogyi, 80.

²² Somogyi, 80.

Somogyi a *bevett-elismert* kifejezések szemiotikáját is pontosítja.²³

Szerzőnk tételesen is összegzi az akkori jogviszony változásából eredő előnyöket és hátrányokat, ezek felsorolása valós segítséget nyújt a már létező és hamarosan kiteljesedő baptista lapokban/újságokban/folyóiratokban megtalálható diskurzusok vektorainak és tematikáinak értelmezésében. Az elismerésből fakadó előnyöket illetően négyféle előnyt hangsúlyoz. Elsőként az istentiszteletek tartása szabadságának garanciális voltát emeli ki, ugyanis annak megzavarása vagy megakadályozása büntetés terhe mellett tilos (1895. é. 43. t.-c, 1. 9. §. – Btk. 190, §.), a baptista istentiszteleteket pedig sem előzetesen, sem utólagosan nem kell bejelenteni a hatóságnál, efféle kötelezettségük már nincs (72.811/1910, Vkm. sz.).²⁴

²³ „A „bevett vallás” kifejezés az erdélyi alkotmányból került át a magyar törvénytárba. Erdélyben a XVI. század folyamán az ág. hitv. evangélikus, református és unitárius vallások bevett vallásokként szerepeltek; Magyarországon az 1790. é. XXVI, t. c. mondja ki először a protestáns vallásokra: *in sensu pacificationem recepta*. (*Receptio* = befogadás.) A római katolikus vallásra már csak azért sem mondták ki ezt a régebbi törvények, mivel a katolikus egyház elsődlegessége és kiváltságos volta kezdettől fogva biztosítva volt, – sőt kiváltságos helyzete ma is, a többi bevett felekezetekkel szemben is fennáll, Magyarország törvénytárában bevett vallásnak világosan megnevezve először az „unitaria” (unitárius) vallás szerepel, (1848, é. XX. t. c, 1, §.) ...” Somogyi, 82.

²⁴ Somogyi, 99.

Hangsúlyozza továbbá, hogy a felekezeti hovatartozás törvényes rendezése,²⁵ a gyermekek hitoktatásának lehetősége,²⁶ valamint a közösségi ingatlanok telek-
könyvi biztosítása²⁷ egyaránt előnyökként értelmezhetőek.

²⁵ „[...] Már az 1868. évi 53. t. c. 1. §-a megállapította, hogy a törvény által előírt feltételek és formaságok (szabályszerű kilépés és belépés, vagyis az „áttérési” eljárás) megtartásával mindenkinek szabadságában áll más hitfelekezet kebelébe, illetve más vallásra áttérni. A baptisták azonban mindaddig, míg felekezetük el nem ismertetett, jogilag az előző felekezetükhöz tartoztak, vagy ha abból szabályszerűen kiléptek, az 1895. évi 43. t. c. rendelkezései értelmében felekezetnélküliekként kezeltettek. Az elismertetés azonban lehetővé tette, hogy a baptista gyülekezetek tagjai előző felekezetüket jogilag is elhagyhassák, vagy a »felekezeten kívüliek« ezen félreérthető, visszás jogi helyzetüket megszüntethessék s így mindnyájan szabad elhatározásukból, jogilag is baptistáknak mondhassák és írthassák magukat. Ennek az állapotnak jogszerű következménye gyanánt, megszűnik előző egyházukkal szemben az adófizetés kötelessége; ugyanis a régebbi felekezetéből még ki nem lépett egyén törvényes áttéréséig állandóan, a régebbi felekezetéből kilépett és »felekezeten kívülivé« vált egyén pedig a kilépéstől számított öt éven át (vagy a baptista felekezetbe való belépéséig) adót köteles fizetni előző felekezetének.” Somogyi, 84–86.

²⁶ „[...] Az 1895. évi 43. t. c. 7. §-a egyenesen előírja, hogy az elismert felekezet köteles a gyermekek iskolai hitoktatásáról gondoskodni. Ennek megfelelően, a baptista szülők gyermekei baptista hitoktatásban részesülnek s ez annyiban is előny a szülőkre és a gyermekekre, hogy a másvallású hitoktatók részéről nincsenek kitéve esetleges zaklatásoknak. Az állami anyakönyvvezetők kötelesek a baptista szülők újszülött gyermekeit baptistáknak elkönyvelni. Ha a szülők időközben tértek volna át a baptista vallásra, úgy gyermekeik, kik 7-ik életévüket be nem töltötték, a szülők új vallására átirathatók. (1674/1895. Vkm. rend. 8. §. – 60.000/1895. B. M. utasítás 57. §.) Mivel az áttéréshez a 18-ik év a törvényes korhatár, a 7. éven felüli, de 18. éven aluli gyermekek csak az árvaszék – mint gyámhatóság – engedélyével írathatók át a szülők vallására. (1896. é. 32. t.-c. 3. 4. §.)” Somogyi, 86.

²⁷ „[...] A még el nem ismert baptista vallásfelekezethez tartozó gyülekezetek kénytelenek voltak imaházait, kápolnáikat, telkeiket magánszemélyek nevére íratni, amiből – egészen napjainkig – nem egyszer súlyos bonyodalmak és károk származtak. Az 1895. é. 43. t.-c. 9. §-ának 4. pontja biztosítja az elismert felekezetek ingatlanszerzési jogát s ez alapon a szabályszerűen megalakult baptista hitközség, illetve egyházközség, mint jogi személy, a maga nevére írathatja a közösségi ingatlanokat. Ez idő szerint a magyarországi baptisták nagy többségének imaházai, kápolnái és templomai, valamint egyéb intézeti ingatlanai a »Baptista Hitközség Budapest« jogi személy nevében állanak, mely hitközség hatásköre a 72.81/1910. számú vallás- és közoktatásügyi miniszteri rendelet értelmében az egész országra kiterjed. A hitközség, mint névhordozó jogi személy, az imaházak és egyéb gyülekezeti ingatlanok eredeti tulajdonjogát 87 minden gyülekezettel, mint önkormányzatú testülettel szemben, nyilatkozattal biztosítja.” Somogyi, 86–87.

Ugyanakkor Somogyi szerint a hátrányok is jelentősek, a hitközségi előjáró- és lelkészválasztás korlátozása²⁸ okán, valamint a felsőbb előjáróság autoritása²⁹ illetve a gyermekek hitközségi tagsága³⁰ tekintetében. –

²⁸ „[...] A baptisták egyházszervezetének 16. §-a szerint az egyházi szolgák a következők: a) Hitközségi előjárók. b) Hitszónokok (lelkészek). c) Gyülekezeti vénék. d) Evangélisták. e) Diakónusok, E gyülekezeti (hitközségi) hivatalok közül az előjárói és hitszónoki hivatalok tekintendők a legfontosabbaknak. Az előjáró a hitközség vezetője és adminisztrátora, a hitszónok a hitközség lelkipásztora és tanítója. (A hitszónok lehet egy személyben előjáró is.) E két hitközségi funkcionárius megválasztása – bibliai jogon – kizárólag az illetékes hitközség hatáskörébe tartozna, mindazáltal a kormányhatóság – amint ezt a Baptista Világszövetség kiküldöttjei is, 1907-ben jegyzőkönyvileg megállapították – az előjárók és lelkészek választásában a hitközségek szabadságát különböző intézkedésekkel preventive korlátozza. Ez intézkedéseket különösen az 1895. évi 43. t.-c. 13., 14. és 15. §-ai tartalmazzák, melyek a lelkészek és előjárók személyi minősítéséről, azok törvényhatósági bejelentéséről – illetve azok megválasztásának jóváhagyásáról, – továbbá esetleges elmozdításuk (felsőbb helyről eredő hivatalvesztésük) okairól szólnak. Ez intézkedések az elismert felekezetiül szemben túlzott hatáskört és beavatkozási jogot nyújtanak a polgári hatóságoknak, – melyeknek az egyház belügyeibe ily mértékben nem volna szabad beavatkozniok. Ennek a helyzetnek causalis következménye volt az a sajnálatos esemény, hogy 1906-ban Apponyi Albert gróf, az akkori kultuszminiszter – lelkész képzési hiányokra utalva – nyolc baptista hitközséget feloszlatt az ország területén.” Somogyi, 86–87.

²⁹ A baptisták egyházi szervezetének 13-ik §-a kimondja, hogy „a baptistahitközségeknek földi főpapjuk, kerületi vagy országos előjárójuk, vezetőjük vagy országos püspökük nincsen, hanem az egész felsőbb képviselőlet egyedül az 5-ik szakaszban körülírt szövetségi bizottság (elnök, másodelnök, titkár, pénztárnok, ellenőr, könyvtárnok, árvagyám és még 3 biz. tag) teljesíti.” Ez a szervezeti szabály látszólag összhangban áll az 1895. é. 43. t. c. 16. §-ával, melynek első bekezdése szerint „ha az egyház több oly egyházközségből áll, melyek egységes egyház-szervezetben egyesülnek, köteles a választásfelekezet felsőbb előjáróságot szervezni, mely az egyházat a polgári hatósággal szemben képviseli”. A fenti szöv. bizottság, mint „felsőbb előjáróság” meg is felelhetne a kitűzött céloknak, azonban a felsőbb előjáróság tagjai a hitközségi előjáró és lelkész minősítvényével kell hogy bírjanak; a hivatkozott törvényszakasz második bekezdése ugyanis ezt mondja: „Az ily előjáróság, illetőleg képviselőlet tagjai, személyváltozás esetén is, mindig bejelentendők megerősítés végett a vallás- és közoktatásügyi miniszternek, ki a megerősítést a 13. §-ban felsorolt kellékek hiánya alapján megtagadhatja.” Ha most mindehhez hozzávesszük a szervezeti szabályzat 21 §-át, mely szerint „a hitközség életfogytiglanra választja egyházi szolgálóit”, kik csak fegyelmi úton mozdíthatók el, – szemmel láthatóan messze kerültünk attól a baptista alapelvtől, hogy az egy szervezetbe, helyesebben szövetségbe társult autonóm baptista gyülekezeteket esetről esetre szabadon választandó, csupán képviselőleti jelleggel bíró elnökség (bizottság) képviselje. A hitközségi előjárók felett álló felsőbb, központi előjárónak kezébe letett hatalom összeegyeztethetetlen a demokratikus berendezkedésű baptista gyülekezetek rendjével; ez közel áll a hierarchikus kormányzathoz és visszaélésekre adhat alkalmat. Tény, hogy egyházi rendre és fegyelemre elengedhetetlenül szükség van, de a rend és a fegyelem sem lehet ürügy bizonyos fundamentális elvek feladására. A „felsőbb előjáróságának mint a felekezet hivatalos képviselőletének megválasztása, hatáskörének megállapítása és mandátumának szabályozása a felekezet belügyének kellene, hogy legyen hatósági beavatkozás nélkül!” Somogyi, 87–88.

³⁰ „A baptisták csak a hitükről vallást tevőket, tehát a felnőtt hívőket részesítik keresztségben, azaz bemerítésben. (Baptismus = 'bemerítés' v. 'alámerítés') A baptisták tehát – az evangéliumra és az apostoli gyakorlatra támaszkodva – gyermekeket nem keresztesznek. Miután a gyülekezetbe való felvétel az alámerítéshez van kötve, így az alámerítésben nem részesült gyermekek nem lehetnek a gyülekezet

Talán részletesnek tűnik az előnyök és hátrányok bemutatása, de a magyar baptizmus életének első szakaszában, a Trianonig terjedő időszakban, az 1895-ös törvénycikkely, valamint az 1905-ös „elismertség” alapjaiban rajzolta újra a felekezet életét.

1893-ban megszületett az önálló magyar misszió, melynek vezetői átvették Meyer kezdeményezéseit. A tahitótfalui és budapesti magyar vezetők mellé felsorakozott Balogh Lajos, a hajdúböszörményi gyülekezet lelkipásztora is, ugyanakkor a nemzetiségi (német–román–tót–horvát) gyülekezetek vezetői, és a Kornya Mihály és Tóth Mihály-féle nagy létszámú magyar gyülekezetek a Meyer-féle központhoz tartoztak.

A két irányzat számos alkalommal tett kísérletet az elismerés körüli elvi nézeteltérések egyeztetésére, de jelentős és főként tartós sikereket nem értek el. Aztán kiléptek a nemzetközi porondra, előbb Königsbergben ült össze egy nemzetközi bizottság a feleket békéltetni, majd 1906-ban mindkét fél a Baptista Világszövetséget kérte fel az opponencia állapotának megszüntetésére, majd ezt a szembenálló felek vezetői aláírásukkal is megerősítették.

1907 szeptemberében levelet küldött Marshall H. Newton bizottsági tag, amelyben közölte, hogy a békéltető Bizottság³¹ november hónap folyamán Budapestre érkezik.

A Bizottság két szempont szerint vizsgálódott, majd egy tartalmas jegyzőkönyvet hagyott hátra, benne egy alkotmánytervezettel, amelyben arra buzdította a feleket működjenek együtt.

1. Az elismert és el nem ismert baptisták felekezeti politikájának viszonya az újszövetségi tanításhoz és a magyar állami törvényekhez;
2. a meglevő felekezeti vagyonok gyűjtési, szétosztást és kezelési módszerei.

tagjai. Akik pedig nem tagjai a baptista gyülekezetnek, azok in regula baptistáknak nem volnának nevezhetők. De mert a magyar törvények szerint ma másképpen nem rendezhető a gyermekek vallása, csak a fenti pontokban előadott módon, a baptista szülők – gyermekeik jól felfogott érdekében – szinte kényszerhelyzetben vannak, amikor a baptista vallásfelekezetbe jogilag »magukkal hozzák« gyermekeiket is, így a gyermekek baptistákká lesznek anélkül, hogy a baptista közösséghez tartoznának. Ez a kényszerű, fonák helyzet mindaddig nem rejt magában semmi veszélyt, míg fennáll az az eshetőség, hogy a baptista gyanánt nyilvántartott gyermek serdülőkorában, vagy később lelkileg is baptistává lesz: alámerítkezik, és gyülekezeti tagságot nyer. Más az eset azonban akkor, ha a gyermek világi befolyás alá kerül, erkölcsileg megromlik és hitetlen életével szégyent hoz a baptista névre... Igaz ugyan, hogy a sátán hálójába hívó, megtért emberek is beleeshetnek, de sok aggodalomtól és felesleges izgalmaktól mentene meg bennünket az a tény, ha országunk törvényei nem feltétlenül írnák elő a gyermekek vallási hovatartozásának megjelölését, vagy e tekintetben a jogi formulákat nem tekintenék végleges állapotnak.» Somogyi, 88–90

³¹ Tagok: Clifford János dr. országgyűlési képviselő, a Világszövetség elnöke, Shakespeare J. H. lelkipásztor, a Világszövetség nagybritanniai titkára és Marshall H. N. dr., bizottsági tag.

Bár 1908-ban közös konferenciát tartottak, egyik fél sem engedett saját álláspontjából, így aztán 1920-ig, az *egyesülésig* két csoportra tagozódva éltek gyülekezeti és közösségi életüket³².

„A világháború után sajátságos, meleg érzés lett úrrá a hívő szívekben. A nagy felfordulás dermesztő, halálos szelének elülésével a békevágy és az Úr iránti hála ölelkeztek össze a lelkek mélyén. Ez az atmoszféra igen alkalmas volt a véleménykülönbségek jégrétegeinek felolvasztásához” – írja Somogyi Imre.

A hosszú ideje fennálló nézetkülönbségeket sikerült Orosz István east-orange-i lelkipásztor, teológiai tanár kultúrmissziójának segítségével elsimítani, egyéni döntésre bízva a hitközséghez való tartozást.

„Mindkét csoport önként és szabadon kijelentette, hogy szervezeti szempontból kinek-kinek személyes ügyét képezi az, hogy milyen álláspontra helyezkedik a törvényes hitközséghez való tartozás (tehát a kilépések vagy áttérések) tekintetében, amit lehetővé tett a baptisták egyházi szervezetének 29. §-a is, mely szerint a szakramentumok (keresztség és úrvacsora) kiszolgáltatása nem vonható egy fogalom alá az 1868, évi 53-ik, az 1894, évi 32-ik és az 1895. évi 43-ik törvénycikkekben szabályozott felvétellel, illetve áttéréssel.”³³

1920. szeptember 2-3. közötti konferencián megtörtént az egyesülés.

„Az egyesülést a Budapesten, 1920, szeptember hó 2–3-án tartott országos konferencia pecsételte meg, melyen az immár kereskedelmi színezetűvé vált »szövetkezet« szót a helyesebb és kifejezőbb »szövetség« szóval cserélték ki, s így e közgyűlés a Magyarországi Baptista Gyülekezetek Szövetségének I. közgyűlése volt. Ez a közgyűlés járult hozzá elvben az amerikai Déli Baptista Szövetség által küldött »testvéri nyilatkozathoz«, ami voltaképpen az amerikai Déli Baptista Szövetségnek Atlanta, Ga. városában 1919. évi május havában tartott konvencióján megalkotott baptista hitvallás volt, Mullins E. Y., Gambrell J. B., Cody Z. T., Scarborough L. R. és Ellyson William aláírásával. Az elismerés körül támadt belső nézeteltérések ezzel nyugvópontra jutottak.”³⁴

³² N.B. Erdélyben ez a két ág – részben eltérő okok miatt, de csak –1934-ben egyesül!

³³ Somogyi, 94–95.

³⁴ Somogyi, 95. Hasznos adalék, hogy 1947-ben a kérészetű magyar demokrácia megszüntette a bevett és elismert felekezetek jelzős szerkezeteket oly módon, hogy a kettő közötti különbségeket is megszüntette, de a rá következő évek politikai elnyomása hosszú időre ellehetetlenítette a vallási felekezetek szabadságát. 1955-ben annyi változás történt, hogy a baptisták országos közgyűlése felvette a Magyarországi Baptista Egyház nevet.

Mint már korábban említést tettem, nem a *Békehírnök* volt az első baptista sajtótermék, hanem a Csupják Attila³⁵ szerkesztésében megjelent *Múlt, jelen, jövő* baptista kalendárium.³⁶

Elsősorban hitbuzgalmi írásokat tartalmazott, illetve a szántó-vetőknek közvetített praktikus tanácsokat. A naptár jelmondata is sokatmondó volt: „A múlt vissza nem hozható, a jelen meg nem állítható, a jövő ki nem kerülhető.”

A magyarországi baptista misszió megerősödése, a sajátosan párhuzamos szerveződés (magyaros és németes misszióirány) hamarosan hozta magával azt a közös igényt, hogy a misszió szolgálatába állított baptista sajtó elinduljon. A német nyelvű baptista misszió vezetője, Meyer Henrik, valamint a magyar nyelvű baptista misszió vezetői, Csupják Attila és Udvarnoki András egyaránt rendszerességgel megjelenő lapot szorgalmaztak, a magyaros vonalnak sikerült 1895. március 15-én megjelentetnie a *Békehírnök*³⁷ első lapszámát.

A frissen megjelenő *Békehírnök* is jó ideig keresi a helyét a „bevett” felekezeti lapok közé ékelődve.

Szebeni Olivér baptista egyháztörténész hitelesen jellemzi a lapot:

„Nem szólt a világbölcsek stílusában, hangvételét a gyermekekhez szabta. Lapunk úgy nevelt, mint a szerető szülő: intőleg is vigasztalt, szeretettel is fenyített. Irányt szabott az útkeresőknek és bevilágította a homályt, mint a fáklya. Tekintélyt adott az a határozottság, amelyet évtizedek viharaiiban, válságos pillanataiban és történelmi útkeresztvezéseiiben képviselt.”³⁸

Bár Meyer Henrik már 1893-ban kezdeményezte ennek a lapnak az indítását, olyanképp, hogy a német nyelvű magyarországi baptista misszió lapjainak ösztönző mintájára szeretne volna a centrális lap, a *Wharheitszeuge* ('Tanúskodás az igazságról') magyar változatát elindítani. Meyer Henrik az 1894. március 1-2-án tartott országos konferencián nyilatkozta a lap- illetve nyomda alapítási szándékról:

³⁵ Alapítóként ő vitte ezt a munkát egészen haláláig, 1934-ig, majd 3 évig Steiner István követte, tőle pedig dr. Somogyi Imre vette át a főszerkesztést 1948-ig, a sajtótermék betiltásáig.

³⁶ „[...] Akkoriban nem egy kalendárium jelent meg, és nem csak az egyházak kiadásában, hiszen azt az akkori kormányzatok is támogatták. Érdekességként is említhető, hogy a Csupják Attila alapította naptár azonos tartalommal, a borító és cím megváltoztatásával sokféleképpen kívánt szólni a magyarság különböző rétegeihez. Említsünk néhány nevet: »Négy évszak«, »A magyar szántóvetők kincses kalendáriuma«, »Magyar családi képes naptár«, majd hosszú évtizedeken keresztül a *Múlt, jelen, jövő* »keresztény szellemű naptárként« jelent meg, amelyben az alapító nagy bölcsességgel helyezte el az evangélium magját.” – jegyzi meg Marosi Nagy Lajos a *Mit mondhatunk a baptista sajtó napján* c. írásában. lásd: *Szolgatárs*, 23. évf. 2.szám, 2014. szeptember 9, 34–40.

³⁷ Marosi Nagy Lajostól tudjuk azt is, hogy ez az első lapszám 500 példányban jelent meg, a „csúcsidőszakban”, 1944-ben, az 5. évfolyam első lapszámát pedig már 5200 példányban nyomták. Lásd: *Szolgatárs*, 23. évf. 2.szám, 2014. szeptember 9, 34–40.

³⁸ Marosi Nagy, 34–40.

„Nagyon közel álltunk már a múlt évben, 1893-ban, hogy egy lap kiadását megkezdjük, ha bizonyos dolgok nem álltak volna az útban. Az előkészületeket már megtettük. A lap címe ugyanaz lenne, ami a német lapunké (Wharheitszeuge), az Igazság Tanúja. Egy kérdést kel-
len még megoldani, legyen-e egy közös könyvüzletünk? Még egy tulajdon sajtóra (nyomda) is kellene gondolni.”³⁹

Aztán többrendbeli akadályoztatás okán a tervezett lap első száma csak 1895. április 1-jén jelenhetett meg Meyer Henrik, majd Bodoky Lajos (aki Meyer legközelebbi munkatársa, hivatalos tolmácsa volt) szerkesztésében⁴⁰, havonta kétszer 1895–1897 között, 1898–1913 között már csak havi egy alkalommal, majd 1914–1919 között ismét havi két alkalommal.

Kiss László írja:

„A két lap Isten küldötteként indult útra, hogy zászlót emeljen a Béke és az Igazság nevében. Egyik a Béke nevében hírnökösködött, a másik az Igazság nevében tanúskodott Krisztus mellett. A két testvérpap együtt futotta meg pályafutásának első negyedszázadát. A két jeles pap együtt együtt tükrözi missziótörténetünk hőskorát [...]. Együtt járt mindkét lap az úttörőkkel, hogy velük együtt levigye Isten örömeit az ország minden missziótábjaira. A két lap úttörő küldetésben járt az utána megjelenő magyarországi és erdélyi lapoknak és mindennemű magyarországi missziós irodalomnak.”⁴¹

Az 1910-ben, a Hársfa utca 33. szám alatt indított nyomda⁴² a két irányzat közös nyomdájaként működött (ebben megegyezés volt), a kezdeteket követően fennállt a baptista iratmisszió is, elindult az *Olvasd!* című, négy oldalas röpirat, Steiner István szerkesztő egy-egy „üdvösségre irányító gondolattal” adott ki. Dr. Somogyi Imrének, a Vallásos Iratok Terjesztő Társulat vezetőjének javaslatára a Békehírnök mellékleteként 1940-ig jelentették meg. „A missziós lendületet mi sem példázza jobban, mint azok az adatok, amelyek arról számoltak be, hogy csupán 1912-ben 168 000 darabot adtak az olvasók kezébe.” – jegyzi meg Marosi Nagy Lajos.

³⁹ Marosi Nagy, 38.

⁴⁰ A lapindítás korszakában 1895–1913 között, bevett módon, az eredeti nagy formátumban nyomtatták, 22x30 cm-es méretben 8 oldalnyi terjedelemben, majd 1914-től felveszi a *Békehírnök* méretét, azaz 15x22 cm-es lapméretben jelenik meg, néha 16, máskor 20–22 oldalon, Baranyai János (1908–1918 között) szerkesztésében.

⁴¹ Kiss 1995, 38–40.

⁴² Csak egy számadat a nyomda jelentőségéről: Alig 5 év alatt a nyomdának már 40 alkalmazottja volt, a baptista iratmisszió valódi motorjává vált, így aztán 1918-ban például már hat missziós folyóiratot nyomtak itt, a *Békehírnök*, az *Igazság Tanúja*, a *Vasárnapi Tanító*, az *Üdv Üzenet*, a *Hajnalcsillag* ifjúsági lap mellett a román nyelvű *Adevarult*, valamint a hetente megjelenő *Békehírnök* melléklet, az *Olvasd!* című négyoldalas missziós röplapot 900 000 példányban nyomták.

Az 1897-es év elején felmerült annak igénye is, hogy a baptista misszió a gyerekeket is megszólítsa. A már említett Balogh Lajos, Nagy Pál, majd Mészáros Sándor lelképásztorok vállalták fel e szép feladatot, és alapították már 1897-ben, valamint szerkesztették a *Hajnalcsillag* című lapot, ez kifejezetten a gyermekek sajtójaként jelentkezett, nagy mértékben segítette a vasárnapi iskolai tevékenység elindulását is.

Szintén 1897-től a vasárnapi iskolai leckéket (amelyek eleddig a *Békehírnök*ben jelentek meg) külön, a *Vasárnapi Tanító* című havi lapban adták ki, amelyet szintén Balogh Lajos szerkesztett. (Hasznos adalék, hogy szintén 1897-től Charles H. Spurgeon prédikációit magyar nyelven kezdték megjelentetni a *Vasárnapi Tanító* mellékleteként, de önálló kötetekbe gyűjtve is terjeszteni kezdték.)

Gerzsenyi László baptista lelkész, egyháztörténész találóan foglalja össze ennek a korszaknak a sajtóirodalmát:

„[...] Külön nagy értéke volt a lapoknak, hogy írásra készítették a talentumos olvasókat, vagy azokat, akik pusztán lelki indíttatásból verset, elbeszélést, vagy igemagyarázatot akartak közölni hittestvéreikkel. Mai mértékkel mérve azok a versek és cikkek nem érték el a kívánt színvonalat, de tagadhatatlan, hogy a maguk idejében lelkesítették a magyar baptista közösséghez tartozó és ott a legalacsonyabb néprétegek közül is otthonot találó embertársainkat.”⁴³

4. A BÉKEHÍRNÖK ALAKULÁSÁNAK KÖRÜLMÉNYEI

A Magyar Baptista Szövetség 1895 februárjában szavazta meg a *Békehírnök* elindítását a rákoscsabai gyűlésén. Udvarnoki András és Csopják Attila voltak a lap alapító szerkesztői. Megbízásuknak eleget téve, 1895. március 15-én megjelenhetett az első lapszám 500 példányban, A5-ös formátumban, 16 oldal terjedelemben. Ettől kezdve éveken át havonta kétszer jelent meg a lap, 1906-tól Csopják Attila volt a felelős főszerkesztő, ő minden számban vezércikkkel jelentkezett. Csopják Attilától majd Steiner István, őt követően pedig Somogyi Imre vette át a lap szerkesztését. 1944-ben betiltották és 1945–1951 között *Lelki Élet* néven született újjá, majd miután ezt a lapot is betiltotta a kommunista elnyomó hatalom, 1951–1957 között egy kényszerű elhallgatás következett.

4.1. A BÉKEHÍRNÖK LAP ALCÍMEI

Folyóirat vasárnapi leckékkel – ez már fél év múlva módosult: *Folyóirat vasárnapi leckékkel, egyszersmind keresztyén ifjúsági közlöny*. 1901-től már *Keresztyén folyóirat*, 1906-tól az állami elfogadás után érkezett meg a lap a mai állapotához:

⁴³ Bereczki 1996, 99.

A magyarországi baptisták hivatalos közlönye. Végül, de nem utolsósorban 1925-től majd: A magyarországi baptisták hetilapja.

A március 15-i megjelenést nem lehet véletlennek tartani.

Kovács Géza szerint: „...Némi magyar, nemzeti jelentősége is volt annak, hogy a márciusi ifjak 1848-as forradalmára való emlékezés napján jelent meg az első szám.”

Egy vers is köszönti a lap születését, minden valószínűség szerint Csopják Attila volt a szerzője. Lássuk a vers első és utolsó verssorait: „Békehírnök, Békehírnök/ Megjöttél valahára/ Érkezésed annyi lélek/ Régen oly epedve várja/ Békehírnök, Békehírnök/ Légy tisztelben dúsan áldott/ Legyen gondod vigasztalni/ Itt s ott a hívő családot.”

A vers utolsó sora kijelöli a lap alapfeladatát, egyben missziós célját: elvinni az Ige üzenetét, a közösség híreit a hívő családokba.

Ez ma is ugyanolyan fontos mint 130 évvel ezelőtt, induláskor, a növekedés időszakában a családok közötti jó közösség építését szolgálta, ma 2025-ben, az erőteljes elidegenedési és szekularizációs valóság közepette pedig a sorvadó misszió miatt, az erősen fogyatkozó baptista közösségek összetartásban segít.

1957-ben indult újra a *Békehírnök*. A Magyarországi Szabadegyházak (Szövetsége) Tanácsa vezető kisegyházaként a baptisták írják tovább a *Békehírnököt*, a Szabadegyházak Szövetsége híreit is megjelentetve, Nagy József, illetve időszakosan dr. Somogyi Barnabás szerkeszti. 1985-től a rendszerváltásig Győri Kornél, Gerzsenyi Sándor majd László Imre szerkesztik.

Kovács Géza az 1957 utáni időszak kettősségéről kemény kritikát fogalmazva így ír:

„Örömünket azonban erősen zavarta, hogy egészen 1989-ig az Állami Egyházügyi Hivatal erőteljes cenzúrája érvényesült. Minden írást átolvastak, elfogadták vagy visszadobták, diktálták a szempontokat, a témákat, megrendelték a politikai jellegű írásokat. Ezt a helyzetet tetézte, hogy 1961. január 24-től 1979-ig, tehát mintegy két évtizedig, a közösségünkötől idegen, a kommunista hatalmat és a saját önző érdekeit és hiúságát minden mérték nélkül kiszolgáló Palotai Sándor lett a *Békehírnök* felelős szerkesztője és kiadója.”⁴⁴

Visszatérve a *Békehírnök* centrális lapra, jelentősége a lap struktúrájában rejlik, ugyanis az elsősorban missziós szempontból jelentős hitbuzgalmi cikkek és írások mellett, rendkívül sok – szintén missziós jelleggel bíró hírnek, beszámolóknak és bizonyágtevésnek lett a közlönye, ezek kiemelten közkedvelté és olvasottá tették a lapot.

Ugyanakkor harmadik elemként a szépirodalom is mindig jelen volt a lap hasábjain, bizonyágtevő versek, novellaszerű történetek, rövid írások, előadható jeleknek szép számmal találhatók a laphasábjokon. Negyedsorban kiemelkedően fontosak voltak a történelmi tartalmú írások, a gyülekezettörténeti, missziótörténeti

⁴⁴ Marosi Nagy, 48.

szövegek, és ugyanilyen jelentőséggel bírtak az aktuális, recens gyülekezeti, egyházi események beszámolóí is. A soron következő tanácskozások eredményei, a határozatok szintén megjelentek a lapban, ezeket rövid hírek, apróhirdetések, rövid közlemények zárnak.

Érdekes adalék, hogy 1908-ban a két tábor, a két országos szintű Baptista Szövetség – a Baptista Világszövetség irányításával, segítségével- rövid időre „egyesült”, ennek egyik látható szimbóluma a két lap egyesítése volt. Mindkét lap címének szövegét egyesítették a következő lap címében: *Igazság Hírnöke*. Az egyesített lap ideje alatt is rendszeresen megjelent az *Igazság Tanúja*. „Ez a lap életképességére, szívósságára vall” – jegyzi meg Kiss László.⁴⁵

Mint történni szokott, sajnos az egyesülés csak rövid ideig tartott, a KÖZÖS LAP az új névvel csak a tárgyévben jelent meg, 1909-től ismét külön szerkesztik a lapokat.

Egy dolog mégis eredményes maradt: az eddig külön szerkesztett lapokat az 1910-ben KÖZÖSEN alapított baptista nyomda nyomja majd.

Vizsgált korszakunk, a centrális baptista lapok, közöttük jelesül a Békehírnök laptörténete és a baptista nyomda látványos expanziója, valamint az itt nyomtatott tucatnyi kötet ilyenformán kézzelfogható eredményességet jelent, óriási jelentőséggel bír a Magyarországi Baptista Egyház fejlődéstörténetében.

5. A BÉKEHÍRNÖK KORSZAKOS JELENTŐSÉGE

Kovács Géza a centenárium kapcsán az 1 Kor 12,26-ot hangsúlyozta, méltatásában kiemelve, hogy a *Békehírnök* az a lap, amely minden baptista család asztalán található immár száz éve, így erősítve az összetartozás tudatát, a Krisztusban való egyiséget jelképezve.

Jelzett történések, lapindulások, lapszerkesztési irányelvek, laptartalmak megfelelő értése nélkül nehéz lenne értelmezni a vizsgálandó szövegeket, éppen ezért az 1920-as évig terjedő centrális baptista sajtó⁴⁶ története, – mint a baptista sajtótörténet első korszaka – benne a *Békehírnök* című centrális lap komplex vizsgálatával kulcsfontosságú az időközben (1905) legalizált baptista felekezet egyháztörténetének kellő értéséhez.

A magyar nyelvű (1920-tól szétszakított) baptista sajtó történetének kezdetei, a baptista sajtótörténet első – Trianonig terjedő – szakasza napjainkig semennyire vagy nem számottevően kutatott területe a baptista egyháztörténelemnek.

⁴⁵ Marosi Nagy, 39.

⁴⁶ Göröcső alá kerülnek a sajtótörténeti első korszak további lapjai is, *Az Igazság Tanúja* (1895–1919), *Olvasd!* (1910–1927, a *Békehírnök* mellékleteként), *Vasárnapi Tanító* (1897–1918), *Hajnalcsoillag* (1897–1918).

Komplex, a sajtótörténet több szegmensére egyaránt fókuszáló alap kutatás máig nem történt meg. 2025-ig a baptista sajtó keresett régi lapszámainak csekély elérési útja volt lehetséges, a több mint 100 lapból (centrális, regionális és helyi gyülekezeti jellegű) csak néhány volt hozzáférhető, azok is csupán töredékesen, néhány évfolyam, illetve adott esetben csak lapszámok.

Köszönhetően a *Baptista Tudástár* által innovált⁴⁷ projekteknek, 2025 őszére elkészült a *Békehírnök*⁴⁸ című centrális baptista történelmi lap, illetve annak időszakosan megjelenő folytatásai (*Lelki Élet*, *Lelkész-tájékoztató*⁴⁹, *Szolgatárs*), valamint a *Békehírnök* időszakos mellékletei (*Irgalmas Szamaritánus*, *Olvasd!*), 130 év centrális baptista sajtótörténelme vált kutathatóvá és a következő években ez a digitális forrástár több tucat baptista folyóirattal/periodikummal bővül.

Ez az innováció egyaránt teremt lehetőséget a baptista egyháztörténészek, a történelmi (bevett) egyházak történészei, valamint a neoprotestáns felekezetek történészei és a történelem társtudományainak (szociológia/antropológia/politológia, stb.) művelői számára a baptista (sajtó) múlt és egyháztörténelem megismeréséhez.

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

Antiszekta Portál. Online elérhetőség: <https://antiszekta.gportal.hu/> (hozzáférés: 2025–10–15).

„Békehírnök 130” jubileumi oldal. Online elérhetőség: <https://bekehírnok130.baptist.hu/> (hozzáférés: 2025–10–15).

Bereczki, Lajos, szerk. 1996. *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéről*. Budapest: Baptista Kiadó.

Egri Főegyházmegye hivatalos honlapja. Online elérhetőség: <https://eger.egyhazmegye.hu/> (hozzáférés: 2025–10–15).

Hatályos Jogszabálytár. Online elérhetőség: <https://net.jogtar.hu/> (hozzáférés: 2025–10–15).

Kiss, László. 1995. A Békehírnök és az Igazság Tanúja alapításának centenáriuma. *Szolgatárs* 4: 38–40.

⁴⁷ A két világhégés, a baloldali „fordulat” bő 45 éve majdhogynem ellehetetlenítették ezeknek a fontos mikró-történeti forrásoknak a megőrzését és átadását. Éppen ezért hosszú és fáradtságos munka elé nézünk, amikor arra vállalkozunk, hogy a könyvtárak és egyes gyülekezeti tagok magángyűjteményeit kutatva, a forrásokat összegyűjtve, digitalizálva, (helyesírási) OCR-eljárás segítségével a jövő számára elérhetőkké tesszük, kutatásunk eredményeként együtt megírva a magyar nyelvű baptista sajtó centrális lapja története kezdetének, *első negyedszázadának rövid foglalatát*.

⁴⁸ Lásd: <https://bekehírnok130.baptist.hu/> (Megtekintve 2025. szept. 10. 14:40)

⁴⁹ A Baptista Lelkész-tájékoztató 1982 augusztusától kezdődően *Szolgatárs* néven ment tovább, és jó ideig a magyarországi baptista lelkész-társadalom szakmai lapjaként volt ismert, ugyanakkor ma már a *baptista folyóirat* alcímet viseli.

- Kolozsi Nagy, János. 2005. Százéves a baptisták állami elismerése. In *Múlt, Jelen, Jövő. Évkönyv*. Szerkesztette Marosi Nagy Lajos. Budapest: BME, pp. 35–43.
- Legifjabb László, Gábor. 2014. Tiltott vallási szekta fenntartásának vétsége – Szektakérdés és a baptisták a Horthy-rendszerben és azon túl. *Szolgatárs*23: 26–33.
- Magyar Katolikus Lexikon*. Online elérhetőség: <https://lexikon.katolikus.hu/> (hozzáférés: 2025-10-15).
- Marosi Nagy, Lajos. 2017. Pillanatképek az európai baptista misszió hőskorából. In *Magyar baptisták–baptista magyarok. A MAVABISZ tagszövetségeinek mindennapjaiból*. Budapest: Baptista Kiadó.
- Marosi Nagy, Lajos. 2025. Mozgalomból egyház – 120 éve történt a baptisták állami elismerése. Online elérhetőség: <https://www.baptist.hu/mozgalombol-egyhaz-120-eve-tortent-a-baptistak-allami-elismerese/> (hozzáférés: 2025-10-15).
- Somogyi, Imre. 1948. A bevett és az elismert vallásfelekezetek egyenjogúsítása. In *Emléklapok az 1848-iki szabadságharc századik évf.-nak és az 1873-ban kezdődött baptista misszió-mozgalom hetvenötödik évf.-nak emlékére*. Budapest: Magvető.
- Somogyi, Imre. n.d. *A vallásszabadság. A baptisták rövid történelmi és közjogi megvilágításban*. Mezőberény: Baltha János könyvnyomdája.

A HABÁN KÖZÖSSÉGEK ISKOLATEREMTÉSE

NEVELÉSI ELVEIK ÉS HATÁSUK A NEVELÉSTÖRTÉNETRE

(16–18. SZÁZAD)

SZABÓ CSABA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem / Babeş-Bolyai University
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
csaba.szabo@ubbcluj.ro

TITLE: The Establishment of Schools by Hutterite Communities: Their Educational Principles and Their Impact on the History of Education (16th–18th Centuries)

ABSTRACT: The Hutterite Anabaptist movement operated schools since 1532. For them, a life pleasing to God was inconceivable without reading and knowing the Bible. Their rejection of infant baptism led to the recognition of the particular importance of child-rearing. Through systematic education, children were to become familiar with the Word of God and later consciously commit themselves to it through baptism. The Hutterites did not conceive the path to salvation in terms of individuality, but always in the context of community and brotherhood. The brethren sought salvation collectively, supporting one another in this pursuit, and expressed their educational principles in Schulordnungen, which were sets of regulations. Their pedagogical approach, remarkably modern for its time, may have contributed to their successful survival across different countries, continents, and cultures. Parallels can be identified in the works of Walpot, Krall, and Comenius, the latter of whom maintained contact with the Hutterite communities until his death. For Walpot, as for the Pietists, a central idea was education in love.

KEYWORDS: Anabaptist; Haban; Hutterite; educational regulations; education.

1. BEVEZETÉS

XIV. Leó pápa 2025. május 29-ei levelében küldött üzenetet az anabaptista mozgalom ötszázadik évfordulóját ünneplő közösséghez Zürichbe.

A Szentatya kiemelte:

„Milyen fontos tehát az emlékek megtisztítása és a történelem közös újraolvasása, amely képessé tehet minket arra, hogy begyógyítsuk a múltbeli sebeket, és új jövőt építsünk a »szeretetet bátorsága« által. Sőt, csak így teremhet gyümölcsöt a teológiai és lelkipásztori párbeszéd, maradandó gyümölcsöt.” (vö. Jn 15,16)¹

¹ XIV. Leó pápa 2025.

Hogy mennyire szigorúan lehet venni az élet statútumául az Isten ígését, azt jól példázzák a hutterita Bruderhofok. A gyülekezetek tagjai a két legeredendőbből: a vagyonról és a hagyományos családi életvitelről is lemondtak. A gyermekek közösségi nevelésére mindenhol iskolákat alapítottak, ahol a hitvalló keresztség és személyes elköteleződés vállalásához szükséges tudás megszerzésére nevelték a gyermekeket. Az Írás megismeréséhez az írás-olvasás elsajátítása alapvető feladat volt mindenki számára, a közösség hasznos tagjává váláshoz pedig a választott szakma elsajátítása vezetett. Ez által válhatott az egyén hasznos, építő tagjává a közösségnek, és élhetett lelki közösségben a gyülekezettel.

Az Istennek tetsző életvitelt az előjárók szigorú rendeletekkel, rendtartásokkal szabályozták (Ordnung), így az iskolák működésére vonatkozóan is az iskola-mesterekkel együttműködve alkottak szabályokat. Ezek a rendeletek a közösség túlélésében is fontos szerepet játszottak. Amikor már úgy tűnt, hogy az inkvizíció üldözése eredményt ér, és feloszlanak a hutterita Bruderhofok, az Ordnungok segítségével sikerült újraalkotni a gyülekezetet, és Amerikában, Kanadában virágzó közösségeket alkotni.

Korábbi munkámban² foglalkoztam a hutteri testvérek magyar királyságbeli udvarainak fejlődésével és gazdasági jelentőségével, jelen tanulmányban pedig a korszakban újdonságnak számító nevelési rendszerüket kívánom felvázolni.

2. A TUDÁSTRANSZFER FONTOSSÁGA – A HUTTERITA KÖZÖSSÉGEK ISKOLÁI

2.1. AZ ANABAPTISTA ISKOLÁK KEZDETEI

A protestáns közösségek számára Isten ígétének forrása egyben iránymutatás volt az erényes életre. A Biblia ismerete nélkül az Istennek tetsző élet nem valósulhatott volna meg. Az ismeretek alapját, az Isteni kinyilatkoztatást minden testvérnek meg kellett ismerni. Ezért volt kiemelkedő fontossága az írás és olvasás elsajátításának. A korai időszakban az orális tudásátadás korlátait hamar megtapasztalták a testvérek, így a megértés és a bibliatanulmányozás során erősödött az anyanyelvű bibliaolvasás iránti vágy. A sorjázó bibliafordítások³ is segítették ki-elégíteni ezt az igényt, azonban az olvasni tudók számát is szaporítani kellett.

² Szabó 2025.

³ Első teljes német bibliafordítások: Luther 1534-es teljes bibliája előtt a ma szinte ismeretlen *Wormsi Biblia*, 1529. Az anabaptista Peter Schöffer nyomtatta, Jakob Kautz anabaptista lelkész szerkesztette. Ld.: Roth, F.W.E., 1892., vagy az ismertebb Ulrich Zwingli által fordított zürichi *Die Ganze Bibel*. Ld. Sebeni Olivér: 2021. Egy 1530-ból származó példánya az MTA könyvtárában megtalálható Ant. 858. sz. – VD16 B-2687 hivatkozási szám alatt.

És bár még nem volt ötvonalas kottaalkalmazás, az első önálló anabaptista énekeskötetek szövegei is megjelentek kéziratos változatban.⁴

A Biblia ismerete, a teológiai tudás igénye erős motivációt jelentett az olvasás és az írás elsajátításához, mely közösségi szintű elvárás volt. A nevelés azonban a közösség megtartásának, túlélésének az eszköze is, ezért érdemes megvizsgálni az iskoláztatás szerepét és fontosságát a hutterita gyülekezetekben – Bruderhofokban, és a telepek között kialakuló hálózatban.

Az anabaptista közösségekbe megtérők kezdetben nyilvánvalóan felnőtt emberek voltak, és hozták magukkal családjukat, gyermekeiket. Ebből fakadóan két-féle oktatási metodikának kellett egyszerre jelen lennie a kezdeti gyülekezetalkulásokban. Megtanítani a felnőtteket – ma úgy mondanánk, hogy a felnőttképzés keretei között, iskolarendszeren kívül – az olvasásra és betűvetésre, és iskolai vagy internátushoz hasonló keretekben oktatni a gyermekeket írni, olvasni, sőt számolni és szakmákat elsajátítani, komoly kihívást jelentett a kor körülményei között.

A gyülekezetekben – főként a kommunisztikus zárt közösségekben – ezért hamar megfogalmazódott az igény, hogy megszervezzék az életüket, és gyermekeiket szervezett keretek között, a maguk elképzelése és hitvallása szerint oktassák.

A középkori katolikus felfogás szerint az olvasás tudománya a laikus hívek számára tilos volt. Az effajta tudás elsajátítása önmagában is az eretnokség gyanúját kelthette. Abban az időben mindez forradalmian új volt, éppen ezért a kiközösítés veszélyét is magával hordozta. Talán nem túlzás kijelenteni, hogy az írás-olvasás elterjedésében forradalmi szerepe volt az anabaptista mozgalmaknak, így Jakob Hutter követőinek is. A könyvnyomtatás elterjedésével a forrásokhoz való hozzáférés lehetősége is javult, erősítve a megértést biztosító anyanyelvű tudásforrások iránti igényt.

A gyermekkeresztség elvetésének gondolata a gyermeknevelés különös jelentőségének felismeréséhez is szorosan kapcsolódott az anabaptisták köreiből. A rendszeres nevelés által a gyermeknek meg kell ismernie az Isten igéjét, és amellett kell majd tudatosan elköteleződni a bemerítés által.

2.2 A HUTTERI ISKOLÁK – ISKOLAI RENDTARTÁSOK

Az Országos Széchényi Könyvtár kéziratos gyűjteményében egy 1558-ból származó hutteri iskolarendeletet őriznek *Oct. Germ. 194* jelzés alatt.⁵ Ez feltehetően a legrégebbi az eddig ismert hutterita iskolai rendtartások közül, amely a közösségi

⁴ MS III-97.

⁵ A Baptista Tudástár részévé válik, ott megtekinthető lesz elektronikus formában, átírása, magyar nyelvű fordítása is folyamatban van.

életet, a közösségi tisztségek gyakorlását és a különböző mesterségeket szabályozta a hutterita testvérek számára.⁶

A hutteri anabaptista mozgalom a krónikák beszámolója alapján már 1532-től Austerlitzben és Auspitzban iskolákat működtetett. Az iskolamester Auspitzban Jeronimus Knals volt 1532-től, aki az auspitzai közösség feloszlásakor Jacob Hutterhez csatlakozott, majd egy missziós útján 1536-ban elfogták, és március 31-én máglyára küldték.

2.3. A KÖZÖSSÉGEK ISKOLÁI

A hutteri iskolákban a gyermekeket közös házban az iskolamester felügyeletére bízták: „Gyermekeiket együtt adták azokra a helyekre, és istenfélő nővérekre bízták, hogy oktassák őket a keresztény fegyelemre és férfiasságra, és minden szorgalmukkal oktatják őket.”⁷ Jeronimus Knals a fogságban tudta meg, hogy fia született, s ekkor feleségének írta levelében: „azt kívánom, hogy mikor eljön az ideje, szívesen add őt az iskolának.”⁸ A közösségi nevelés természetesen korlátozta a szülőkkel való kapcsolatot, de egyben erősítette a közösséghez való tartozást. Knals így ír erről: „Ti, gyermekeim ne kövessetek istentelen embereket, se apát, se anyát, se testvért, se nővért, ha azok nem szentek és nem Isten gyermekei.”⁹ Knals a fegyelmezést egyik fő feladatának tekintette, de ehhez aggodalom és szeretet is párosult:

„Mindannyiótokat úgy szeretlek, ahogyan egy apa szereti a gyermekeit. Nagyon gyakran keményen megfegyelmeztetek titeket szavakkal és vesszővel, de ez szeretetből történt [...] igazán szívből kérlek benneteket, ne legyetek dühösek, amikor az Úr vagy szüleitek fegyelmeznek benneteket.”¹⁰

A hutterita udvarok és iskolák életéről Leonard Scheimer adott ki könyvecskét 1527-ben *Von der Kinderzucht und was die Heiligen Schriften sagt* címmel,¹¹ mely tulajdonképp válasz arra a lutheránus vádra, miszerint a hutterita intézmények „ördögi alkotások” volnának.

Magát a nevelést Peter Riedemann hutterita püspök mutatta be *Rechenschaft unserer Religion* című 1540–41-ben kiadott művében.¹² Majd Peter Walpot 1558-as

⁶ Rothkegel 1998, 85–105.

⁷ Rothkegel 1998, 86.

⁸ Klassen 1980, 17–32, 28.

⁹ Harrison 1992, 61.

¹⁰ Harrison 1992, 61.

¹¹ Scheimer *Von der Kinderzucht und was die Heiligen Schriften sagt*. 1566 (kiadatlan kézirat, Mennonite Historical Library, Goshen Indiana, mikrofilmen). Idézi Harada 1968, 122.

¹² Riedemann 1902, 254.

Handbüchlein wider den Prozess XII. szakaszában *Rend és szokások, ahogy az ember fenntartja a közösségben a gyermekekkel*¹³ címmel foglalta össze a gyermeknevelés kérdéseit. Később Walpot neve alatt jelent meg 1568-ban és 1578-ban két iskolai rendtartás is.

A hutteriták nem az egyéniség szempontjából, hanem mindig a közösség, a testvériség kontextusában fogalmazták meg az üdvösséghez vezető utat. A testvérek kollektíven keresték az üdvösséget, és ebben támogatták egymást. A közösségbe való belépés mindig egyéni döntés volt, de a hívők önkéntes társasága a *Rechte Kirche*-ben, a gyülekezetben egyesült. A jótékonyság a vagyon teljes megosztását is jelentette minden testvérrel, és a Szentírás szabályainak való alávetettséget.

A közösség egységes egészet alkotott, amelyben mindenki a rábízott feladatot teljesítette. A patriarchális szervezetben az egész testvériség élén a püspök (*Vorsteher*) állt, védelmezve a közösséget a külső és belső ellenségtől. Minden közösségnek megvoltak az igehirdetői (*Diener am Wort*) és a misszionáriusok, akik az evangélium parancsára járták az országot, és gyakran váltak mártírokká. A gazdálkodási feladatokat és a Bruderhofok irányítását a szolgálókra (*Diener der Notdurft*) bízta. E rendszerben az iskola fő célja az volt, hogy a gyermek a közösség hasznos tagjává váljon, és illeszkedni tudjon a rá kirótt feladathoz és életvitelhez, ezzel tegyen jót a szüleinek.

Az oktatásról az 1558-as, a Széchényi könyvtárban fellelhető *Ordnungszettel*, később a fent említett Peter Walpotohoz kötődő 1568-as, 1578-as, valamint az 1588-as iskolai rendtartások *Schulordnungjai* (rend, rendelet, rendtartás) írták le a hutterita elképzeléseket.

Martin Rothkegel az 1558-as rendtartás keletkezését részletesen leírja:¹⁴ a szöveg a „Krisztusban Isten egyházának testvérei” 1558. december 21-i határozatán alapul. Ekkor 21 igehirdető és 33 szolgáló (*Diener der Notdurft*) vett részt a tanácskozáson. Az L.L. monogram alapján Leonhart Lantzen hivatalban (1542–1565) lévő vezető elnökölt, és valószínűleg Kostelben (Podivín) tartották az összejevetelt, mely ekkoriban a hutteriták székhelyéül szolgált. A példány 1593 körülről származik, és Hauprecht Zapff jegyezhetette le. A rendtartás elsősorban a fegyelmezésről és a gyermekek táplálásáról szól, nem a tanítási órákról vagy az oktatási módszerekről.

3. AZ ISKOLA NEVELŐI ASPEKTUSA – A NEVELÉS MINT ÉLETFORMA

A szülők kétéves kortól átadták gyermekeiket a kisiskoláknak, ahol hat–hétéves korukig nevelkedtek, és a közösség által elismert ápolónők gondoskodtak róluk. Ekkor átkerültek a nagyiskolába, és később – mai fogalommal – a szakképzésbe.

¹³ Walpot 1557, Közreadta: Müller 1955.

¹⁴ Rothkegel 1998, 87–94.

Az iskolamester vezetésével a fiúk és a lányok egyaránt tanultak írni, olvasni, és szakmai képzésben részesültek. 12 éves koruktól a fiúk inasként dolgoztak a műhelyekben, a kereskedésekben vagy a földeken. A lányok ettől kezdve az asszonyokkal dolgoztak együtt. A nők tanítóként, nevelőként vagy a kisiskolában ápolóként is végezhettek munkájukat. Általában az iskolamesterek felesége is nevelőként, tanítóként dolgoztak.

Ha azt gondolnánk, a gyermek korai elválasztása anyjától kegyetlen anabaptista gyakorlat volt, különösen a nevelésüket ért külső támadások miatt, akkor érdemes a kor szokásaival és nevelési gyakorlatával megismerkedni. A kisdedet a módosabb családokban dajka szoptatta, gondozta és nevelte, és később is *kis felnőttként* kezelték őket. A jelenkor mércéje a XVI. századra nézvést nem alkalmazható. Az uralkodó szokások szerint a hutteriták humánusak voltak. Felismerték a gyermekek speciális, a felnőttekétől eltérő igényeit. A gyermeki lét külön figyelmet kapott, és értékelték az anya-gyermek kapcsolat jelentőségét, azonban a kor hiedelmei szerint a túl közeli kapcsolattal az emberi bűnt is átvihtették a gyermekekre, mintául szolgálhattak a szellemi és érzelmi restséghez. Fontosabbnak tekintették a megfelelő nevelést, mellyel az életre és a keresztség tudatos felvételére készítették fel az utódait.

Az anabaptista nevelés szemléletváltást is jelentett a nevelésben, és ennek máig ható eredményei vannak. Donald F. Tennant összefoglalta, miben volt más a kor gyakorlatától eltérő oktatáshoz-neveléshez való hozzáállás.¹⁵ Az anabaptista nevelés inkább volt szocializációs folyamat, melyben a gyermekek formálása, közösségbe integrálása volt fontos. A gyülekezettel, szülőkkel, iskolával szembeni engedelmesség része volt a nevelésnek. A hutteriták az erről alkotott gondolataikat – a többi anabaptista irányzattól eltérően – szabályzatokban és utasításokban megörökítették, ezzel is erősítve a közösség kohézióját a hagyományok által. Ezek később a házközösségek újraéledésében is nagy szerephez jutottak.

4. A HUTTERITA ISKOLA KÖVETELMÉNYEI, ERKÖLCSI NEVELÉS A GYERMEKI FEJLŐDÉS FIGYELEMBEVÉTELÉVEL

Peter Walpotnak a tapasztalatra és a formális iskoláztatásra való hagyatkozása abból az érzésből fakadt, hogy a kis vallási közösség megfelelő útmutatást tud nyújtani a gyermekek számára, és hogy a közösségi értékek a nevelés, a munka és a nehéz idők stressze révén átszűrődnek a gyermekekre. Az engedelmesség, a tanulás és az istenfélelem befelé irányult.

A gyermekkorhoz való hozzáállás megváltozott, és a gyermeki fejlődés három szakaszát különítették el: gyermekkor, fiatalkor, felnőttkor. Ez fontos elmozdulás

¹⁵ Tennat 1982, 356–373.

volt a korszak *kis felnőtt–felnőtt* átmenetéhez képest. Ezért a gyermeket úgy kell nevelni, fegyelmezni, hogy az istenfélelem és az Isten akaratának ismerete a mindennapi élet részévé legyen. Amikor az önakarat kifejlődik és a fiatalság elkezdődik, meg lehet tanítani arra, hogy önátadással alávesse magát Isten akaratának, és kereszténnyé és felnőtté váljon.

Ehhez *három kritériumot* állítottak fel, amellyel megállapították a gyermek átmenetét az ifjúságba.¹⁶ Az *első az ártatlanság időszaka* – ez az önakarat fejlődésének időszaka, és ennek az akaratnak a fegyelmezése, az Isten akaratának és a hívők közösségének való szabad és önkéntes átadásával. Az önakaraton alapuló cselekvés első példái a fiatalság kezdetét jelzik. Az önakarat szorosan kapcsolódik a jó lelkiismeret kialakulásához, a gyermekkorból az ifjúságba való átmenet második kritériumához. Nézetük szerint a lelkiismeret a tekintély internalizálásának fejlődése. Ez már kora gyermekkorban elkezdődik, amikor a gyermek megtanul viselkedni.

A *második kritérium a lelkiismeret fejlődésének szakasza*. A lelkiismeret pedig a szocializáció és a kulturálódás terméke. Az anabaptisták a lelkiismeretet az istenfélelem személyes magatartásban való megjelenésével azonosították.

A *harmadik fejlődési szakaszban* a jó és a rossz alternatívái közötti választás képessége nyilvánvalóvá válik. A gyermekkorból az ifjúságba való átlépés harmadik kritériuma az alternatívák közötti választás képessége volt.

„Az 1589-ben *Gentben* bebörtönzött Joost de Tollenaer” levelében erős és érzelmekkel teli utalás található arra, hogy mit tartanak a legjobbnak és legkívánatosabbnak a gyermekek számára:

„De a legjobb kincs, amit a gyermekekre lehet hagyni, ez: tanítani őket ifjúságuktól fogva az istenfélelemre; bemutatni nekik az Úr Igéjét, amennyire értelmük fel tudja fogni, és ahogy az ösatyák tanították gyermekeiket, hogy féljék Istent, kerüljék a bűnt és tegyék a jót [...]”¹⁷

A hutterita iskolában tehát a vallásos közösséghez tartozásra nevelésen volt a hangsúly. Az olvasás és írás elsajátítása is elsősorban a bibliatanulmányozás miatt volt szükséges. A hitvalló kereszttség volt a felnövekedés megkoronázása, a felnőtté válás, az érettség jele. Két másik elem is fontos volt. A megértés, a jó és rossz közti különbségtétel képessége: az Isten akaratának megértése, és az annak való alárendelődés, illetve ez egyben a testi–világi és az örökkévaló dolgok közti különbségtétel képességének megszerzését is jelentette. A következő elem volt a közösségben való munkavállalás képessége. Az iskolában is végeztek munkát az ifjak, de az iskola befejezése után elvárták tőlük, hogy szakmát vagy mesterséget gyakoroljanak, és ezáltal hozzájáruljanak a hívők közösségi életéhez.

¹⁶ Tennat 1982, 371.

¹⁷ Tennat 1982, 371.

A kezdettől fogva engedelmességre való nevelést a fejlődés elsődleges tényezőjének tekintették, fontos szerepe volt ennek abban, hogy a világtól elkülönült szoros közösségekben éltek, és a nevelés célja az érettség és a felelősségteljes pozíció elfoglalása volt a közösségen belül. Az, hogy ez általánosságban a környezetükhöz képest magasabb műveltségi szintet jelentett, nem volt szempont a zárt közösségekben.

A beszédes nevű hutterita, Hans Arbeiter vallomása szerint: „sok nemes ember jött el otthonunkba és az iskolákba is, hogy lássa, mi és hogyan működik az iskolánkban, mit esznek, isznak a gyerekek, hogyan alszanak, és meg voltak elégedve, ahogy a gyerekeket szép rendben tartották.”¹⁸ Ez alapján a nem anabaptista gyerekek is járhattak az iskoláikba, azonban a Bruderhof nem engedte más iskolába a gyermekeket.

A korabeli iskolák szellemiségét mutatta az is, hogy mennyire nem jártak sikerrel a katolikusok az áttérítésben, ehhez minden esetben az inkvizícióhoz és erőszakhoz kellett fordulniuk. A hitviták és az egyházak közötti rivalizálás az iskolai élet területét sem kerülte el. A hutterita iskolákat a katolikus és más protestáns felekezetek részéről a szülőktől való korai gyermekelválasztás és a gyakori testi fenytés miatt érték kritikák, sokszor kegyetlennek ábrázolva a hutterita nevelést.

5. AZ ISKOLÁK MŰKÖDÉSE ÉS FELADATA

Peter Walpot a *Handbüchlein* XII. részében leírja az iskola működését,¹⁹ felsorolja a feladatait:

- „1. 2 vagy 3 éves korában a gyermeket erejétől függően iskolába viszik, ahol először is megtanítják neki a Tízparancsolatot.
2. Ezután a gyerekeket megtanítják néhány hasznos kétkézi munkára, a fiúk tanulnak írni és olvasni, a lányok fonni és varrni.
3. A gyermekek felügyeletét »lelki« (spirituális) anyák és iskolamesterek látják el, akiknek a felelőssége a gondozás és a vezetés. Az ő feladatuk tanítani a gyerekeket a megfelelő viselkedésre az étkezésben és ivásban, a napi tevékenységekben, mint a lefekvés és a reggeli felkelés.
4. A gyerekeknek meg kell tanulniuk, hogy étkezés előtt összekulcsolt kézzel imádkozzanak. Az egyik fiú kiállva az iskolában a többiek előtt hangosan imádkozik.
5. A közösség szabályai szerint, mielőtt a gyerekek elalszanak, és amikor reggel felkelnek, az iskolamester összehívja a fiúkat és a lányokat áhítatra. Egyszer egy héten az iskolamester beszédet mond a jámbor és kegyes életéről. A gyerekek lélekkel és bizalommal imádkozzanak egymás iránt, és írjanak hosszú imát, amelyet az egyik fiú olvasson fel.
6. Istenfélő nővérnek rendelte, hogy néhány segítővel együtt éjszakai felügyeletet tartsanak, és gondoskodjanak a gyerekek minden testi szükségletéről.”²⁰

¹⁸ Idézi Harada 1968, 144; Müller 1927, 104.

¹⁹ Walpot 2017, 221–222.

²⁰ Harada 1968, 178–179.

A házközösségek tehát kollektíven megszervezték a gyermekek nevelését a legfiatalabb kortól a szakmák elsajátításáig. Az oktatás tehát a betűvetés, az olvasás és a szövegértés mellett az istenfélelemre és az Istennek tetsző életre nevelésre koncentrált. A Biblia olvasása és értelmezése mindenki feladata volt a közösségben. Hátramaradt könyveik, dokumentumaik tükrözik a magas szintű tudásukat. Bibliikus tudásuk is a kor átlaga fölé emelte őket, egzegéziseik és hermeneutikai megjegyzéseik a Bibliákba írt glosszák révén is bőven igazolják jártasságukat. Az oktatás szervezetét a *Handbüchel wider den Process* XII. szakasza,²¹ a valószínűleg Peter Walpot által írt *A gyermek (kommunálisan) testvériségben való neveléséről szóló rendelet* (*Ordnung und Brauch wie man es in der Gemein mit den Kindern halt*) írta le.

1568. november 5-i dátummal Walpot az iskolamestereknek címezte üzenetét, és 1578-ból származó iskolai rendtartást is kiadott. Feltehetően ezen forrásokból tartalmaz átíratot a Batthyáneumban fellelhető kéziratgyűjtemény is. Az oktatást a *kisiskola* és a *nagyiskola* szakaszaira bontották, így 2–6 éves korig az „óvodába” jártak a gyermekek, ami a közösségi nevelés fontos színtere volt. Ez a korszakban rendkívülinek számított. A nagyiskolában a gyermekek gyermekothonszerűen éltek, a testvérközösségi élet hutterita elvei szerinti vagyonszövetségre és egyenlőségre nevelésnek fontos szakasza volt. „Minden iskolamester bánjon nappal és éjjel a gyermekekkel úgy, mintha az övéi lennének, hogy mindenkiről számot tudjon adni Isten előtt.”²² A Biblia ismerete mellett az oktatás fontos része volt a közösség krónikájának, elődeik történeteinek és a mártíriumok megismertetése.

A nevelésből ki kellett venni a részüket az idősebb gyerekeknek is. A tanulókra „védőnők” vigyáztak, és betegség esetén elkülönítették és ápolták őket. A tisztaságra, a ruházatra, ágyneműre és a szájhigiénére is külön gondot fordítottak, és az iskoláknak orvosok is szolgáltak szükség esetén. Hetente átvizsgálták a haját, ruházatot cipőket, nehogy tetű vagy más kerüljön az iskolába.

A tanításon kívüli időben a nevelők más feladatokat is elláttak a közösségben, ugyanakkor a tanulók is részt vettek az állatok körüli munkákban, a mosásban, a kenyér kihordásában vagy a vízhozásban. Az oktatás és a közösségi életben betöltött szerepek szervesen összekapcsolódtak. Walpot arra is felhívta a figyelmet, hogy mivel a kicsik főként a példamutatásból tanulnak, ezért a velük foglalkozók kerüljék a harsányságot, a gőgösséget, és ne legyenek vitáik a gyerekek jelenlétében.

A tananyag alapvetően vallási jellegű volt. Az írást és olvasást tanulták a keresztény tanításokkal, de az, hogy a lányok valóban megtanultak-e olvasni és írni, nem egészen világos. Noha a *Handbüchlein* arra utal, hogy nem, de a vendégek beszámolóí szerint elsajátították a képességet, hogy főként „a női szakmákban” megfelelően kommunikálhassanak, dolgozhassanak.

²¹ Walpot 1557, közreadta: Müller 1955.

²² Friedmann 1956.

6. A HABÁN NEVELÉS HELYET KÍVÁN A NEVELÉSTÖRTÉNETBEN

A protestáns iskolák már nemcsak a hit terjesztésére, megszilárdítására törekedtek, hanem a műveltség tágabb és a mindennapi életben használható aspektusai-
val is meg kívánták ismertetni a tanulóikat – gyermekeket és felnőtteket egyaránt. Az iskoláztatás közpolitikai üggyé vált, és az egymással is versengő felekezetek igyekeztek Európa nyugati feléhez képest hazánk oktatásának, írás- és olvasástudásának hatalmas lemaradását behozni. 1548 és 1550 között az országgyűlés többször szólította fel Ferdinánd császárt és királyt, hogy gondoskodjon iskolák felállításáról, aki ezt az 1548. évi VII. és XII. t. c., majd az 1550. évi XIX. törvénycikkben meg is tette, hogy a forrásokat a... :

„[...] tudós plébánosok és az Isten ígését őszintén hirdető predikátorok ellátására kell fordítani és felhasználni, a kik iparkodjanak a népet a régi hamisítatlan, igaz és katolikus hitben és vallásban megtartani, és azokat, a kik ez országban attól eltértek, arra visszatéríteni; továbbá külön iskolák berendezésére és felállítására s ezekben tudós és istenfélő tanítók fentartására és végre jó reménységű s hajlandóságu ifjak és növendékek elősegítésére és támogatására, hogy az üdvös tudományokkal foglalkozhassanak, hogy ilyen módon a jó és tudós férfiak eltartásban és gyámolításban részesüljenek.”²³

A protestáns oktatás kezdő mérföldköveit e korszakban rakták le olyan tudós szerzők, mint Sylvester János (1504–1551 után), Heltai Gáspár (1510–1574) vagy Johannes Honterus (1498–1549). A morva testvérek közösségeiben nevelkedett egy ideig Jan Amos Comensky/Comenius (1592–1670), akinek pedagógiai gondolkodására érezhető hatással voltak ezek az évek.²⁴ Apai részről a Felvidékről származott. A nagyapa Jan (János) Szeges uradalmi tiszttartó Magyarbródra (Uherský Brod) költözött, és Komenskyre változtatta a nevét. A korán árvaságra jutott Comeniuszt a morva testvérek vették gondozásba, és később püspökük lett.

Comenius *Orbis sensualium pictus*ának előszavában így írt:

„Adatassék a Gyermekek kezeikbe, hadd gyönyörködtessek magokat a Képeknek megnézésével kedvek szerint, hogy azokat voltaképpen megismerhessék, még otthon is, minekelőtte az Oskolában elküldtetnének.”²⁵

Hasonlatos az illusztrált tankönyv a hutteriták könyveihez, melyek gyakran tartalmaznak illusztratív rajzokat. Comenius haláláig kapcsolatot tartott a hutterita közösségekkel.²⁶ A nevelésméleti közös pontok tetten érhetők Walpot, Kral

²³ Idézi Katona 2016.

²⁴ Szebeni 2017, 37–43, 38.

²⁵ Comenius 2003, 344.

²⁶ Langerfeld, Comenius. idézi: Szebeni 2002, 29.

és Comenius munkásságában. Geoffrey Wild részletekbe menően egybeveti nézeteiket és a kimutatható egyezéseket.²⁷

A következő században a pietizmus szellemi mozgalma teljesen megváltoztatta az oktatási intézményekhez való viszonyulást. A polgárság igényei az anyanyelvű oktatást, a hasznos ismeretek tudását és a mindennapi életben való eligazodást helyezte mércéül az oktatók elé.

Philipp Jakob Spener (1635–1705) *Pia Desideria* című művében a hitviták helyére a mindennapi biblikus életet, a kegyesség ösztönzését helyezte. A gyakorlati keresztény élet és a minden hívő szellemi papsága, a napi bibliatanulmányozás és annak az életben való alkalmazása, a szeretet mint nevelőeszköz fontossága és a lelkipásztorok képzésének kiemelt szerepe, az *egyház helyes állapotát szolgáló javaslatok* a pietista nevelésnek is alapjaivá váltak. A rendszerszerű gondolkodás – órarend, tanmenet, tanári értekezletek, osztálynapló – elemeinek összehangolása fontos volt az iskolarendszerben. Spener a pietizmus kiindulópontját Johann Arndt (1555–1621) *Vier Bücher vom wahren Christentum 1–4* című művéhez kapcsolja. Arndt, ahogy Spener is, illetve később Francke, iskolareformon munkálkodott.

A pietizmus kiemelkedő iskolaalapítója August Hermann Francke (1663–1727) volt, aki az elsők között nyitott *Bürgerschulét* a szegény gyermekek számára, majd a nemes ifjaknak 1696-ban *Pedagógium* néven, elkülönítetten.²⁸ Kiemelt szerephez jutottak a szakmai ismeretek, hogy a növendékek mielőbb önálló munkavégzésre és erényes életmódra legyenek alkalmasak. Gyakorlati tárgyakat, mesterségeket is tanítottak: üvegcsiszolást, rézmetszést, esztergályozást, gazdasági ismereteket. Tulajdonképpen az intézményesülő szakképzés elindítója volt.

A pietizmus fényében a XVI. századi anabaptista iskolai rendtartások új jelentőségre tehetnek szert. Peter Walpot²⁹ élete és munkássága a *hutterita aranykornak* is nevezett időszakra esett, amikor először szabályozták átfogóan az oktatási rendszert. A *Das Grosse Artikelbuch 1577*-ből összefoglalja „öt cikkben” a hutterita programot.³⁰ Érdemes tehát megvizsgálni a korszakot, és a történeti neveléstudományi következtetéseket levonni a protestantizmus formálódó szakaszának kölcsönös egymásrahatásaiból.

A szeretetben való nevelés a pietistákhoz hasonlóan központi gondolata Walpotnak. Jó példamutatással, békességben, odaadó figyelemmel kell nevelni az iskolamestereknek, iskolaanyáknak (*Shulmutter*) és segítőknak (*Kindsdirn*). A gyermeket jó szavakkal jobban lehet nevelni, mint botütéssel, és mindenekelőtt az Úr szeretetére és a buzgó imádságra kell tanítani. A szabályozás az élet minden területére kiterjedt a ruházattól a tisztálkodáson át a betegek gyógyításáig. Nagy hangsúlyt fektettek az írás- és olvasástudásra, a Biblia ismeretére, de a hétköznapi életvitelre

²⁷ Wild 1979, 25–38.

²⁸ Pukánszky-Németh 1996.

²⁹ Ströhmann 2000, 80–98.

³⁰ Walpot 2017, 12.

is nevelték őket. Először náluk fordul elő, hogy a gyermekeket iskolai oktatásra kötelezték. A nevelőmunkát tanítók és igehirdetők végezték.

A Walpot által megalapozott nevelési rendszer a mai hutterita közösségek nevelését is meghatározza. Szükségesnek látszik, fontos célkitűzése lehet a következő évek kutatásainak a XVI–XVIII. századi oktatási rendszerekre való hatásának vizsgálata, annak érdekében, hogy bizonyosságot szerezhessünk: mivel járulhattak hozzá az anabaptisták az európai neveléstörténethez. A hutteriták (és a mennoniták) mai hitéleti és nevelési elveiben és gyakorlatában folytonosság van a XVI. századi vallási és oktatási gyakorlata között.

7. ANABAPTISTA/HABÁN NEVELÉSTÖRTÉNET KUTATÁSÁNAK AKTUALITÁSA

Az anabaptistákra vonatkozó magyar kutatások nem tartoztak a protestáns történetírás fősodrába. A reformáció harmadik ága mintha csak az országon gyorsan keresztülvonuló csoportok belső ügye lett volna, mely nem volt hatással a magyar művelődéstörténetre. A források máig a könyvtárak polcain bújnak meg, csekély érdeklődésre tartva számot. E harmadik ág a magyar történelemkönyvekbe is a német parasztháború és Münzer Tamás nevének megismertetésével és az újrakeresztelés fogalmával került be. Annak hatását nem tartják jelentősnek, hisz közösségeik német nyelvűek voltak, és csak alig két évszázadig éltek közöttünk. Pedig a reformáció szellemi áramlata is a Német-Római Császárság felől, német egyetemről, az ott tanult diákok közvetítésével érkezett hazánkba.

Jakob Hutter követőinek közösségei ma is léteznek, egykori magyarországi jelenlétüket ma tárgyi emlékek – kerámiák, kések – alapján ítéljük meg, szellemi kincseiket azonban nem értékeljük, és nem is ismerjük behatóan.

Jobbágy István írja: „A magyarországi anabaptista korszak, a XVI–XVIII. század gyülekezeti közösségeinek istentiszteleti rendjét, szokásait jelenleg nem ismerjük. (Az elfogulatlan egyháztörténeti kutatás sürgős feladata lenne ezek feltárása, tudományos igényű feldolgozása és publikálása).”³¹

Pukánszky Béla magyar neveléstörténetről szóló összefoglaló művében épp-hogy említést tesz az anabaptistákról, és Földes Éva ugyan vizsgálja – mint a német parasztháború antifeudális mozgalmának nevelését –, azonban eddig senki sem vállalkozott a behatóbb tanulmányozásra.

Újabban Bunta Magda, Bálint Emese és Ridovics Anna mutatott rá a habánok történeti, művészettörténeti szerepére és fontosságára. Más protestáns felekezettel ellentétben a baptisták is adóskak még a habán nevelés történeti és pedagógiai vizsgálatával. A baptista tudományos munkákban Kirner Adalbert Bertalan,

³¹ Jobbágy 1994, 48–56.

Somogyi Imre, Szebeni Olivér, Mészáros Kálmán is csak a történeti, egyház-történeti oldalról vizsgálja az anabaptistákat. A rendszerváltás óta nő a Magyarországi Baptista Egyház és belső egyházi jogi személyei által fenntartott oktatási intézmények száma. A 2025/26-os tanévben 56 köznevelési és szakképző intézmény tartozik hozzá. A Baptista Szeretetszolgálat vált az ország egyik legnagyobb intézményfenntartójává – 43 intézményében – óvoda, általános iskola, gimnázium és szakképző iskola – mintegy tizenötezer gyermek, diák ellátása folyik. Ez felelősséggel jár, és a hagyományok feltárására, megőrzésére is felszólít. Meg kell ismerni elődeink nevelési elveit, és tovább kell örökíteni őket.

Ezért fontos megismerni anabaptista hitüket, mindennapi életüket és hatásvat a reformációkori Magyarországon. Hogyan tudták túlélni az üldöztetéseket, mi volt az a hitbéli és közösségi erő, amely újra és újra létrehozta gyülekezeteiket, még akkor is, ha a társadalmi környezet hatására átmenetileg működésük elenyészett.

8. UTÓSZÓ

Az oktatás, nevelés és az iskolarendszerükben fellelhető, a kor szelleméhez mért modern megközelítés hozzájárulhatott a különböző országokban, földrészekben, kultúrákban való sikeres túléléshez. A közösségeik, gyülekezeteik közötti hálózat és tudásmegosztás fontos szerephez jutott a zárt közösségeik fennmaradásához. A nevelésről vallott nézeteiket mindig bibliai alapokra helyezték, és a gyakorlatban alkalmazták. A tudásmegosztás mind az előljáró iskolamesterek között aktív volt, eredményeiket írásban örökítették meg. Az írásbeliségnek kiemelt szerepe volt, amikor újabb Bruderhofok létrehozásába fogtak, de még inkább, amikor az üldöztetésük során újra kellett alapítaniuk közösségeiket.

A szilárd bibliai alapok, az írásos keretrendszer, a tudásmegosztás, a hálózatos működés mind feltárásra és továbbgondolásra érdemes. Nevelési rendszerük hatással volt a befogadó környezetükre. Írás-olvasástudásuk hitbéli alapelveikből fakadt, és gyakorlatias műveltségük, mesterségbeli tudásuk kiemelkedett a kor társadalmi színvonalából, segítve őket életük megszervezésében, a túlélésben és az asszimilációban is.

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- Comenius, Johannes Amos. 2003. *Orbis sensualium pictus*. Budapest: OSZK.
- Friedmann, Robert. 1956. Education, Hutterite. *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Online elérhetőség: https://gameo.org/index.php?title=Education,_Hutterite&oldid=144094 (hozzáférés: 2025-08-23).
- Harada, Mary. 1968. Family values and child care during the Reformation era: A comparative study of Hutterites and some other German Protestants. Online elérhetőség: <https://ixtheo.de/Record/1373947438> (hozzáférés: 2025-08-23).
- Harrison, Wes. 1992. The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice: The Hutterite Experience of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *The Sixteenth Century Journal* 23: 49–69.
- Jobbágy, István. 1994. A magyarországi baptista gyülekezeti és kóruséneklés múltja és jelene – I. *Magyar Egyházzene* 1: 48–56.
- Katona, András. 2016. Az iskolai felügyelet története Magyarországon I. *Történelemtanítás. Online Történelemdidaktikai Folyóirat*. Online elérhetőség: https://www.folyoirat.tortenelemtanitas.hu/2016/02/katona-andras-az-iskolai-felugyelet-tortenete-magyarorszagon-i-1935-ig-06-03-03/#_edn (hozzáférés: 2025-08-23).
- Klassen, William. 1980. The Role of the Child in Anabaptism. In *Mennonite Images*. Szerkesztette Harry Loewen, pp. 17–32.
- Langerfeld, K. E. 2002. Comenius. *Magányújt.* 41/B 201.
- Leo XIV. 2025. Üzenet az anabaptista mozgalom 500. évfordulójának résztvevőihöz. Online elérhetőség: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/pont-messages/2025/documents/20250523-messaggio-movimento-anabattista.html> (hozzáférés: 2025-08-23).
- Ms III-97. 1590. Kézirat a gyulafehérvári Batthyáneumból. Online elérhetőség: <https://baptistatudastar.opac3.monguz.hu/record/-/record/BPEDINT2941;jsessionid=27D269ADCCFAE0D222DD9936A158B49B> (hozzáférés: 2025-08-23).
- Müller, Lydia. 1927. *Der Kommunismus der Mährischen Wiedertäufer*. Leipzig: Eger & Sievers.
- Pukánszky, Béla, and András Németh. 1996. *Neveléstörténet*. Online elérhetőség: <https://magyar-irodalom.elte.hu/nevelestortenet/06.06.html#fjzt25> (hozzáférés: 2025-08-23).
- Roth, F. W. E. 1892. *Die Mainzer Buchdruckfamilie Schöffner*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Rothkegel, Martin. 1998. Die älteste hutterische Schulordnung: Ein Ordnungszettel von 1558. *Mennonitische Geschichtsblätter*: 85–105.
- Scheimer, Leonard. 1566. Von der Kindderzucht und was die Heilis Schriften sagt. Unpublished manuscript, Mennonite Historical Library, Goshen, Indiana, microfilm. Cited in Mary Harada, Family values and child care during the Reformation era.
- Ströhmman, Gerd L. 2000. Peter Walpot und das hutterische Schulsystem. In *Schule und Geschichte*. Szerkesztette Sabine Kirk and Johannes Köhler, pp. 80–98. Bad Heilbronn.
- Szabó, Csaba. 2025. Hutterita közösségek fejlődése és gazdasági hatása a XVI–XX. században.
- Szebeni, Olivér. 2002. A hutteri testvérek hazai kódexeiről. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*: 23–38.

- Szebeni, Olivér. 2017. Az anabaptisták helye a történelemben a XVI. századtól napjainkig. *Szolgotárs*: 37–43.
- Szebeni, Olivér. 2021. Froschauer-Biblia (Zürichi Biblia). *Szolgotárs*: 62–67. Online elérhetőség: https://epa.oszk.hu/03500/03556/00056/pdf/EPA03556_szolgotars_2021_01_062-067.pdf (hozzáférés: 2025-08-23).
- Tennat, David F. 1982. Anabaptist Theologies of Childhood and Education. *Baptist Quarterly* 29: 356–373.
- Walpot, Peter. 2017. Katona és keresztény? *Érted vagyok: A jézusi tájékozódás folyóirata* 28: 221–222.
- Wild, Geoffrey. 1979. Comenius, Education and the Hutterite Anabaptists: II. A prima facie case? *Journal of Christian Education* 66: 25–38.

KORTÁRS PROTESTÁNS HOMILETIKAI ÚTKERESÉS KÉT SZAKTEKINTÉLY ELŐADÁSAI ALAPJÁN¹

KOPPÁNDI BOTOND PÉTER

Protestáns Teológiai Intézet / Protestant Theological Institute
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
koppandi@proteo.hu

TITLE: Contemporary Protestant Homiletical Inquiry Based on the Lectures of Two Prominent Scholars

ABSTRACT: The study examines the crisis and renewal efforts of contemporary Protestant homiletics through the Lyman Beecher Lectures of two prominent authorities: German Lutheran theologian Alexander Deeg and American Methodist bishop William Willimon. The research reveals that both speakers diagnose a serious crisis in present-day Protestant preaching, primarily caused by an anthropocentric shift: theology has been replaced by anthropology, God has been marginalized, and “speech about God” has turned into “speech about human experiences.” Deeg supports his claims with empirical data showing the dramatic decline in membership within German churches and the weakening of biblical commitment, while Willimon criticizes the American context for reducing preaching to “moral advice” and “cultural commentary.” Both argue that churches’ pragmatic survival strategies – such as focusing on members and following secular success metrics – only exacerbate the theological crisis. Both homileticians see the solution in a radical theocentric turn. Deeg proposes a movement “toward God,” a dynamic process centered on seeking and applying a “sacred hermeneutics”, while Willimon builds on the principle of “Deus Dixit” (“God has spoken”), emphasizing that God is the primary preacher. They both advocate for restoring the central role of the Bible, reviving prophetic boldness, and promoting preaching that manifests in the congregation’s transformative response – transcending popularity-driven, anthropomorphic approaches.

KEYWORDS: homiletics; preaching; Alexander Deeg; William Willimon; Lyman Beecher lectures; Protestant theology; church crisis.

1. BEVEZETŐ GONDOLATOK

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a homiletika – azaz a keresztyén prédikáció, másnéven szentbeszéd, igehirdetés vagy egyházi beszéd – elméletét és gyakorlatát vizsgáló tudományág állandó útkeresésben van. Ez nem feltétlenül baj! Ez az

¹ A tanulmány megírásához szükséges kutatómunka támogatásáért köszönetemet fejezem ki a Sárospataki Református Hittudományi Egyetem Ravasz László Kutatástámogatási Programjának!

útkeresés nem azt jelenti, hogy a papok, lelkipásztorok vagy lelkészek nem tudják, hogy miként kell prédikálni, nem azt jelenti, hogy a homiletika legkiválóbb szakemberei nem lennének tisztában a homiletika alakulásával, hanem ez sokkal inkább egy olyan belső igény, ami szerint a hivatását komolyan vevő lelkész, pap vagy prédikátor, illetve a prédikálást tudományosan vizsgáló homiletikus folyamatosan arra törekszik, hogy a Szentírás tanulmányozása révén Isten mindig időszzerű üzenetét megértse, és azt úgy tudja elmondani az őt hallgatóknak, vagy leírni az őt olvasóknak, hogy az releváns legyen az ő életükben, és belőle ihletet nyerjenek.

Az útkeresés, a folyamatos fejlődés jegyében a protestáns egyházak is állandó homiletikai megújulásra törekednek. A lelkészképző egyetemek előadássorozatokat szerveznek, ahol a homiletika kiválóságai bemutathatják kutatási eredményeiket, előadhatják elméleteiket, s azokra reflektál a szintén szakemberekből álló hallgatóság. Ezek a reflexiók, sokszor kritikák jótékony hatással vannak az előadókra, akik aztán tanításaikat legtöbbször könyv formájában tárják a lelkészek és az érdeklődők elé, akik a maguk módján inspirálódnak belőlük, és saját prédikálásukban alkalmazzák. A tudomány és a gyakorlat jótékony kölcsönhatása ez, aminek következtében minden tudományág állandó változásban van. És ez így jó!

2. A LYMAN BEECHER LECTURES MINT A HOMILETIKUSOK LEGFŐBB AGORÁJA

A protestáns világban a leghíresebb homiletikai szakmai előadássorozat kétségtelenül a komoly múlttal rendelkező Lyman Beecher Lectures.² Ez a fórum 1871 óta a protestáns homiletika legkiválóbb szakembereinek ad lehetőséget arra, hogy kifejtsék homiletikai tanításaikat. A Connecticut államban lévő New Haven városának híres egyeteme, a Yale Divinity School dísztermében évente megrendezett előadások névadója Lyman Beecher egykori presbiteriánus (református) lelkész, teológus, a 19. század egyik legjelentősebb igehirdetője volt.³ Az ő tiszteletére létrehozott alapítvány évről évre azokat a homiletikusokat kéri fel előadásokat tartani, akik a kuratórium szerint a legjobbak. Az alapító okirat szerint előadások *„bármely evangéliumi felekezethez tartozó, a keresztyén szolgálatban kiemelkedően sikeres lelkész által (tarthatók), (aki) a pasztorális teológia, illetve a keresztyén szolgálat bármely*

² A Lyman Beecher Lectures a New Haven, Connecticut államban található Yale Divinity School dísztermében kerül megrendezésre 1871 óta. Az előadásokról a főiskola könyvtárának honlapján lehet tájékozódni. Lásd: <https://web.library.yale.edu/divinity/beecher-lectures> [Megnyitva 2025. október 24-én]

³ Lyman Beecher (1775–1863) presbiteriánus, majd kongregacionalista lelkész, 13 gyermek édesapja, ebből 7 lelkész lett. Leghíresebb: lánya, Harriet Beecher Stove, a *Tamás bátya kunyhója* szerzője.

ágának témájában tarthat előadást”.⁴ 1893-ban ezt némileg kiegészítették azzal, hogy „ha bármikor kíváncsiaknak tartják, lelkész helyett világi személyt nevezzenek ki a Lyman Beecher Alapítvány előadássorozatának a megtartására”.⁵

Az előadássorozat másfél évszázados története alatt elhangzott előadások, illetve az azokból szerkesztett könyvek alapjaiban meghatározták az amerikai, de közvetetten az európai protestáns prédikálás alakulását is, hiszen számtalan kiválóságot kértek fel teológiai felfogásuk bemutatására. Ezek közül érdemes név szerint is megemlíteni párat: John A. Broadus (1889-ban), Harry Emerson Fosdick (1923), Lesslie Newbigin (1966), Fred Craddock (1978); Walter Brueggemann (1989), Barbara Brown Taylor (1997), Thomas G. Long (2006); Eugene Lowry (2009); Charles Campbell (2018); Leonora Tubbs Tisdale (2019); William Willimon (2021) stb.⁶ Kultúrtörténeti érdekesség, hogy az első előadó Henry Ward Beecher volt, aki Lyman Beecher fia volt – őt háromszor, 1871-ben, 1872-ben, és 1873-ben is felkérték előadni, remélhetőleg nemcsak mecénás apjára való tekintettel.

Kiemelendő, hogy néhány éve már nemcsak az egyesült államokbeli homiletikai szakembereket hívnak meg előadni, hanem nemzetközi kitekintéssel európai, illetve más kontinensről származó szaktekintélyeknek is lehetőséget adtak a felszólalásra. Azok számára, akik a protestáns homiletika sarkalatos kérdéseire kíváncsiak, elengedhetetlenül fontos a neves szakemberek előadásainak és tanításainak a megismerése.

Ebben a dolgozatban természetesen nem vállalkozhatunk az elmúlt 154 év előadásainak a bemutatására, de megismerhetjük a kortárs homiletika néhány égetően fontos kérdésfelvetését, úgy, azt amint a jelenkori protestáns homiletika két „nagy nevének” az előadásai tükrözik. Az alábbiakban tehát két szaktekintély – egy amerikai és egy európai szakember – Lyman Beecher-előadásait vizsgáljuk meg, és azok tanításai alapján igyekszünk hiteles képet kapni a protestáns prédikálás jelenkori állapotáról, illetve útkereséséről.

A két tanulmányozott homiletikus Alexander Deeg és William Willimon. Előbbi 1972-ben született, 2001-ben szentelték evangélikus lelkésszé, 2000–2009 között gyakorlati teológiai asszisztensként dolgozott az erlangeni teológiai főiskolán, 2011 óta a Lipcsei Teológiai Főiskola gyakorlati tanszékének tanára. A Németországi Egyesült Evangélikus–Lutheránus Egyház Liturgiai Bizottságának elnöke, számos könyv szerzője, és az egyik legjelentősebb homiletikai világszervezet,

⁴ Vö. The Beecher Lectures. Yale Divinity School – Class of 1962 Reunion Website. Elérhetősége: <https://yds62.wordpress.com/> [Megnyitva 2025. október 24-én]

⁵ Uo.

⁶ A neves előadók névsorát, illetve előadásaiknak videofelvételét vagy könyvtári jelzetét lásd bővebben itt: https://divinity-adhoc.library.yale.edu/Website/ResourcesTools/Beecher_Lectures.pdf [Megnyitva 2025. október 10-én]

a Societas Homiletica elnöke. 2022 óta Wurzenben lelkész.⁷ A Lyman Beecher előadásainak az összefoglaló címe: *Preaching Towards God: A Homiletic for Meta-modern Times*. Magyarra így fordítható: 'Isten felé (fordulva) prédikálni. A meta-modern idők homiletikája.'⁸

A másik szaktekintély William Willimon (1942–). Ő az Egyesült Metodista Egyház nyugalmazott püspöke, a Duke Divinity School egykori dékánja, gyakorlati teológiai tanár, több mint nyolcvan könyv szerzője. 1996-ban a szakma legjobbjainak szavazatai alapján beválasztották az angolszász világ 12 leghatékonyabb prédikátorainak a sorába, ami tulajdonképpen a homiletikai hírességek csarnoka, és rendkívüli megtiszteltetésnek számít.⁹ Lyman Beecher előadásainak összefoglaló címe: „Preachers Dare: Speaking for God.” Magyarra így fordítható: 'A prédikátorok mernek szólni, mert Istenért teszik.'¹⁰

Vizsgáljuk meg, hogy miként látják a kortárs protestáns homiletika jelenlegi helyzetét.

3. KORTÁRS HOMILETIKAI KÖRKÉP: HOMILETIKAI VÁLSÁG VAN!

Mindkét előadó előadásai kezdetén számbaveszi a protestáns prédikálás jelenlegi állapotát. Deeg 2023-as, Willimon 2021-es állapotokról beszél. Mindkettő abból indul ki, hogy a világ, így az egyház is válságban van. Deeg a válság egyik okát abban látja, hogy az egyre szekularizáltabb és polarizáltabb világban az egyháztagok száma Európában és az Egyesült Államokban is csökken, társadalmi relevanciájuk egyre kisebb, s a közösségben gondolkodó egyháznak a digitális világgal egyre nehezebb versenyre kelni. Deeg komoly empirikus kutatási eredményekre hivatkozva, a németországi válságot azzal érzékelteti, hogy 2000 óta hétmillió ember hagyta el az egyházat, a prognózisok szerint 30 éven belül feleződni fog a katolikusok és a protestánsok száma. Ezen kívül lesújtó eredményekről számol be a németek Bibliához való viszonyáról: a német katolikusok 35%-ának, a protestánsok 39%-ának nincs saját Bibliája, a katolikusok 63%-a, a protestánsok 58%-a nem

⁷ Alexander Deegről lásd bővebben itt: <https://dom-zu-wurzen.de/en/the-chapter/prof-dr-alexander-deeg/ésitt:https://www.uni-leipzig.de/personenprofil/mitarbeiter/prof-dr-alexander-deeg> [Mindkettő megnyitva 2025. október 12-én]

⁸ Az előadások elérhetőek a Yale Egyetem könyvtárának Beecher Lectures kollekciójában. Lásd: <https://yaledivinitylibrary.aviaryplatform.com/collections>. Az Alexander Deeg előadásai itt nézhetőek meg: <https://tinyurl.com/46fd9ye4> [Mindkettő megnyitva 2025. október 12-én]

⁹ A „12 Most Effective Preachers in The English-Speaking World” listát a Baylor University által megszervezett, és a homiletikával foglalkozó szakemberek szavazatai alapján állítják össze. Lásd bővebben itt: <https://news.web.baylor.edu/news/story/1996/baylor-names-12-most-effective-preachers> [Megnyitva 2025. október 12-én]

¹⁰ Willimon előadásai megnézhetőek itt: <https://tinyurl.com/zywfeykr> [Megnyitva 2025. október 12-én]

olvassa ma a Bibliát, s csak 1,6%-a olvassa naponta. Elgondolkodtató az is, hogy a felmérések alapján a katolikusok 61%-a, a protestánsok 56%-a gondolja azt, hogy a prédikációknak a jelenleginél függetlenebbeknek kellene lenniük a bibliai textusoktól.

A válság másik oka az, hogy bár Németországban az elmúlt években rengeteg felmérés, kvalitatív és kvantitatív kutatás készült, s a hanyatlást is próbálják megérteni, mégisincs „megoldás”, nincs átütő eredmény. Ahogy mondja: *„minél jobban tudatában vagyunk egyházaink válságának és a hanyatlás számainak, annál inkább empirikus módszereket használunk a jobb megértéshez, és annál kevésbé gondoljuk újra teológiánkat!”* Diagnózisa így hangzik: Bár újabb és újabb próbálkozások történnek, az egyházakat lekötik a klímaválság, az antiszemitizmus, a migráció stb. kérdései, egyre többen foglalkoznak szociális problémákkal, a digitális kommunikáció tanulmányozásával, újabb és újabb „szolgáltatások” kitalálásával, megszűnik a legfontosabb: a teológiai reflexió! Azt mondja, hogy *„a fő probléma az, hogy »nagy kérdéseink« közepette megfeledkezünk Istenről!”* „Pragmatikus sodródásnak” nevezi az egyház kétségbeesett törekvéseit arra nézve, hogy egyáltalán túlélje ezt az időszakot, de ez a *„tagokra fókuszálás”* az *„Istentől való eltávolodást”* eredményezi.

Deeg azt is problémának látja, hogy sokhelyütt nincs meg a valamikori *„bibliai elkötelezettség”* még a lelkészek részéről sem. Szerinte sok szószékről *„elpárolgott a Biblia”*, azaz sok lelkész úgy gondolja, hogy *„úgyis tudja”,* hogy *„mit mond a Biblia”,* ezért azt nem olvassák folyamatosan. Ennek eredménye sokszor egy félresikerült, unalmas exegézis a szószéken, és így a Biblia megszűnik *„élő Igének”* maradni, elveszíti valódi erejét. Ehhez hozzájárul az is, hogy sok esetben a prédikátorok egy bizonyos *„prekoncepcióval”* közelítenek a Bibliához, aminek az a következménye, hogy a Bibliában ehhez a *„sajátos dogmatikához”* keresnek igazoló textusokat, és *„nem engedik”,* hogy az isteni Kijelentés újból és újból *„meglepje”* őket. Nem csoda – folytatja Deeg –, ha így a szószékről *„felületes üzenetek”* hangzanak el, egy szubjektíven relevánsnak tartott üzenet veszi át az *„élő Ige”* helyét! Gondot jelent az is, hogy a prédikáció eltávolodott a bibliai textustól, vagy pusztán *„személyes vélemény”* vagy *„vallási élmény”* formájában jelenik meg, s a lelkészek sokszor rutinból, öncélúan prédikálnak, a prédikációk nem *„Isten felé”,* hanem a *„világ felé”* irányítják a figyelmet.

William Willimon az Egyesült Államokbeli állapotokról beszélve, azt mondja, hogy a legnagyobb probléma az, hogy nagyon komoly hangsúlyeltolódás történt, ugyanis a prédikációkban nagyon sokszor a teológia helyett az antropológia lett a domináns. Az *„Istenről szóló beszéd”* *„Istenről szerzett emberi tapasztalatról szóló beszéddé”* lett – mondja –, s emiatt az egyházban már alig lehet *„Jézus Krisztus tanítványairól”* beszélni, mert a tanítványok helyét átvette a *„mindennel törődő, társadalomilag érzékeny amerikaiak”* csoportja.

Baj az is – mondja –, hogy a prédikáló lelkészek sok esetben felhagytak az *„Istenről való beszéddel”,* és helyette a szószékeken *„a józan ész osztogatása”* történik.

Céllá vált a „hallgatók lecsendesítése” és a prédikációk „politikailag korrektté” tétele. Sajnos – állapítja meg – a lelkipásztorok az utóbbi években inkább „szervezeti vezetők”, „coachok” lettek, s már nem „Isten Igéjével birkózók”. Úgy látja, hogy a felvilágosodás és a modern individualizmus hatására háttérbe szorult a teológia, az „Istenről szóló beszéd”, helyette az emberi tudat, a tapasztalat és egy egyveleg pszichológia került előtérbe, s így a homiletika is mostanság már csak „morális tanácsadássá”, „kulturális kommentárrá” vált, és eltávolodott az eredeti hivatásától. Szerinte a homiletika nem hangsúlyozza eléggé, hogy a prédikálás nem pusztán emberi produkció vagy hatásgyakorlás, hanem sokkal inkább Isten cselekedete, aki az igehirdetés révén avatkozik be a hallgatók életébe.

Willimon nagy problémának tartja, hogy a Bibliát sokszor csak „illusztratív anekdoták” forrásává redukálják, és nem engedik, hogy Isten élő, az embert alapjaiban megváltoztató Igéjévé legyen. Willimon egyenesen „ateista homiletikának” nevezi az ilyet, ahol „Istenre nincs szükség” a prédikálás során.

Látható, hogy a két homiletikus diagnózisa megegyezik abban, hogy mindketjük szerint válság van a prédikálás, így a homiletika terén is. Mindketten azt állítják, hogy a protestáns prédikálás válsága a keresztény egyház válsága is egyben, ami a drasztikus létszámcsökkenésben és a prófétai él elvesztésében is megmutatkozik. Mindketten azt képviselik, hogy ez a válság még nem hozta el a megfelelő válaszlépéseket, sőt, az egyházak sokszor elhibázott stratégiákat alkalmaznak, ahol az emberi szükségletek, s a „világi sikermutatók”, azaz az antropológiai szempontok fontosabbak a teológiai kérdéseknél. Ezzel az a baj – állítják –, hogy felhígul az evangélium, és Isten pusztán „eszközzé” válik, és ez csak súlyosbítja a teológiai válságot. Nem lenne szabad feláldozni a teológiai mélységet, nem szabadna megfeledezni a prédikálás prófétai dimenziójáról, s az „önsegítő”, a „szervezeti növekedést” és az emberi szempontokat előnyben részesítő prédikálásnak teret engedve, tompítani a radikális igazságérzetet, és nem észrevenni az igazságtalanságot, mert ez csak meghosszabbítja az egyházak mélyrepülését.

4. VAN-E KIÚT A VÁLSÁGBÓL?

Természetes, hogy a megfelelő homiletikai diagnózis után, mindkét előadó megpróbál fölvezetni egy pozitív jövőképet, illetve megoldási javaslatokkal áll elő.

4.1. DEEG MEGOLDÁSI JAVASLATAI

Deeg egy „teológiai fordulatot” javasol, ahol az „olcsó teológizálás” helyett a releváns kérdések kerülnének előtérbe. Szerinte minden teológiai diskurzusban, így a homiletikaiban is, a legfőbb kérdés az kell hogy legyen, hogy: hol van Isten?

Szerinte vissza kell térni a gyökerekhez, oda, ahol az I. Világháború utáni válságban Karl Barth kérdése: „*Igaz ez?*” – „*Is it true?*”¹¹ lehetőséget teremtett arra, hogy az egyházak újragondolják, ismét megválaszolják azokat a kérdéseket, hogy vajon igaz-e mindaz, amiről a Biblia beszél, igaz-e, hogy van egy csodálatos történet Istentől és erről a világról, hogy Istennek terve van az egyházzal. Szerinte Barth ma is aktuális, és tanítását komolyan kell venni. Ennek alapfeltétele az, hogy a prédikációinkban nincs értelme sem annak, hogy csak a régi kliséket ismételtetjük Istentől, mint a konzervatív protestánsok, de annak sem, hogy egyszerűen „*kihagyjuk*” Istent a dolgainkból, mint ahogy némely liberális protestánsok teszik. Fontos lenne, hogy prédikációinkban ne beszéljünk úgy Istentől, mintha nem tudnánk, hogy sokak számára kérdéses az ő léte, de ugyanakkor Istent vissza kell helyezni a homiletika középpontjába, még egy erősen szekularizált környezetben is.

Deeg bevezet egy új fogalmat: „*toward God*”, azaz ’Isten felé (törekvés)’ – ez előadásának a címe is. Szerinte ez egy újfajta attitűd, ami a „*fundamentalista Istentörklés*” és a „*liberális Isten-hígtás*” között helyezkedik el. Ez egy olyan megközelítés, amiről így vall: „*Azt hiszem, nem arról van szó, hogy mi mindig Isten ígétét hirdetjük, hanem inkább csak hogy Isten felé (fordulva) prédikálunk, mivel soha nem birtokoljuk őt, soha nem egyszerűen csak kommunikáljuk őt.*” Ebben az „*Isten felé törekvésében*” az is benne foglaltatik, hogy a prédikálásnak egy dinamikus folyamatnak kell lennie, amely a keresésről szól, nem pedig a megtalált igazságok statikus kijelentéséről. Meggyőződése ugyanis, hogy Istent nem a statikus állapotában tapasztaljuk meg, hanem a jelenlét és hiány, a vágyakozás és a találkozás feszültségében. Ez egyébként nem Isten tagadása – mondja –, hanem annak megerősítése, hogy az isteni valóság meghaladja az emberi fogalmi rendszereket, és az „*Isten felé*” mozgás megszabadítja a prédikálást mind az exkluzivitás, mind a relativizálás béklyóitól, és így az ígéhirdetés inkább Istenre mutató és Isten felé törekvés lesz.

Deeg egyik előadásának már a címe is figyelemfelkeltő: *Rés az ernyőn*. Sajátos képi világgal próbálja érzékeltetni, hogy miben látja a kortárs prédikátorok feladatát. Rokonságot vél felfedezni saját és Gilles Deleuze francia filozófus gondolatai között. Ez utóbbi, a „*rés az ernyőn*” metaforával akarja érzékeltetni, hogy mi a kortárs művészek dolga. D.H. Lawrence-t idézi, aki szerint „*az emberek felhúznak egy esernyőt, amely megvédi őket az esőtől, s alsó oldalára egy égboltot rajzolnak, és erre ráírják a konvenciókat és véleményeiket*”.¹² De – teszi hozzá – nem mindenki ilyen! „*A költők, a művészek rést vágnak az esernyőn. Átszakítják magát az égboltot, hogy engedjenek egy kis szabadon áramló káoszt, és így hirtelen fény jelenik meg a résen.*” Az a gond – folytatja –, hogy „*aztán jönnek az utánzók tömegei, akik javítgatják az esernyőt, majd jönnek a kibicék seregei, akik kommentjeikkel foltozzák be a rést*”, s az égbolt

¹¹ Barth 1922. július 25-én tartotta ezt a híres beszédét. Nyomtatásban itt olvasható: Barth 1957, 97–135.

¹² Vö. Deleuze – Guattari 1994, 203–204.

eltűnik a szemek elől. *„Én is az utánczóik közé tartozom, azok közé, akik azonnal megjavítják az ernyőt, azok közé a kommentelők közé, akik véleményükkel befoltozzák a rést, és folytatják a hagyományos old school kommunikációjukat, [...] s ezt az utánczást ráadásul az evangélium kommunikálásának nevezzük.”* Az a felismerése, hogy ő maga, és sajnos a legtöbb kortárs prédikátor ilyen. Pedig lehetnénk olyanok, mint a művészek – mondja –, akik *„rést vágnak az ernyőn”,* ráadásul a vallásos ember tudja, hogy már eleve van egy rés az ernyőn, hiszen az isteni kinyilatkoztatás megtörtént már. A mi feladatunk – mondja – csupán az, hogy *„a résen keresztül szóljunk (prédikáljunk), Isten felé fordulva”.*

Ebből következően, a prédikáló lelkészek szerepét abban látja, hogy a hagyományos értelmezéseken túl, *„a résen túl”* is látva, a mélyebb igazságokat is próbálják meg feltárni. Azt mondja, hogy túl kell lépni a biztonságos és kényelmes értelmezéseken, és foglalkozni kell az isteni kinyilatkoztatás sokszor kaotikus és kiszámíthatatlan természetével, mert sokszor csak ott érhető meg Isten Igéje.

Második előadásában Deeg a Biblia szószeréről való *„elpárolgásának”* alternatívájaként egy ún. *„szentség-hermeneutikát”* javasol, és ezeket erőteljes példákkal illusztrálja, mint amelyek a Biblia szüntelen újraolvasása révén új perspektívákat nyitnak a lelkészek előtt. Azt mondja, hogy az a gond, hogy a bibliai szöveget exegetáló lelkészek sokszor nem is tudatosítják, hogy mennyire a saját koruknak gyermekei, s így az exegézisük nem mindig objektív. Az is probléma, hogy sokan úgy gondolják, hogy nem is kell olvasni a Bibliát, mert *„a szakemberek”* majd *„úgyis elmondják az üzenetet”.* Pedig a bibliai szövegek ennél sokkal többet mondanak, mindig van bennük valami, ami meglepő, s ami szembesíti az embert Istennel. Ennek ellenére – folytatja eszmefuttatását – a prédikálás persze lehet unalmas, még annak ellenére is, hogy a Biblia rendkívül izgalmas. Azzal biztat, hogy *„a Biblia újra meg újra felülírja előfeltételezéseinket és hitrendszerünket, mindig mond valami újat, és jobb, ha nekünk is lesz újabb és újabb mondanivalónk, amint újraolvassuk sorait”.* Ehhez – teszi hozzá – *„valószínűleg egy másfajta megközelítésre lenne szükség, amit én szentírási hermeneutikának nevezek”.* Deeg felfogásában a Biblia egy ún. *„harmadik tér”,* ami lehetőséget biztosítana a párbeszédre a vallás világa és a szekuláris világ között, de ugyanúgy az egyházon belül, egyre inkább polarizálódó konzervatív, illetve liberális szemlélet között. Ahogy ő írja: *„A Biblia a mi harmadik terünk. Gyógyír lehetne a szétszakítottságunkra, mert lehetőséget teremthet a másik fél meghallgatására.”* Deeg hangsúlyozza, hogy a prédikációkat kontextualizálni kell, vagyis a bibliai szöveget a gyülekezet kortárs tapasztalataival kell összekapcsolni. Azt állítja, hogy ez a megközelítés segít a Biblia hozzáférhetőbbé és relevánsabbá tételében, elősegítve a Szentírással való mélyebb elköteleződést. A kontextualizálás folyamatot jelent, amely magában foglalja a Biblia olvasását és újraolvasását a jelenlegi események és személyes tapasztalatok fényében. Deeg hangsúlyozza a nyitottvégűség (befejezetlenség) fontosságát a prédikációkban, azt, hogy lehetőséget kell teremteni a hallgatónak arra, hogy továbbgondolja a prédikációkat, ők maguk

fejezzék be azokat, mégpedig úgy, hogy a prédikációkban foglaltakat gyakorlatba ültetik. Ebben a folyamatban szerint a prédikáló lelkész a tanú szerepét tölti be, aki Istenre mutat, és teret terem a lelki növekedés és továbbgondolás számára.

Deeg másik javaslata az, hogy szorosabbra kellene fűzni a kapcsolatot az igehirdetés és a művészetek között. Két kortárs német művész, Christian Lehnert és Michael Triegel munkáján keresztül szemlélteti azt, hogy miként inspirálhatja a művészet a prédikálást.¹³ Lehnert költészete és Triegel festményei új módokat kínálnak a vallási témákkal való foglalkozásra, teret teremtve a reflexióra és a párbeszédre. Ők műveikben ötvözik a hagyományos és az innovatív elemeket. Leonard és Triegel új kontextusokban értelmezi a vallási hagyományokat, és új formákkal kísérleteznek. Deeg szerint ebből a homiletikának is tanulnia kellene, és azt javasolja, hogy az igehirdetés legyen hasonlóan élő és folyamatosan megújuló folyamat, amely nem fél az újításoktól, miközben tiszteletben tartja hagyományt. Ennek érdekében, a prédikáció nem lehet csupán a múlt üzenetének gépies ismétlése, hanem aktív, élő párbeszéd kell hogy legyen a bibliai szövegek és a jelen között. Ez a kontextualizáció, azaz a helyi és időbeli sajátosságok figyelembevétele, nélkülözhetetlen a hiteles és releváns igehirdetéshez. A nyitottság Isten felé, amely a prédikátor attitűdjének központi eleme, lehetővé teszi, hogy a szöveg értelmezése ne rögzüljön mereven, hanem folyamatosan alakuljon a Szentlélek vezetésével.

4.2. WILLIMON MEGOLDÁSI JAVASLATAI

Willimon előadásai erőteljesen bírálják az antropocentrikus prédikálást, amely a teológiát fokozatosan az emberi tapasztalatok és kulturális kontextusok irányába mozdította el, ami azért baj, mert ez a prédikálás a kereszténységet „önsegítő filozófiává” vagy „kulturális kommentárrá” redukálja. Willimon arra figyelmeztet, hogy a prédikálás nem csupán emberi szónoki teljesítmény, hanem általa Isten „használja” az emberi adottságokat és gyengeségeket egyaránt. Szerinte vissza kell térni a gyökerekhez, s ehhez Willimon a 451-es kalcedoni Krisztus-hitvallást idézi, amely tisztázta Jézus Krisztus valódi isteni és emberi természetét, „*két természetét, de egy személyben*”.¹⁴ Ő maga is Karl Barth-ra hivatkozva mondja, hogy a reformátorok számára ez az alapvető keret tette lehetővé az igaz beszédet Istenről, ugyanis a kalcedoni hitvallásban a prédikáció nem egyszerűen emberi beszéd, hanem benne Isten szólal meg. Ez a kettősség problémát jelent a prédikátorok számára – mondja –, akiknek el kell fogadniuk saját tökéletlenségüket, és így el kell fogadniuk a Szentlélek munkáját is. A prédikáció célja így Isten kijelentésének a továbbadása lesz, és nem az emberi üzenet kerül előtérbe.

¹³ Vö. Triegel – Lehnert 2019.

¹⁴ A kalcedoni hitvallásról lásd bővebben, Pásztori–Kupán 2010, 182–215.

Willimon a válságból kivezető út első lépéseként azt látja, hogy ismét komolyan kell venni a „*Deus Dixit*”, azaz az ’Isten szólt’ parancsot, ami szerint a lelkipásztornak az a feladata, hogy prédikáljon. Ez a legfőbb teológiai alap, s ennek az isteni parancsnak engedelmeskedve, a lelkészek leküzdhetik a „*prédikátori tehetlenség*” érzését, ami a „*nem érdemes*”, „*nincs értelme*” stb. állandóan felmerülő érzéseiből fakad. Azt mondja, hogy tudatosítani kell ismét, hogy Isten nem a prédikálás tárgya, hanem alanya, Ő az „*elsődleges prédikátor*”, aki megosztja verbális teremtmő erejét a prédikátorokkal, és az Ő felszólítása nyomán felül lehet kerekedni az emberi korlátokon. Azt mondja, hogy Isten cselekvő erejének elismerése a prédikációban sokkal több az egyéni képességeknél, és ez a tudat segít a prédikátornak visszaszerezni prófétai szerepét is. „*A prédikálás nem emberi lehetőség, hanem isteni parancs*” – véli, s így a prédikátorok feladata az, hogy „*merjenek szólni*”!¹⁵ Azt mondja, hogy a prédikálás elhívás kérdése, s a prédikátor valójában egy „*felszentelt eszköz*”. A prédikálás feladata ugyanakkor bátorság kérdése is, a félelem nélküli kockázatvállalásé, s az abban való hit, hogy amikor a prédikátor szól, akkor Isten is szól a prédikációban. Ezzel elkerülhető, hogy a prédikátor csupán emberi szólamot adjon el, és ha elhiszük, hogy a prédikáció ereje Isten akaratában és jelenlétében gyökerezik, akkor nem értékeljük túl retorikai vagy szónoki képességeinket. Willimon szerint ugyanakkor azt is tudatosítani kell, hogy az isteni szó hatékony, átalakító erővel rendelkezik, de befejezése, beteljesítése a gyülekezet aktív válaszában valósul meg. Ehhez a prédikáláshoz kellő alázat, de ugyanakkor bátorság is kell: időnként félre kell állni, s engedni kell, hogy Isten szóljon, máskor hirdetni Isten kellemetlen, néhol metsző, elevenbe vágó igazságait is.

Willimon abban látja a jövőt, ha Isten kerül újra a prédikálás középpontjába, ha a lelkipásztorok ismét odahallgatnak az isteni parancsra, és prédikálni fognak, mégpedig annak az elfogadásával, hogy Isten maga az elsődleges prédikátor, de a verbális teremtmő ereje a prédikátorokon keresztül is megnyilvánul. Szerinte ismét tudatosítani kell, hogy Isten elsősorban Krisztuson keresztül nyilatkoztatta ki magát, de ugyanúgy az apostolokon, a prófétákon keresztül is, és ugyanúgy, a kortárs prédikátorokon keresztül is. A prédikáló lelkészeknek éppen ezért úgy kell közelíteniük a Bibliához, mint ami ma is élő tanúságtétel, „*Isten élő szavának csatornája*”, és így ezzel az attitűddel kell keresniük az isteni üzenetet. Ilyen értelemben Willimon azokban a prédikációkban látja a jövőt, ahol Isten szava találkozik az emberek életével, és a prédikáció bennük válasza talál. Egyszerre kell alázattal és vakmerőn prédikálni – alázattal azért, mert a prédikátor eszköz, bátran azért, mert „*Isten Igéje élő és ható, élesebb minden kétélű kardnál, mélyre hatol, az elme és a lélek, az ízületek és a velők szétválásáig, és megítéli a szív gondolatait és szándékait.*” (Zsid 4,12). Willimon azt mondja, hogy a hiteles igehirdetés sohasem lesz népszerű, de ez nem is baj, mert az igehirdetőknek is Jézus a példaképe, aki radikális prédikációkat,

¹⁵ Innen az előadás címe is: *Preachers Dare!*

beszédekét mondott. Szerinte a prédikációnak teológiailag megalapozott szembenézésnek kell lenni Isten ígéjével, amely mindig meg tudja változtatni az ember életét. A prédikáló lelkésznek az lesz a feladata, hogy engedjen teret az isteni üzeneteknek, hiszen megígértetett: „ilyen lesz az én ígém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghez viszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.” (Ézs 55,11) A lelkésznek azt is tudni kell, hogy a prédikáció nem ér véget a szószéken, hanem tovább él, és a gyülekezet életében teljesedik ki. A gyülekezetnek lesz a feladata „befejezni” a prédikációt azzal, hogy az evangéliumot megéli a mindennapi életben.

5. KÖVETKEZTETÉSEK

Láthatjuk, hogy mindkét előadó azt szorgalmazza, hogy vissza kell helyezni Istent a homiletika középpontjába. Deeg „Isten felé” mozgása egy folyamatos keresésben látja az Isten felé törekvést, Willimon „Deus Dixit” elve ezzel szemben Isten cselekedetét hangsúlyozza, aki a prédikátoron keresztül szól. Ez azért érzékelhető eltérést mutat a két teológiai felfogásban. Deeg sokkal inkább a metamodern felé hajlik, ahol a folyamatos úton levés és a többértelműség van jelen, míg Willimon Isten mindenek felett álló, radikális erejét hangsúlyozza. Mindkét megközelítés szembemegy az a válság egyik okával, az antropomorf szemlélettel, hiszen erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a prédikálás alapvetően Isten cselekedete, nem pedig emberi teljesítmény vagy megértés kérdése.

Mindketten ugyanazt képviselik, amikor azt állítják, hogy a valódi prédikálás Isten cselekedete, és nem annyira emberi teljesítmény. Mindketten a biblikus prédikálást szorgalmazzák, mégpedig olyan értelemben, hogy a Bibliát nem önigazolásként, hanem állandó szembesítésként tanulmányozva, a prédikáló lelkészek nemcsak a kényelmes, hanem a kényelmetlen igazságokat is ki kell mondják. Mindketten úgy gondolják, hogy a prédikálás sikeressége nem azon múlik, hogy a hányan gratulálnak, hanem hogy a gyülekezet tagjai elkötelezett keresztényi élettel „fejezik-e be” a szószéki beszédet a hétköznapiokban.

Mindketten biztos teológiai alapokon állnak, bár nem ugyanazt vallják. Deeg metamodern megközelítése az „Isten felé mozgást” és a Bibliát, mint a kultúrák közötti párbeszéd „harmadik terét” állítja követendő modellnek, Willimon radikálisabb, az isteni parancsnak feltétel nélkül engedelmeskedő prédikátort és a Bibliát mint „Isten tanúságtételének” az időnként fájdalmas szembesítéseket is tartalmazó dokumentumát állítja elének.

Mindkettőjük felfogása az, hogy úgy lesz jövő, ha a keresztény egyház túlél a túlélési stratégiákon, és a hit kérdéseit, a teológiát komolyan veszi, és kardinalis kérdésekkel kezd el foglalkozni. Teológiai víziójuk a prédikáció isteni eredetű erejének a visszaszerzése, a Szentlélek erejének a tudatosítása, és a prófétai

küldetés komolyan vétele. Úgy gondolják, hogy a prédikálás teológiai és gyakorlati dimenzióinak megértése kulcsfontosságú a keresztény egyház megújulásához, és így radikális visszatérést sürgetnek Istenhez, mint a prédikáció középpontjához és cselekvőjéhez. Az antropocentrizmus veszélyei miatt a homiletikának vissza kell térnie a teocentrikus, Krisztus-központú megközelítéshez, és azt is tudatosítani kell, hogy a prédikálás a kockázatvállalás és a prófétai vakmerőség terepe, amely társadalmi konvenciókat, a megszokott kényelmet és emberi elvárásokat is képes megkérdőjelezni. Mindketten úgy gondolják, hogy egy prédikáció ereje nem annyira a szószéken, hanem a gyülekezet életre szóló, transzformatív válaszában teljeseedik ki, s végső eredménye a hívők missziós elköteleződése lesz. Mindkettő javára írandó a kellő teológiai mélység és reflexivitás, az erőteljes képek, újszerű metaforák használata. Mindkét előadó egy erőteljes Isten cselekvésében gyökerező alternatívát kínál, s az amerikai és német kontextus megjelenítésével az akkori hallgatóság, de a mi kontextusunkat is szélesebb perspektívába helyezik.

Természetesen, mondanivalójuk kellő kritikával is illethető. Például Deeg metaforái eléggé elvontak, azok csak többszöri meghallgatás után érthetők meg, főleg úgy, hogy a németajkúként beszél egy olykor nehézkesen érthető angolt. Szintén Deeg gyakorlati útmutatásai elég szűkszavúak, például a közös bibliaolvasás ajánlata eléggé tág, nem győz meg. Willimonnál szembeűnő, hogy túlsúlyban van a kritika – hallgatása közben fennáll az intellektuális elitizmus érzete. Az a hangsúlyos tanítás, hogy „Isten a cselekvő”, „Krisztus prédikál”, és a lelkész feladata, hogy „félreálljon az útból”, könnyen félreértelmezhető – ennek a gondolatnak sem ártott volna konkrétabb kifejtés, illetve a teljes willimoni gondolatvilágnak a gyakorlati útmutatása is sokat segített volna a megértésben.

Ennek ellenére, a két homiletikus tanítása értékes, érdemes őket hallgatni és tanulmányozni, mert általa saját homiletikai útkeresésünkben is eligazítást nyerhetünk. Nem követni kell őket, hanem tanításaikat saját kontextusunkban teológiai mérlegre helyezni. S erősödni az ilyen tanítások által: „*Egyházaink válsághelyzetét hiába próbáljuk empirikus/pragmatikus megoldásokkal kezelni! Sokkal inkább teológiai reflexióra lenne szükség, Isten kilétére és az evangélium valódi tartalmára vonatkozó mélyebb teológiai kérdések feszegetésére!*” Illetve: „*Amikor Isten szól, nincs olyan gyenge vagy tökéletlen szó, amely ne hordozná az Ő erejét és kegyelmét. A mi hivatásunk, hogy ezt a szót továbbadjuk, kockázattal és felelősséggel, de Isten ajándékeként és megerősítésével.*”

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- Barth, Karl. 1957. The Need and Promise of Christian Preaching. In *The Word of God and the Word of Man*, pp. 97–135. New York: Harper.
- Deeg, Alexander. 2023. Messianic Humor and the Slit in the Umbrella: A Fundamental Homiletical Reflection. Beecher Lectures, Yale Divinity School.
- Deeg, Alexander. 2023. Turn It and Turn It. Or: God in, with, and Under the Words of the Bible: A Sacramental Hermeneutics Beyond Fundamentalism and Liberalism. Beecher Lectures, Yale Divinity School.
- Deeg, Alexander. 2023. Open-Ended, Longing. Homiletical Rhetorics in Metamodern Times. Beecher Lectures, Yale Divinity School.
- Deleuze, Gilles, és Félix Guattari. 1994. *What Is Philosophy?* pp. 203–204. New York: Columbia University Press.
- Pásztori-Kupán, István. 2010. *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete.* Kolozsvár: Napoca Star.
- Triegel, Michael, és Christian Lehnert. 2019. *Gebete der Menschheit.* Insel Verlag.
- Willimon, Will. 2021. Preachers Dare. Preaching: An Impossible Possibility. Beecher Lectures, Yale Divinity School.
- Willimon, Will. 2021. Preachers Dare. Preaching: God Getting What God Wants. Beecher Lectures, Yale Divinity School.
- Willimon, Will. 2021. Preachers Dare. Preaching: The One True Preacher. Beecher Lectures, Yale Divinity School.

HAL' KO JÓZSEF:

A CSEHSZLOVÁK SZAKADÁR KATOLIKUS AKCIÓ.
KOMMUNISTA KÍSÉRLET A KATOLIKUS EGYHÁZ NEMZETI
EGYHÁZZÁ FORMÁLÁSÁRA CSEHSZLOVÁKIÁBAN

BALOG LÁSZLÓ

Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem / Sapientia – Hungarian University of Transylvania
Csíkszereda / Miercurea Ciuc (RO)
baloglaszlo@uni.sapientia.ro

KÖNYVÉSZETI ADATOK / BIBLIOGRAPHIC INFORMATION:

Hal'ko József. *A csehszlovák szakadár Katolikus Akció. Kommunista kísérlet a katolikus egyház nemzeti egyházzá formálására Szlovákiában.* szerk. Mészáros Andor, Szent István Társulat az Apostoli Szentzség Kiadója, Budapest, 2022, 978-963-612-012-2, 206 oldal.

A 2022-ben megjelent könyv tulajdonképpen faximile kiadás, első magyar megjelenési helye a PPKE BTK egyik intézete¹ kiadásában történt, eredeti megjelenési nyelve viszont olasz, Hal'ko Józsefnek, a Szent Kereszt Pápai Egyetemen írt doktori disszertációja². Babics Zsófia, Zsemberyné Major Ágota és Mészáros Andor (bevezetés, jegyzetek, összefoglalás) fordították a kötetet, az eredetivel Domokos György és Mészáros Andor vetette össze, a szöveggondozás Käfer István munkája, jelen kötetet Mészáros Andor szerkesztette.

Nem véletlen került a címlapra a Szent Márton-dóm. A kötet gondozója – aki erős tézisondattal vonja diskurzusba a kötetet –, Käfer szerint „az újonnan alapított Pozsonyi Főegyházmegye és ősi-új székesegyháza, a Szent Márton-dóm olyan új szemléletmód kezdete, ami lehetővé teszi a szuverén szlovák katolicizmus és nemzeti kultúra számára az egyház- és nemzettörténet tudományos művelését az elmúlt évszázad politikai elvárásai és kényszermegoldásai helyett keresztény erkölcsi értékrend mércéje szerint”.³

A borító címlapfotográfiája⁴ ezért akár szimbolikus térfoglalásként is értelmezhető. Valamiképp jelzi a „megérkezést” a valamikor Uhorskonak nevezett Magyarországra, és annak Esztergomi Főegyházmegyében kezdődött szlovák

¹ A jelen faximile kiadás első magyar megjelenésének helye: Pons Strigoniensis, *Studia III*. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Szlavisztika-Közép Európa Intézete és Nyugati Szláv Kulturális Kutatócsoportjának sorozata, Sorozatszerkesztő: Käfer István, Esztergom–Piliscsaba, 2004.

² Az eredeti mű címe és kiadója: Hal'ko, Jozef. *E Azione Cattolica scismatica cecoslovacca. Un tentativo comunista di trasformare la Chiesa cattolica in Cecoslovacchia in una chiesa nazionale. E atteggiamento della gerarchia, del clero e del popolo.* Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultas Theologiae, Roma, 1999.

³ Käfer 2004.

⁴ A hátoldalon a prágai szent Vitus-székesegyház fényképe (Mészáros Andor felvétele mindkettő sem kevésbé beszédes.

nemzeti történelem fejlődésében. A magyar egyház- és nemzettörténet számos adósságának kezelése a szlovák összefüggérendszer viszonyában indult el. Ezt a rekonziliációs folyamatot segítette a 2006. június 29-i esztergomi szentmise a bocsánatkérés és megbocsátás kimondásával, és ezt folytatta XVI. Benedek pápa is, amikor 2012. január 31-én Hal'ko Józsefet, a pozsonyi Komenský Egyetem Cirill és Metód Római Katolikus Teológiai Karának akkori docensét⁵, a *pozsonyi magyarok papját*, a *pozsonyi érsek metropolita szóvivőjét* segédpüspöknek nevezte ki.

Käfer jegyzi fel a korábbiakban⁶, illetve jelen kötet bevezetőjében is, hogy amellett, hogy Hal'ko József egyháztörténészként az Esztergomi Hittudományi Főiskola lapjának, a *Magyar Sion* c. lapnak a szerkesztője, „gyakori kutatója Esztergom és Budapest levéltárainak”, „valamennyi írása következetesen, egyértelműen eredeti adatokra épül [...], célja mindig a teljes igazság kimondása”, „jelen műve [...] hiánypótló ismeretanyag, hiteles tankönyv annak megtanulására is, hogy a letérés a keresztény erkölcsi értékrend útjából bárkit akár a legszélsőségesebb ordas eszmék hordozói közé sodorhat [...]”.

A kötet címadástechnikailag – érdekes módon – fókuszba állítva a „szakadár” jelzőt, ilyen formán pedig minden kétséget kizáróan jóval erősebben hangsúlyozva a választott témát – három nagy fejezetben tárgyalja a Csehszlovák Katolikus Akció történetét. Ezt zárja egy kiváló *összefoglalás*-blokk, gazdag, de elsősorban csak vatikáni és csehszlovákiai forrásokra építő, Kelet-Közép Európa államainak akkor már fellelhető szakirodalmát.

A szerző bevezetését kutatómódszertani beszámolónak, eligazító-tájékoztató összefoglalónak is nevezhetjük. 1989-es év, és a berlini fal bontása valóban korszakhatárt jeleztek, többek között az egyház és állam viszonyát „kutatók” életében (nem csak katolikus, nem csak egyházi). Ez a téma kiemelt kutatási témává avanzsált.

Jelen recenzált kötet előzményeit illetően maga a szerző igazít el. Elsőként Karel Kaplanra hívja fel a figyelmet, aki a párt egykori levéltárosaként elsőként közöl forrásmunkát – már 1994-ben – jelesül az 1948–1950 közötti időszak iratanyagát, a csehszlovák kommunista párt központi bizottsága egyházügyi bizottságának iratait, és ebben a kötetben 20 oldalt a szakadár Katolikus Akciónak a bemutatására is szán. Ugyanakkor Hal'ko József azt is megjegyzi, hogy nincs abszolút primátusa ennek a forráskötetnek, hiszen a témát már jó négy évtizede boncolgatják a Nyugatra szakadt szlovák teológusok, többen is tanulmányokat írtak visszaemlékezésekre és a korabeli sajtóra támaszkodva, Teodor Zubeck

⁵ 2013. november 26-án Ivan Gašparovič akkori köztársasági elnök Mons. Hal'ko Józsefet a *Teológiai kar* professzorává nevezte ki.

⁶ A 2006.07.02-i Új Ember lapszáma *Könyvespolcra* című ajánlóban a kötettel kapcsolatban – amely 2006-ban szlovákul is megjelent, a pozsonyi Lùc Kiadó gondozásában – hangsúlyozza, hogy „Jozef Hal'ko könyvei és egész munkálkodása békességszerzés. Nagy kár, hogy szinte alig észrevehető a gyorsan terjedő magyar-szlovák negatív *szenzációk között*.” Lásd: <https://archiv.katolikus.hu/ujember/Archivum/2006.07.02/0603.html> Hozzáférés: 2025. 09.10.

⁷ Käfer 2022.

például már 1954-ben tanulmányt írt *Katolikus Akció-kommunista szkizma-kísérlet* címmel.

Hal'ko definícióját e „kísérletet” illetően egészen szakszerűnek találom, tulajdonképpen egész Kelet-Európa összes keresztény állama 1945 utáni szovjetizálási törekvéseit/elveit találóan sommázza, amikor úgy fogalmaz, hogy *„a kommunista hatalom nem volt képes közvetlenül megdönteni a katolikus egyházat, ezért elhatározta, hogy belső, bomlasztó mozgalmat hoz létre, mely egy önálló, nemzeti egyház csírája is lett volna, szakít a Szentszékkal és aláveti magát az ateista kormánynak”*.⁸

Bár Kaplan csehszlovák ügyként beszél a Katolikus Akcióról, Szlovákiának mégis speciális szerepe lesz, ugyanis csak itt kel a nép a plébániák és a papság védelmére. Csehországgal ellentétben csak itt vegzálják, támadják, lehetetlenítik el a papságot, a retorziók eredményeként itt éri őket bebörtönzés, és itt vállalnak néhányan vértanúságot. Jan Pešek az első, aki mélyebbre ás, és vizsgálja a szlovákiai helyzetet 1996-ban, és szintén ebben az évben jelenik meg František Vnuknak a Pozsonyi Egyetem Teológiai Kara egyháztörténész professzorának könyve, amely az első önálló munka a szakadár Katolikus Akcióról, és amely eszkatológiai nézőpontból vizsgálja ezeket az eseményeket, a sötétség és a fény harcának duális konfliktusaként írja le a történeteket.

Hal'kót nem csupán a tények narratív leírása érdekli, sokkal inkább a miértek, a mögöttes tartalmak kutatása vonzza, a „*gonosz terv*” megvalósításának a módszerei, taktikái, illetve a benne szereplő aktorok hozzáállása. Válaszreakcióik ösztönözték jelen kötetben összegzett kutatásra és az eredmények felmutatására.

Szerzőnk nyolc levéltárban kutathatott, érdemes mindet felsorolni: Prágában a Központi Állami Levéltárban, A Hadtörténeti Intézet Levéltárában és a Külügyminisztérium Levéltárában, majd további öt levéltárban, Pozsonyban a Szlovák Nemzeti Levéltárban és a Körzeti Állami Levéltárban, Lőcsén és Nyitraszerdahelyen a Belügyminisztérium Levéltárában, illetve Nagyszombaton az Érseki Levéltárban, azaz hét állami és csupán egy egyházi levéltárban. Szerencsés lett volna a vatikáni Pápai Levéltárban is kutatni, de – mint megjegyezte – annak anyaga még zárolva volt a kutatás időpontjában, az 50 évre történt zárolás okán várni kell a lehetőségre.

A levéltári kutatás rövid, de kiváló módszertani leírása nagy segítséggel szolgálhat a jövő egyházi kutatásait illetően az egyháztörténész/történész szakma számára is. Érzékelhetően szakavatott kutatói vénával megáldott, precíz és

⁸ N.B. Romániában hasonló törekvés volt megfigyelhető 1951-ben. A Román Népköztársaság Nagy Nemzetgyűlésének Elnöksége a 83/1951. március 31-i dekrétummal jóváhagyta a néhány békepap által állami nyomásra megalapított *Statusul Romano Catholic din Republica Populară Română* szervezési és működési szabályzatát. (Márton püspök 1948-ban, a laikus többségű Erdélyi Római Katolikus Státus működésének irányítását saját hatáskörbe vonta – felfüggesztette a működését.)

eredményes munkát végző szakember eligazításait kapjuk a korábban jelzett bevezető minden sorában.

Az elnyomó rendszer pribékjeinek, „specialistáinak”, a titkosszolgálatok ügynökeinek, illetve a beszervezett kádereknek, „önkénteseknek” a titkos jelentései, az ügynökjelentések, a napi és a heti jelentések, valamint az összefoglaló jellegű havi jelentések óriási fontossággal bírnak, ezek adják a dokumentumok zömét.

Ugyanilyen jelentőségűek a kommunistáknak az egyházi ügyekre vonatkozó távirataik és sürgönyeik, illetve „stenogrammáik”, ezek sommázzák a tervek eredményeit, a végrehajtási utasítások megvalósításait. De ez csupán az egyik oldal, az elnyomóé, a könyv írója a másik oldalt is vizsgálat tárgyává teszi, a nép reagálását, gondolkodásmódját, kommunikációját és válaszait is vizsgálja, oly módon, hogy jelentős mennyiségű magánlevelet is feldolgoz. Sőt mi több, a harmadik oldalt is megszólaltatja, a kormányzat és a püspöki kar, a papság és a hívek kapcsolatát vizsgálva a kutatás akkor lehet teljes, ha az Egyház központi vezetésének, a Szentszéknek és képviselőinek a véleményét, ténykedését is górcső alá veszi. A nuncius és utána az internuncius kiutasításának motivációi, alapstratégiája és ennek eseményei óriási jelentőséggel bírtak az elnyomó állam és a Szentszék közötti diplomáciai kapcsolatok megszakításában. A teljes első fejezet az előbbieket tárgyalja.

Nem mellékesen, a téma érzékenységet jelezve írja szerzőnk, hogy tény, hogy az összefoglaló jelentések gyakran olyan aprólékossággal és precizitással bírnak, hogy *„több helyen, konkrét személyek megnevezése miatt, kompromittáló is. Ilyen esetben körültekintésből és kíméletből elhagytuk a nevet és egy általános megnevezéssel helyettesítettük”*.

A második fejezetet a csehszlovákiai egyház helyzetének vizsgálata vezeti be, majd következnek a részletek a szakadár Katolikus Akciót illetően. A csehszlovák nemzeti egyházzal vallott elképzelést mutatja be a szerző, a terveket és a lépéseket, majd magát az alapítást is körüljárva részletesen bemutatja a „haladó”, a rendszerrel nyíltan együttműködő papságot, s azok irányítóit, akik komplex módszertannal és taktikai arzenállal felvértezve, ördögi cselekkel operálva hajtották végre az elképzelésüket.

A harmadik fejezet szerkezetiileg három alfejezetre tagolt, valójában azt az ívet mutatja be, amit a Katolikus Akció bejárt a születésétől kezdve, az *„apoteózisán”* keresztül a hanyatlásáig és végül a megszűnéséig.

Hal'ko atya ezt úgy nevezi, hogy az *„akciótól a reakcióig”*. A három alfejezet három kardinális momentumot tárgyal. Egyfelől az alapítás körülményeit, illetve eseményeit. Másfelől a Katolikus Akció hazug kiáltványára adott csattanós választ, mely a csehszlovák ordináriusok és püspökök június 15-i pásztorlevelének ismertetését tartalmazza. És végül azt a kísérletet írja le, amelyet a kommunisták műveltek el a levél felolvasásának ellehetetlenítése céljából.

Végül az utolsó alegység a szakadár Katolikus Akció tagjainak és a kommunistáknak a kiközösítő dekrétumáról, annak megszületéséről és kihirdetéséről, illetve az Akció megszűnéséről szól.

A kötet elképesztően adatgazdag, világos okfejtések és következtetések sorozataként ír minden részletről. Példaértékű lehet – és annak is kell lennie – az eddigi kutatások remélt, jövőbeni folytatásai számára Magyarországon és Romániában is.

Az az alapos munka, ami ebben a kötetben elvégeztetett, véleményem szerint elvégzésre vár Magyarországon és elvégzésre vár a Gyulafehérvári Főegyház-megyében is.

E téren Magyarországon, főként a Mindszenty-peranyag kutatása okán, de a magyarországi társadalom- és valláskutatók nagyfokú érdeklődésének köszönhetően is tucatnyi könyv került már kiadásra, jelentős forráskutatások, illetve alap-kutatások eredményeit közölték az 1945–1960 közötti periódusra vonatkozóan.

A szovjet befolyási övezet alá esett országok Vatikánnal szemben tanúsított magatartása és politikája gyakran gyökeresen eltért, a pártvezetők és kormányok doktrínájától ugyanolyan mértékben függött, minthogy éppen melyik pápa milyen álláspontot képviselt, milyen vatikáni diplomáciai lépéseket eszközölt válaszaként a pártállamok akcióira.

Ugyanakkor talán mégis leginkább az *érintettektől*, az adott egyházmegye/egyház-megyéék előjáróitól, illetve a papságtól függött a Vatikánnal szembeni retorika és gyakorlat. Hogy milyen választ adnak a pártállam kihívásaira, nyomására, az attól függ, hogy „haladó”, azaz békepapokká válnak, s ezzel együtt a „biztos megélhetést” a pártállami fizetést választják, pozicionálva magukat valamelyik főesperesség élén (esetleg még ennél is továbblépve fizetett besúgókká is lesznek) vagy pedig a vegzálást, a golgotás utat és a biztos halált választják. Csehszlovákia katolikus klerikusait és híveit alapvetően rázta meg Jozef Tiso volt államelnök és katolikus pap halálra ítéltése és kivégzése, mégis csak a szlovákiai hívek lázadtak a békepapsággal egyetemben tervezett baloldali nemzeti katolikus egyház létrehozása, a Rómától való elszakadás ellen. Kárpátalján⁹, Romániában, illetve Erdélyben a görögkatolikus egyház „bedarálása”, felfüggesztése, illetve a papság átállására tett – jelentős, részben sikeres – kísérletek külön utas történet a gyulafehérvári latin rítusú egyházmegye szenvedéstörténetétől, amelynek két jelentős vezetője, Tiszteletreméltó Márton Áron püspök és Jakab Antal (segéd)püspök – bár két gyökeresen eltérő habitusú/személyiségű főpap – más-más eszközökkel és válaszokkal, taktikákkal, de megpróbáltak minden körülmény között helytállni és közben maximálisan figyelni a Vatikán folyton változó kommunikációjára.

⁹ Friss hír, hogy Romzsa Tódor boldoggá avatása után – köszönhetően Puskás László kárpátaljai görögkatolikus lelkésznek, aki Kárpátalja összes meghurcolt görögkatolikus lelkészének szenvedéstörténetét kutatni kezdte – 2025. május 3-án a kárpátaljai Bilkében boldoggá avatják Orosz Péter Pált, akit 1953-ban lőttek agyon hitéért, és akit az ilosfai rendőrfőnök garázsának betonfaljába öntöttek bele, „sírját” 1992-ben tárták fel és indították el a szentté avatási eljárást. Lásd: <https://www.magyarKurir.hu/kulhoni/orosz-peter-karpataljai-vertanu-puspokrol-tartottak-konferenciat-beregszaszon-145991> Hozzáférés: 2025.09.10.

A Kominform 1949. február 11–12-én tartott titkos találkozásán Karlovy Vary-ban – ahol Andrej Visinszkij, Sztálin közvetlen munkatársa is jelen volt –, miután döntés született, hogy sem Lengyelország, sem Magyarország, sem pedig Csehszlovákia nem eléggé érett az ateizmus befogadására, egy lélektani kísérlet révén (egy új egyházi szervezet létrehozása, mint alternatíva) remélve sikert, a *divide et impera* ősrégi elv alapján operálva kidolgozták a csehszlovák katolikus egyház felosztatásának tervét. Előzménye már volt, 900 000 csehszlovák katolikus hívő képviselőjében jött létre egy nemzeti és egyben pápaellenes irányzat, most az ebbéli tapasztalatokat felhasználva indult a szabotázsakció, a szakadár Katolikus Akció.

Hal'ko József a lengyel Pax mozgalmat (amelyet tulajdonképp a belügyminiszter és rendőrség irányított) említi elsőként, bár ez a mozgalom tulajdonképp Franciaországból importált adaptáció, ott „haladó katolikusok mozgalmaként” jött létre, ahol valamiféle vallásszabadságot „tisztelő” rendszerként ajánlották. Lengyelországban viszont egy Boleszlav Piasecki nevezetű (korábban fasiszta és antiszemita tevékenysége miatt halálra ítélt, szovjet börtönökben megsarolt és be-szervezett) ügynök irányította a Pax létrehozásának folyamatát, de csakhamar leleplezte magát azzal, hogy szidja a bebörtönzött püspököket. Magyarországon – mint köztudott – a kormány nyomására két katolikus pap, Beresztóczy Miklós és Horváth Richárd 1950. augusztus 1-jén hozták létre a Katolikus Papok Béke-mozgalmát – jelzésértékűen –, az alakuló gyűlésen részt vett és messzemenően támogatta a kezdeményezést Darvas József vallás- és közoktatásügyi miniszter is. A szervezet majd 1956-ban szűnt meg, ekkor szüntette meg Mindszenty József bíboros.

Szerzőnk még Albániára tér ki, ahol teljesen egyedi „megoldás” született, ez a szakadár mozgalom semmiféle bejelentés, előkészítés nélkül jött létre 1951. augusztus 3-án – egyik napról a másikra – Albán Nemzeti Egyház néven.

A Kominform titkos gyűlését már jóval megelőzték más események, ilyen volt Klement Gottwald köztársasági elnök beszéde. A Csehszlovák Kommunista Párt Központi Bizottságának 1948. június 9-ei gyűlésén tett kijelentése igazi direktívaként is szolgált, miszerint „*el kell szakítanunk a katolikus egyházat a Vatikántól. Olyan távol vinni tőle, hogy létrehozassunk egy nemzeti egyházat*”.

A *divide et impera* elv alkalmazása sikeresnek mutatkozott az orosz ortodox egyházzal szemben, a fondorlatos cselekedetek tucatjai szétzilálták ezt az egyházat, a pártütő csoportok egymást jelentették fel, egymás vesztét okozva. Ugyanakkor – bár kísérlet történt erre nézve is, a huszita és a csehszlovák nemzeti egyház püspökei pedig – mivel kívül voltak, nem pedig benne a katolikus egyházban – Róma hűségében voltak és maradtak, annak ellenére, hogy számos kísérlet történt a püspökök és ordináriusok elszakítására a hívektől és a papságtól.

A Katolikus Akciónak három „főkolomposa” volt. Alexander Horák, aki lévén a Szent Adalbert Társaság, a legnagyobb szlovákiai katolikus kiadó képviselője Magyarországon, még Mindszenty József bíborossal is összetűzésbe került

1947 októberében, de ő korán felismerte, hogy ez a pap az Antifasiszta Front alapítójaként a szovjet rendszert segítette elő, ezért csakhamar „felmentette” Horákot a társaság képviseletétől, illetve papságának „teherviselése” alól is, mint olyat, aki „*a kommunizmus és a Szovjetunió apostola volt*”.¹⁰ Jozef Lukačovič, aki szintén összetűzésbe került püspökével, amikor 1945 után a Vatikán és megyéspüspöke engedélye nélkül foglalta el a közlekedésügyi megbízotti hivatal vezetését, azzal az érveléssel, hogy ezzel Egyházának használ, s látszólag sok esetben így is történt, hiszen a háborúban megsérült templomok újjáépítését koordinálta, ugyanakkor engedetlensége okán őt is egyházi büntetéssel sújtották. Jozef Fiala minorita szerzetes pedig azzal tűnt ki, hogy a kommunizmus és a Szovjetunió iránti csodálatának azzal is hangot adott, hogy a saját kandallójának párkányára helyezte a nagy méretű Sztálin-képmást. Rajongása a generalisszimusz iránt az egekig ért. Mint olyan, hármuk közül ő legkérelhetetlenebb, a szlovákiai katolikus püspökök elítélővétele, bebörtönzése elsősorban neki köszönhető.

Hárman közösen eszelték ki a papság meghódításának alapstratégiáját, legfőképp zsarolással, pénzzel, illetve megfélemlítéssel operálva. Képtelenebbnél képtelenebb, már-már groteszk vádakkal vontak perbe több mint száz papot, sikerrel alkalmazva a „*cukor és korbács*”¹¹ elhíresült taktikáját is.

A kommunisták szerint „haldokló gyerekek” titulált Katolikus Akció mozgalmat Hal’ko szerint sokkal helyesebb lenne „halva született gyerekként” aposztrofálni, hiszen alig héthónapos ügyműködése után teljesen kifulladt. A csehszlovákiai püspökök, illetve a Vatikán villámgyors válaszainak, illetve kiközösítő dokumentumainak következtében a szakadár mozgalom hamarosan szertefoszlott. Mivel nem tudták igába hajtani és a kommunista hatalom eszközeivé tenni a püspököket, és nem tudtak éket verni közéjük és a papság és a hívek közé, nem maradt más, mint a teljeskörű végzálásuk, mozgásterületük totális korlátok közé szorítása. Tulajdonképp az egész Akció „forrásideje” nem tarott többet egy nagybőjti időszaknál, a püspökök már 1949 júliusában sorra írták hálaadó körleveleiket, amelyben a papságnak és a híveknek megköszönve a kiállításukat, szilárd hitüket, továbbra is állhatatosságra buzdították őket, hitük megtartását kérve tőlük.

Úgy vélem, jelen recenzált kötet nagy tanulsággal bír, éppen ezért szívből ajánlom elolvasásra. Reményeim szerint a szerző által alkalmazott módszer jelentős segítség lehet arra nézvést, hogy a gyulafehérvári egyházmegye egyháztörténet-szei, az erdélyi történeti társadalom tagjai közül néhányan a közeljövőben

¹⁰ Hal’ko, 90.

¹¹ Itt a cukor a korbács (üldözések, büntetések és börtönök) után következett – hogy „*eléggy megbecsült és kíváncsú legyen*” és azokat a rendszabályokat jelentette, amelyek kegyeskedve leállították az üldözéseket, amnesztiákat hirdettek, illetve eltörölték a büntetéseket. Ugye, mennyire ismerősek ezek a folyamatok a gyulafehérvári egyházmegye – jórészt még semennyire nem kutatott korszakának egyháztörténelmét illetően?

elvégezhessek a „mélyfúrásokat”, folytatva a jelzett korszak erdélyi mozgalmának néhány partikuláriáját már érintő *felszíni*¹² ásatásokat.

Az erdélyi békepapi mozgalom komplex kutatása esélyt teremt olyan mély összefüggések feltárására, amelyeket eddig csak egy erdélyi egyháztörténész munkásságában találunk. Jelen tudásunk szerint, Msgr. Dr. Marton József nyugalmazott professzornak a Márton Áron kánont, életművet feltáró munkássága tartalmaz tágabb és mélyebb összefüggéseket recenzált témánkkal kapcsolatban.

¹² Lásd dr. Kovács Szabolcs történész írásait a 2020–2023-as időszakban. <https://erdelyikronika.net/>

1. Márton Áron utolsó csíksomlyói beszéde. <https://erdelyikronika.net/2020/05/31/marton-aron-utolso-csiksomlyoi-beszede/> Hozzáférés: 2025.09.10.

2. Katolicizmustól a sztalinizmusig: Bányai László életútja. <https://erdelyikronika.net/2021/06/06/katolicizmustol-a-sztalinizmusig-banyai-laszlo-életútja/> Hozzáférés: 2025.09.10.

3. Kurkó Gyárfás, egy domokosi székelykommunista életútja. <https://erdelyikronika.net/2021/12/02/kurko-gyarfas-egy-domokosi-szekely-kommunista-életútja/> Hozzáférés: 2025.09.10.

4. Teológusból kommunista – Méliusz József életútja. <https://erdelyikronika.net/2022/01/11/teologusbol-kommunista-meliusz-jozsef-életútja/> Hozzáférés: 2025.09.10.

5. A Magyar Népi Szövetség és a romániai békepapi mozgalma. <https://erdelyikronika.net/2022/06/03/a-magyar-nepi-szovetseg-es-a-romaniai-bekepapi-mozgalom/> Hozzáférés: 2025.09.10.

6. Luka László: A román szocializmus építője. <https://erdelyikronika.net/2023/07/23/luka-laszlo-a-roman-szocializmus-epitoje/> Hozzáférés: 2025.09.10.

