

SÁROSPATAKI FÜZETEK



Petróczi Éva

Menny és pokol Pápai Páriz Ferenc „Pax sepulchri”-jában

Füsti-Molnár Szilveszter

Nélkülözhető-e a Heidelbergi Káté a Magyar Református Egyház életében?

Sárai Szabó Katalin

Női szerepvállalás a református egyházban a 20. század első felében – Pilder Mária életútja

Fodorné Nagy Sarolta

Krisztus testének tagjai a mindennapokban

Barnóczki Anita

Elkülönítés, különülés, különállás – az előítélet és identitásképzés egyes kérdéseinek megjelenése a cigány gyermekek hitoktatásában

Sárospataki
Füzetek
Alapítva:1857



„Féltétek az Istent,
és néki adjatok
dicsőséget!”
Jel 14, 7

SF

Sárospataki Füzetek

17. évf. 2013. 4. szám

Sárospataki Református
Teológiai Akadémia

teológiai
tudományos
szakfolyóirata

SZERZŐINK / CONTRIBUTORS

Barnóczki Anita tanársegéd,
doktoranduszhallgató, Sárospataki
Református Teológiai Akadémia –
Debreceni Hittudományi Egyetem,
Sárospatak – Debrecen

Dienes Franciska egyetemi
hallgató, Károli Gáspár Református
Egyetem, Budapest

Engyh Sándor egyetemi tanár,
Sárospataki Református Teológiai
Akadémia, Sárospatak

Fodorné Nagy Sarolta egyetemi
tanár, Sárospataki Református
Teológiai Akadémia, Sárospatak

Füsti-Molnár Szilveszter főiskolai
tanár, Sárospataki Református
Teológiai Akadémia, Sárospatak

Petrőczy Éva nyugalmazott
egyetemi oktató, Károli Gáspár
Református Egyetem, Budapest

Sárai Szabó Katalin levéltáros,
Ráday Levéltár, Budapest

KIADJA: A Sárospataki Református
Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:
Engyh Sándor, PhD

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:
elnöke/ Editor-in-Chief:
Dienes Dénes, PhD

A. Molnár Ferenc, MTA doktora (Miskolc)
Buzogány Dezső, PhD (Cluj/Kolozsvár)
Petrőczy Éva, PhD (Budapest)
Börzsönyi József, PhD (Sárospatak)
Engyh Sándor, PhD (Sárospatak)
Frank Sawyer, PhD (Sárospatak)
Kádár Ferenc, PhD (Sárospatak)
Győri István, PhD (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors:
Füsti-Molnár Szilveszter, PhD (Sárospatak)
Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné
NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS
BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában,
Ügyvezető Igazgató:
Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe:
Sárospataki Református Teológiai Akadémia
3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.
Tel/Fax: +36 47 312 947

e-mail: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft
ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft



TARTALOM

CONTENTS

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

TEACH ME THAT I MAY LIVE!

Enghy Sándor
Pár hónappal évkezdés után

5

Sándor Enghy
After Starting of the Academic Year

TANULMÁNYOK

ARTICLES

Petróczi Éva
Menny és pokol Pápai Páriz Ferenc
„Pax sepulchri”-jában

9

Éva Petróczi
Heaven and Hell in the „Pax sepulchri”
(Peace of the Grave) of Ferenc Pápai Páriz

Sárai Szabó Katalin
Női szerepvállalás a református egyházban
a 20. század első felében – Pilder Mária
életútja

17

Katalin Sárai Szabó
Women's participation in the Reformed
Church in the first half of the 20th century -
Maria Pilder's life

Füsti-Molnár Szilveszter
Nélkülözhető-e a Heidelbergi Káté a
Magyar Református Egyház életében?

31

Szilveszter Füsti-Molnár
Can the Heidelberg Catechism be
Neglected in the Life of the Reformed
Church of Hungary?

Szilveszter Füsti-Molnár
Can the Heidelberg Catechism be
Neglected in the Life of the Reformed
Church of Hungary?

45

Barnóczki Anita
Elkülönítés, különülés, különállás –
az előítélet és identitásképzés egyes
kérdéseinek megjelenése a cigány
gyermekek hitoktatásában–

57

Anita Barnóczki
Discrimination, Isolation, Separateness
–Some issues of prejudice and identity
formation in religious education among
Gypsy children –

Dienes Franciska
AMakkai Sándor és a Magyar fa sorsa –
Makkai Sándor Ady Endre vallásos lírájáról
és annak kortársi visszhangja

89

Franciska Dienes
Sándor Makkai and The Fate of the
Hungarian Tree -About Sándor Makkai's
Ady religious poetry and its contemporary
echoes

ELŐADÁS

LECTURE

Fodorné Nagy Sarolta
Krisztus testének tagjai a mindennapokban

115

Sarolta Fodorné Nagy
Members of the body of Christ in everyday
life

KÖZLEMÉNY

MISCELLANEA

Enghy Sándor
Tudomány élmény szinten

125

Sándor Enghy
Science as an experience

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

„... megésék rajta a szíve, ...”
(Luk 15,20)

Enghy Sándor

PÁR HÓNAPPAL AZ ÉVKEZDÉS UTÁN

Az iskolai ciklus tekintetében ez az év alig kezdődött meg pár hónapja. Ez a kezdet nem volt abszolút, hiszen valahonnan tartunk valahova. Aki most lépett erre az útra, az sem most kezdi. Megérett benne egy döntés, és rálépett erre az útra, amelyet mi már megkezdtünk, akár diákként, akár tanárként, akár dolgozóként.

Az utaknak pedig megvan a maga nehézsége. Hogy mitől nehéz egy út, annak sok oka lehet. Például a cél. Aki próbált már például egy erdőben utat rövidíteni, az tudja: azzal nem biztos, hogy hamarabb hazaérünk, ha letérünk az útról, mert rövidíteni akarunk. Mert a döntés egy úton megnehezítheti magát az utat.

Mózes ötödik könyve egy útról szól. Izráel népe haladt az úton, az ígéret földje felé. A 17. rész abból az összefüggésből való, mely a Tízparancsolathoz kapcsolódik. Tulajdonképpen egy program jelenik meg ott, Mózes beszédében. Azzal a programmal Mózes a nép számára annak az életnek az alapjait rakja le, melyre mint szilárd talajra építheti majd fel életét Kánánban, Istene szempontjaihoz igazodva. A szakasz a vezetés szempontjaira koncentrál, melyben helye van a döntésnek, törvényhozásnak, ítéletnek, nem csupán helyi szinten, hanem adott esetben magasabb fokon is.

Ahol a helyi bírák nehéz ügyekben nem tudtak döntést hozni, be kellett avatni az Úr által kiválasztott helyen működő központi törvényszéket, legfelsőbb bíróságot a papokkal. A városokban hét bíró működött, s mindegyikükhöz két hivatalnok társult Lévi törzsből. A nehéz eseteket küldték a szent városba, hogy ezekben az ügyekben a főpap, a próféta és a szanhedrin szerinti jó döntés szülessen. Valószínű abban a testületben, melyet Flavius Josephus és az evangéliumok

neveznek szanhedrinnek, a legfőbb politikai hatalomnak, amely nem csak vallási ügyekben volt illetékes.

Nos, ezt szabályozza Mózes ötödik könyvének 17. fejezete, melynek 10. verse a Masorah szerint 955 verssel a könyv közepe, vagyis előtte is, utána is 477 vers található.

Nyilván rejtély, hogy miért a Deuteronomium szíve a vers. Az azonban nem lehet véletlen, hogy rendkívüli ügyben a szent helyen derül ki az azzal kapcsolatos jó döntés, és aszerint kell mindent cselekedni, ami az Úr által kiválasztott helyen elhangzó tanításnak megfelel.

Bizonyára az sem véletlen, hogy a tanítás a Tórah fogalma, ami eredetileg útjelző tábla volt azon az úton, melyen biztonságosan lehetett közlekedni.

Az sem lehet véletlen, hogy a Tórah fogalma a nyíllövés fogalma is Dávid-Jonathán történetében (1Sám 20,36). Az pedig végképp nem véletlen, hogy Hóseás feltámadásról szóló textusában ugyanez a szó jelzi a föld márciusi-áprilisi eső általi megöntözését.

Egy évet kezdtünk el pár hónapja egy Masorah finalis üzenetével. Miután valami véget ért és egyúttal elkezdődött. Miután véget ért többek számára a gimnáziumi élet vagy egyszerűen a szünet, hogy elkezdődjön valami. Mint Isten népe számára a törvényadás után az ígéret földjének birtokba vétele Józsué által. Nagy baj lesz, ha az előttünk levő évben nem Isten ígéretei beteljesedése felé megyünk, mint Isten népe a már említett szakaszban – mondtuk az év elején. Pár hónapra visszatekintve nyugodtan mondhatjuk, hogy Isten ígéretei beteljesedése felé megyünk? Látjuk egyáltalán a bajt, ha nem? Törődünk mi ezzel egyáltalán?

Nagy baj lesz, ha nem olyan szent helyként működünk mi itt Patakon, ahol Isten szempontjai jelennek meg az emberi döntésekben – mondtuk az év elején. Pár hónapra visszatekintve nyugodtan mondhatjuk, hogy olyan szent helyként működünk mi itt Patakon, ahol Isten szempontjai jelennek meg az emberi döntésekben? Látjuk egyáltalán a bajt, ha nem? Törődünk mi ezzel egyáltalán?

Bizonyára nem könnyű lesz ez az út, amelyre bizonyos értelemben most lépünk – mondtuk év elején. De azt is, hogy nagy reménységünk alapja nekünk is az a program, mely Isten népének életét is megalapozta, és lehetővé tette a biztos alapokon való építkezést. Pár hónappal az évkezdés után megvan még a nagy reménységünk és annak alapjaként az a program, mely Isten népének életét is megalapozta és lehetővé tette a biztos alapokon való építkezést?

Reménységünk alapja bizonyosabb, mint Hóseás idejében, mert az Eljövendő eljött. A feltámadás erői munkálkodnak. A tanítás nyílegyenes utat mutat az ígéret beteljesedésére, de mi már nem csak egy könyv közepéről, központi gondolatáról, szívéről elmélkedhetünk tudományos igénnyel az egyházban, hanem itt kiben-kiben azt kereshetjük, akinek azért van helye az atyai hajlékban, mert Károlyval szólva „megesék rajta a szíve” (Luk 15,20) – mármint az Atyáé. Átéljük mi még ezt pár hónappal évkezdés után?

Hát valójában ezért mertünk újat kezdeni, mert tudjuk, hogy Teológiaként még mindig ennek az atyai hajléknak a gyermekeként kereshetjük azt, ami az Ő szíve szerint való. Ez hát a közös múltunk, mércénk és utunk ezzel a közös céllal, és amíg ez így lesz, biztosan haladhatunk az ígéretek beteljesedése felé pár hónappal évkezdés után is, nehéz úton, nehéz döntések közepette, tudva: van magasabb fórum a nehéz döntésekhez.

Tisztában vagyunk azzal, hogy Teológiáink között csak ez a gondolkodás lehet a megmaradás útja, ha látszik is rajtunk, hogy mi azon a helyen vagyunk, a helyünkön, amelyet kiválaszt az Úr, és itt tényleg olyan dolgokat adunk tudtul, amelyek a mai körülmények között is megállják a helyüket, sőt nélkülözhetetlenek a nehéz döntésekhez, és tényleg érdemes ahhoz ragaszkodni emberi cselekedetek zsinórmértékeként, amit itt tanítunk, mert nem csak arra ügyelünk, ami egy könyv közepe, szíve, hanem még inkább arra, ami az Úr szíve szerint való. Amíg ez így történik, nem kell félni a megmaradás-ellenes, életellenes erőktől itt, Sárospatakon pár hónappal évkezdés után sem. Csodálkozni fogunk, hogy mennyire nem. Ellenkező esetben meg ne csodálkozzunk! Még mindig ne, pár hónappal évkezdés után sem.

Valójában egy ilyen évre indultunk pár hónapja, a megmaradás-ellenes, életellenes erők fölötti győzelemre, és ezt a gondolkodást képviselhetjük nehéz döntéseinkben pár hónappal az évkezdés után is.¹ Az idei karácsony is ezt erősíti meg, hiszen annak üzenete nem változott: עִמְנוּ אֱלֹהִים – Velünk az Isten, és ez talán közöttünk nem kérdés még pár hónappal az évkezdés után sem.

¹ Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament. Dietrich, W.; Arnet, S.(Hg.) Leiden, Boston 2013. 227; Paul, M. J.; van den Brink, G. : Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Studiebijbel Oude Testament. Dl. 2: Bijbelcommentaar. Veenendaal 2005. 969-971;

Mynatt, D. S. : The sub loco notes in the Torah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. N. Richland Hills, TX 1994. 221-222. 255; Deuteronomy. Biblia Hebraica. MacCarthy, C.; Althann, R.; Dotan, A.; Schenker, A. 5a ed. Stuttgart 2006 104; Flavius Josephus : translation and commentary. Flavius Josephus Vol. 3: Judean antiquities 1-4. transl. and comment. by Louis H. Feldman Leiden [etc.] 2000. 4. 218. 410-411; Cairns, I. : Word and presence : a commentary on the book of Deuteronomy Grand Rapids, Mich. Edinburgh 1991 164 <http://www.biblestudytools.com/history/flavius-josephus/antiquities-jews/book-4/chapter-8.html>

TANULMÁNYOK

PETRÓCZI ÉVA
SÁRAI SZABÓ KATALIN
FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER
BARNÓCKI ANITA
DIENES FRANCISKA
KOVÁCS ÁRPÁD

Petrőczy Éva

MENNY ÉS POKOL PÁPAI PÁRIZ FERENC „PAX SEPULCHRI” -JÁBAN

1698, a *Pax sepulchri* első megjelenésének éve infernalis esztendő volt Pápai Páriz Ferenc, az erdélyi polihisztor, a béke embere, egy egész füzérnyi, a köznapok poklát menyeyi békévé szelídíteni akaró Pax írója életében. Sajat, valóságos „síri békéjé”-től ekkor ugyan még tizenhét küzdelmes, kudarcokban is bővelkedő esztendő választja el, ám már utoléri az élete során talán legsúlyosabb hivatásbéli megcsúfoltatás, egy késő 17. századi, „markymyprofesszor”-jellegű, vagyis nem annyira spontán diák-elégedetlenséget tükröző, mint sokkal inkább irigyei által sugallt beadvány, amelynek gyökerei részben az enyedi professzorral választása körüli ellenállásra vezethetők vissza.¹ Ahogyan Nagy Géza írja: „Az 1698-as panaszlevélnek, akárcsak az 1678-as „contradictálásnak” a háttérében feltehetőleg nem az ifjúság állt, még ha annak a nevében is igyekeztek meggátolni Páriz alkalmazását, most pedig elérni lemondását. Az 1698-as panasziratot idősebb, tapasztaltabb, s Pápaival szemben elfogult, mondhatni gyűlölködő idősebb személy – pap vagy tanár – szorgalmazhatta.”² Aligha véletlen, hogy ebben a szorongatott, már-már sír felé sodró élethelyzetben Pápai Páriz egy olyan művet dolgozott át, amelynek szerzője hasonló, főként lelkészektől származó üldöztetések céltáblája volt. A Pápai Páriz könyvének nyersanyagául szolgáló, 16. századi ars bene moriendi szerzője Martin Moller, (1547–1606) a kálvinizmussal vádolt görlitzi evangélikus főlelkész, s egyben a német egyházi énekkultúra egyik neves egyénisége, akinek énekszövegeit, himnuszait Johann Sebastian Bach is felhasznál-

¹ A beadvány történetét részletesen tárgyalja többek között PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Békességet magamnak, másoknak*, Bevezető tanulmány és magyarázó jegyzetek NAGY Géza, Bukarest, Kriterion, 1977, 76–78.

² *Uo.*, 78.

ta.³ Pápai Páriz Martin Moller iránti érdeklődését sorsközösségük mellett több tényező is felkelthette. Többek között az, hogy nagyon sok latin nyelvű himnusz is fordított, különösen Clairvaux-i Bernát szövegeinek átültetésében jeleskedett. Jankovics József egyik tanulmányából ismerhetjük a Pápai Páriz család tagjainak poétai hajlamait, szokatlanul erős költészszeretetét.⁴ Márpedig Mollert – mint jeleztem is – a Pápai Páriz Ferenc számára második szellemi otthonává lett német nyelvű kultúrkörök nem csupán egy ismert keresztyén kalauz szerzőjeként, de himnuszköltőként is nagyra becsülték. Pápai Páriz Ferenc Moller-átültetése egyébként nem volt előzmény nélküli. Munkájának közvetlen – egy generációval korábbi – nyitánya Zólyomi Perinna Boldizsár *Manuale, az az kezben hordozo könyvetské...*-je volt, amely Moller eredeti szövegének első, 1593-as görlitz kiadása nyomán látott napvilágot.⁵

Igazat kell adnunk Thienemann Tivadarnak, aki a Zólyomi Perinna és Pápai Páriz szöveg párhuzamos olvasása után – Dézsi Lajos korábbi megfigyeléseit felhasználva – megállapítja: „Pápai Páriz az előszóban nem említi meg, miféle német írásból szedegette ezt a könyvet. Ha könyvét Zólyomi ... munkája mellé állítjuk: a két mű szövegének mondatról-mondatra való egyezése kétségtelenné teszi, hogy itt egy újabb magyar Moller-fordítással van dolgunk. Pápai az előszóban azt sem említi meg, hogy ezt a »német írást« már más őelőtte magyarra fordította.”⁶ A jelen konferencia témáját szem előtt tartva nem merülhetünk bele sem Zólyomi Perinna, sem Pápai Páriz művének teljes szövegébe, csupán a Moller-könyv kilenceedik, *Wo die unsterblichen Seelen hinkommen?*⁷ nyomán készült magyar szövegeket nézzük meg közelebbről, mint a menny és pokol témának szentelt passzusokat. Egy bizonyos: Zólyomi Perinnánál is, Pápai Páriznál is ez a szövegrész egyéni hangú kalauzok lezárása. Az teljesen nyilvánvaló, hogy a tizenhatodik századi, tehát a középkori haláltánc-hagyományokhoz időben közelebbi magyar szerző szövege a riasztóbb: „Az öröcké való Kénokról. Kérdés: Hová lesznek tehát az undok döglletes Hüetlenek, és mitsoda jutalmak leszen nékiek? Válasz: Az az: Először ugymond az Hüetleneknek pokolban oly nag’ kénok és gyötrelmek leszen, mellyeket soha senki kü nem beszélhet, mert azt mondja az Szent Írás: kivettetnek ugymond az külső sötétségre a hol leszen sírás és fogaknak czikorgatása. (Mat. 22) Luc. 16. Lesznek nagy kénban és gyötrelemben. (Psal. 11.) Az Úr Isten az Hüetlenekre botsat eleven szenet, s’ tüzet, és kénkövet ... Az ő férgek soha meg nem hal, és az ő tűzök soha meg nem aluszik, és minden ember előtt gyalázatra lesznek. (Esa.) Fé-

³ Martin Moller pályafutásáról, életéről: *Deutsche Biographie*, Martin Moller, <http://www.deutsche-biographie.de/sfz64925.html> (2013. január 12.)

⁴ JANKOVICS József, *A Pápai Páriz-család angol kapcsolatainak történetéhez: ifjú Pápai Páriz Ferenc londoni levelei*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum (Szeged), 1972, 139–154.

⁵ ZÓLYOMI PERINNA Boldizsár, *Manuale az az kezben hordozo könyvetské*, Lőcse, 1614. (RMNy 1077.)

⁶ THIENEMANN Tivadar, *A XVI. és XVII. századi irodalmunk német eredetű művei*, Itk, 32(1922), 63–92, 83–84.

⁷ MARTIN MOLLER, *Manuale de praeparatione ad Mortem, selige Sterbkunst*, Görlitz, Rhambaw, 1593, 259–274.

lelem rettegés szál ő reiajok, nagy kényok és faydalmak környékezik meg őket, faidalmat szenvednek, mint az gyermek szülő asszoniállatok.”⁸ A következő oldalon a borzalmak elősorolása még csak fokozódik, a hangsúly az emberi test biológiai bomlását kiábrázoló „féreg” szón van továbbra is, megfejelve a pokolbéli harcosok és gonosz ördögök riasztó képével: „Az ő ortzaiok undok, mint az fekete holt szín lészen. Az Hütetleneknek féreg lészen ő ágyok, és lelkekis féreg lészen... és minden pokolbéli, dühös Harczárok, undok katonák és gonosz ördögök uralkodnak raitok.”⁹ Mint Zólyomi Perinna ajánlásából, amelyet 1614. március 25-i keltezéssel patrónájának, Thurzó György nádor feleségének, Czobor Erzsébetnek, a Felvidéknek/Felföldnek nevezett régió egyik nagyasszonyának írt, kitűnik, hogy ennek a hölgynek határozott kívánsága volt a mű lefordítása. A Zólyomi Perinna-féle szövegváltozat két részletének idézése után nem mulaszthatjuk el e pokolbéli kínokat idéző textus vizuális ellentétének megemlítését, történetesen éppen Czobor Erzsébet Árva várában (Oravsky Hrad, Szlovákia) látható, mennyei békességet ígérő, nevezetes ravatalképét, amelyről Búzási Enikő a következőket írta: „Az elmondottakkal szoros eszmei összefüggést mutató ravatalképek tehát voltaképpen festett példázatok (más szóval: a *Manuale* és a *Pax sepulchri* egyenesági látvány-rokonai! P. É) a keresztyéni élettel kiérdemelt jó halálról, mint az üdvösséghez vezető útról, a hátramaradottak lelki épülésére. Készíttetésüknek ez a motivációja elsősorban azokban az alkotásokban érhető tetten, amelyek ezt a tartalmi jellemzőt feliratokban is megfogalmazzák. Erre vonatkozó példa Thurzó György nádor özvegyének, Czobor Erzsébetnek 1626-ban – a körülmények ismeretében bizonyára veje, Illés-házy Gáspár megrendelésére – festett portréján a felirat egyik részlete: Éljetek úgy, hogy méltók legyetek meglátni egykor engem, ha csontjainkat újrakélt lélek köti egybe.”¹⁰ Visszatérve ezek után Pápai Párizhoz: lipcsei, marburgi, heidelbergi, végül bázeli tanulmányai egyértelműen arra predesztinálták, hogy a korabeli lingua franca, az orvosi hivatásban amúgy is létfontosságú latin mellett a német legyen választott nyelve. Fennmaradt olvasmányjegyzékének tanúsága szerint¹¹ könyvtárának több, mint a felét német szerzők publikációi teszik ki, igaz, kizárólag latinul, s Moller könyve a jegyzékben nem szerepel, tehát a fordítást valószínűleg nem saját példánya alapján készítette. Érdekességként megemlítjük, hogy puritán apa (Pápai Páriz Imre), s egy Angliában-Skóciában otthonosan mozgó fiú (ifjabb Pápai Páriz Ferenc) szülőjeként a *Pax sepulchri* szerzőjének olvasmányjegyzéke mindössze egy angol szerzőjű (de nem angol nyelvű!) művet, Perkins *De causibus constientiae*-ját tartalmazza. Tekintettel arra, hogy a *Pax sepulchri* Pápai Páriz nagyhatású *Pax*-sorozatának negyedik kötete, érdemes idéznünk Nagy Géza mindmáig érvényes megállapítását, amely közvetve bár, de azt a meggyőződésünket erősíti, hogy gyászos tematikája ellenére e mű is inkább hitet és bizakodást, mintsem gyászt és

⁸ ZÓLYOMI PERINNA Boldizsár, *i. m.*, 402–403.

⁹ *Uo.*, 404.

¹⁰ BÚZÁSI ENIKŐ, *A 17. századi magyar főúri ravatalképek*, Credo, 2004, 3–4, 197–201, 199–200.

¹¹ KÖZLI PÁPAI PÁRIZ FERENC, *i. m.*, 587–589.

kétségbeesést sugall: „Bár a címek egybeolvasva – a lélek, a test, az udvar, a sír, a kereszt békessége – a Pápai Páriz korabeli erdélyi égbolt mind komorabb, mind mélyebb sötétségbe boruló képét sugallják, a köteteken végigvonuló alaphangot az első kötet – a Pax animae – adja meg a halál fölött is diadalmaskodó, sziklaszilárd, férfias lélek békehimnuszával.”¹² *Pax sepulchri*-ját lapozgatva érdemes felidézünk továbbá Dézsi Lajos Pápai Páriz monográfiájának két fontos mondatát: „Páriz tevékenysége nem szorítkozott csupán a tudomány művelésére. Nem szobatudós, hanem a társas élet embere.”¹³ E megfigyeléssel egybecseng Oláh Andor orvostörténeti értékelésének néhány mondata is. Igaz, ezúttal közvetlenül a *Pax corporis*-ra vonatkoztatva, de a *Pax sepulchri*-ra is száz százalékgig érvényes, amit Oláh kiemel; hogy tudniillik Pápai Páriz teológiai műveiben is inkább a praxis, mint a gnosis, más megközelítésben sokkal inkább a cura pastoralis, mintsem a hűvös dogmatika lelkes művelője volt: „Pápai Párizt mint gyakorlati embert, éppen úgy, mint korának többi jelentős orvosát, a problémázgató-okoskodó középkori „*medicus dictus*”-sal szemben elsősorban a gyógyítás maga érdekli, a gyógyító aktus, a terápia. Ezért művében, a *Pax corporis*-ban (De a *Pax sepulchri*-ban is! P. É.) a terápiarész túlnyomó helyet foglal el...”¹⁴

A *Pax sepulchri*, ez a végeredményben inkább lelkeket gyógyító, mintsem lelkeket riasztó könyv – hasonlóan Zólyomi Perinna Moller-átírásához – egy főrangú hölgy, ezúttal Kendefi Jánosné Teleki Krisztina támogatásával jelenhetett meg. A szerzői ajánlólevélnek azokat a szavait idézzük, amelyekben az általában szelídlelkű Pápai Páriz azokat ostromozza, akik Isten létét, következőképpen a mennyet és a poklot is tagadják. Azért is érdekes szövegrészlet ez, mert az „ateizmus” szóval, még ha kicsit módosított alakban is, a 17. század végén hazai szövegekben másutt nemigen találkozunk: „Így látjuk azért, hogy az ilyen emberek, a’ kik, hogy annál bátrabban élhessenek szokott fertelmes bűnökben, azt kezdik kétségbe hívni, ha vagyon e’ isteni gondviselés e’ világba ... ezek mondom az ő gondolatjokban, merő azon Isten tagadó Áthéusok.”¹⁵ Az *Elöl-járó beszéd*-ben Pápai Páriz Ferenc éles határvonalat húz a sommásan „Pogányok”-nak nevezett, Krisztus előtt élt írók-gondolkodók és a Krisztus-követők között, világossá téve, hogy az előbbieik számára a halál egyenlő a pokollal, s a menny gondolata fel sem merül gondolkodásukban: „Midőn Augustus Tsászár Rómában mindennap kívánná magának az Euthanásiát, az az a’ boldogul való meg-halást, az nem tézsen vala az ő értelme szerint többet ő nála, hogy ő mind élete, mind halála felől tisztességes hirt nevet hagyhasson hólta után. De midőn nékie és más Pogányoknak is a’ halálra jútott dolga, ott semmi vigasztalást, semmi reménységet nem talált, hanem tsak ijesztést és bánatot, és olyan véget a’ minémüről szól Virgilius. *Vitaque cum gemitu fugit*

¹² *Uo.*, 105.

¹³ DÉZSI Lajos, *Pápai Páriz Ferenc*, Bp., Ráth Mór, 1899, 311.

¹⁴ OLÁH Andor, *Pápai Páriz Ferenc, a magyar Hippokrátész*, Orvostörténeti Közlemények 50(1969.), 88.

¹⁵ PÁPAI PÁRIZ FERENC, *Pax sepulchri*, Kolozsvár, Református Kollégium, 1776, § 5.

indignata sub umbras; az az: Nem lévén semmi reménysége, élete nagy haraggal és jajgatással el-múlék, s' pokolra szálla.”¹⁶ Az emberiség mennyről való végzetes nem tudását egyébként az életének még apokaliptikus élményekkel teli, 1698-as évében is sodró lendületű Pápai Páriz a bibliai és ókori szerzőktől vett idézetek mellett egy színes-szenvedélyes, folklorisztikus kifakadással illusztrálja: „1.Mert a' mi elsöben is az emberek életét illeti, a hitetlen kép-mutató emberben nintsen az Istennek semmi igaz esméreti, ugy nézi tsak az Eget, mint a' tehén az újj kaput, ugy él tsak az Istennek teremtetésével, mint a' disznó a' fáról le-hulló makkal..., semmi gondja nintsen az örök életre, szívének egyedül minden öröme az vólna, ha örökké itt e' földön élhetne...”¹⁷ Ugyancsak az *Elöl-járó beszéd* befejezésében pedig visszaköszön a *Pax corporis* logikája. Ahogyan annak fő céljául Pápai Páriz a testi öngyógyítást jelölte meg egy orvosokban nem bővelkedő országban, ugyanúgy a *Pax sepulchri*-ban az ön-lelkigondozást tűzi ki célul, méghozzá egy ízig-vérig *doctor medicinae* realista érveivel: „Mennyiszer vagyon kiváltképen nagy Dög-halának idején, hogy a' Prédikátorok el-halnak, vagy hozzád nem érkeznek, a' mikor minden sziv a' tanításra, vigasztalásra és igazgatásra áhétozik? Ollyankor ki-ki ez együgyü Könyvetskéből maga magának vigasztalást nyújthat...”¹⁸

A *Pax sepulchri* azonnali, a kézirat elkészültét követő recepciója – hogy egy lélegzetnyi szünetet tartsunk a szöveg idézésében – jól érzékelhető már az első kiadáshoz is hozzászatolt verses laudációkból. Pápai Páriz gyulafehérvári professzortársa, Kis Komáromi István ezt írta:

„Azért ha ki akarsz Boldogúl meg-halni,
Kívánt tsendességgel koporsódba szállni,
Pokol tüze lángját ingyen sem kóstolni,
Siess hamar, kérlek, e' könyvre szert tenni.”¹⁹

Kis Komáromi professzor úr a *Pax sepulchri*-t tehát egyenesen a pokol elleni remediaként, a kínok lángjait távol tartó orvossággént mutatja be. Gondolati szempontból rokon vonásokat találunk e költeménnyel Bekesi Ferenc kísérvérsében is, amely ugyancsak a *Pax sepulchri* embereket óvó, félelem-csökkentő szerepét hangsúlyozza:

„Hasznos Páx Sepulchri: mi légyen a' Pántzél?
Sok kísértet ellen, mellytől a' Lélek fél:
Igen böltsen e' Pax azt elő számlálja,
Valami mi jónkra szolgál, el-nem hagyja...”²⁰

¹⁶ Uo., A 2v

¹⁷ Uo., A 3v

¹⁸ Uo., B 6r

¹⁹ KIS KOMÁROMI István, *E' ritka jószágú Könyvnek Tiszteletes és Tudós Authorának illendő tisztességére* = Uo., oldalszám nélkül.

²⁰ BEKESI Ferentz, *A' négy leghasznosabb Békességnek, úgy mint Pax Corporisnak, Pax Aulaenak, Pax*

Pápai Páriznak, 1698-as pokolbéli víg napjai közepette, különösen is nagy örömet, békességet hozhatott a fent idézett vers; nem szerzője poétai erényei miatt, hanem azért, mert a versfaragó így határozta meg magát az aláírásban: „Pápai Páriz Ferentz Uram Ő Kegyelme³ tisztességére, egy nem régen lábaitól ki-költ Tanítványa.”

Ami ezek után a Pápai Páriz-szöveg témánkat – az idézett előszó mellett – érintő menny-pokol részletét illeti, ez voltaképpen a traktátus kilencedik, *A' Léleknek helyéről ez élet után* című zárófejezete. Mint az alcímben is olvasható: „Oktatás a' mi testeinknek fel-támadásokról, a' Mennyszágnak öröméről, és ellenben a' Pokolnak is örök kinnyáról.”²¹ A menny leírása emlékeztethet bennünket Pápai Páriz költői hajlamaira; szövege sehol nem barokkosan nehézkes, kacskaringós, hanem angyalszárny-könnyed és szíveket könnyebbitő: „És midőn az igazaknak lelkek az ő testektől meg-válnak, ottan veszik azokat a Sz. Angyalok, és viszik Istenhez, és ott vagynak az Urnál a' Krisztusnál, és élnek a' Paraditsomban, oda fel az égben, és vagynak ki-beszélhetetlen ditsőségben, örömben és fényességben. Vagynak nyugodalomban, békességben, Isten kezében, minden szükség, nyomorúság, siralom, és fogyatkozás nélkül. ... Ellenben a hitetleneknek lelkek, ottan mindjárt az ördögnek egész hatalmába bé-esnek, és vitetnek a' kinoknak helyére; mint ama Gazdagnak Luk. 16. Példájában látjuk és ott nyughatatlanságban, békétlenségben, szorongatásban, nyomorúságban és minden jajban vagynak, minden vigasztalás, minden kegyelem nélkül, setétségben, sivás rivás és fogaknak tsikorgatásával, mind az utolsó napig, mellyben-is az ő nyomorúságok nem fogyni, hanem sokképen öregbedni fog, minden meg-szünésnek reménysége nélkül.”²² A test romlandóságának, a pokolbéli szenvedés állandóságának vázlatos bemutatásához képest Pápai Páriz szövegében a menny sokkal nagyobb hangsúlyt kap, szerzőnk egy filmfelvevő gép optikájának pontosságával láttatja az égi várost, szinte John Bunyan égi városának pompáját idézve. Pápai Páriz angolul nem tudott ugyan, de az első német Bunyan-fordítás már 1692-ben elkészült, s így egyáltalán nem kizárt, hogy nagyszámú német barátjának, levelezőtársának egyike esetleg megajándékozhatta a *Pax sepulchri* szerzőjét egy példánnyal a világhódító útját járó vallásos műből: „Valljon mikor látándom, óh, ditsőséges élet, a' te ditsőségedet, a' te édességedet, a' te szépségedet, kapudat és kö-faladat,; utzáidat és sok hajlékidat, Polgáridat és erős Királyodat az én Uramat a' Jésus Krisztust az ő ekességében. Mert a' te kö-falaid drágakövekből, a te kapuid pedig drága gyöngyökből valók, a' te utzáid pedig tiszta aranyból, mellyeken járóknak szájokban szüntelen való Alleluja éneklés vagyon.”²³ A mennybéli városról készült „verbális dokumentumfilmet” követően úgy érezzük, ez a leírás, ez az érzelmi csúcspont már fokozhatatlan. Pápai Páriz

Animaenak, Pax Sepulchrinak az Esztendőnek négy részeire való alkalmazása = Uo., oldalszám nélkül

²¹Uo., 171.

²²Uo., 173–175.

²³Uo., 191.

azonban képes tovább növelni szövegének emocionális erejét. Az égi főhadiszállás szépségének ecsetelése után rátér azoknak a legfőbb jóknak a részletezésére, amelyek az odakerülő, üdvözült lelkeket várják. A szövegben megjelenik minden földi kín ellentéte, a kontrapunkció olyan pontos és arányos, hogy egy zeneszerzőnek is becsületére válhatna: „Örök vigasság vagy on ott szomorúság nélkül: örökké való öröm, minden szenvedés nélkül: örökké való boldogság háborúság nélkül: Örökké való kedves állapot, minden únalom és fáradtság nélkül: világosság vagy on ott, setétség nélkül: Örök élet vagy on ott, halál nélkül: Örök jó vagy on ott, minden gonosz nélkül: Ifjú erő vagy on ott, erőtlenség nélkül: Élet vagy on ott, minden vég nélkül: Ékesség vagy on ott: fogyatkozás nélkül: Szépség vagy on ott, hiba nélkül: Szeretet vagy on ott, gyűlölet nélkül: Egészség vagy on ott, minden betegség nélkül: Tombolás vagy on ott, minden szűnés nélkül. Nem tud ott ember fájdalmat: Nem hall ott ember jaj szót: Nem lát ott ember kedvetlen dolgokat: Élnék végtelen örömben, és nem félnek gonosztól semmiben.”²⁴

Azonban, bármennyire is a *Pax* és a mennybéli örömök embere Pápai Páriz, művéből természetesen nem hagyhatja ki a pokol kínjainak előszámlálását sem. Írása annyiban tér el a jó halálra vezérlő kalauzok nagy részétől, hogy ő először, több megközelítésben is, a megváltott lelkek hajlékát magasztalja, majd ezt követően – lényegesen nagyobb bibliai apparátusra és kevesebb saját szövegre támaszkodva – következik a pokol bemutatása: „Szörnyű ördögök lesznek ... Mert így szól az Irás: *Ki-vettetnek a' külső setétségre, ott leszén sírás és fogaknak tsikorgatása. Mát. 20:30. Ők lesznek a' kinokban és a' gyötrelemnek helyén. Luk. 16:23, 28. Botsát az Isten a' hitetlenekre eleven szenet, tüzet és kén-követ és meg-égető szelet, melly az ő poharoknak része. Sólt. 11:6. ... Az ő ágyok féreg leszén, az ő leplek-is féreg leszén. Ésa.14:11. Imé, én lelkem, ezekkel és ezekhez hasonló irtóztató fenyegetésekkel mutatja az Irás az istenteleneknek, hogy mindenféle kereszt, nyomorúság, kín, nyomorgatás, büntetés, éhség, szomorúság, szorongattatás, szükség, szomjúság, hévség, reszketés, betegség, fájdalom, halál, veszedelem, kétségbe esés, és valamit az ember ingyen nem nevezhet, sem elő nem számlálhat, a' leszén örökké az ő részek, azzal leszén társaságok és minden irtóztató szörnyű ördögök lesznek az ő örök hóhérok.*”²⁵

Végezetül tekintsük át röviden, hogyan is jelenik meg a menny-pokol ellentétpár Pápai Páriz Ferenc 1708-ban, tehát pontosan tíz esztendővel a *Pax sepulchri* után, megjelent magyar-latin-német szótárában. Érdekes, s az eddigieknek valamelyest ellentmondó jelenség, hogy itt – igaz, Szenci Molnár szócikkei nyomán – a menny alig-alig kap helyet, ellenben a pokol hangsúlyosan van jelen. Míg a *Szótár* második kötete az első fogalomnak csak egy vékonyka szócikket szentel, az ott előforduló alakja szerint kettőzés nélkül írott „menyei”-t, addig a pokolhoz bizony egész szó-bokrot telepít, még egy népies ízű szólást is: „Pokolban-is esik egyszer egy innep: Prov. Semel in omni vita cuique arridet fortuna, auch in der

²⁴ Uo., 196.

²⁵ Uo., 197–198.

Hölle kommt bisweilen ein Feuertag.”²⁶ E pokolbéli „túlsúly” okát csak találgatni lehet. A legkézenfekvőbb magyarázat talán az lehet, hogy egy szótár anyagának összeállításában nem játszhatnak oly erőteljesen szerepet a sír békéjére, a méltó halálra vezérlő szempontok, mint a *Pax sepulchri*, azaz egy életvezetési könyv lapjain. Ezúttal e nagyon különböző, tárgyilagosabb és racionálisabb műfajban tehát Pápai Párizt, mint lexikográfust, nem kötötték a lelkipásztori és orvosi hivatásával járó, íratlan pasztoralizációs és humanitárius szabályok.

Abstract

Heaven and Hell in the „Pax sepulchri” (Peace of the Grave) of Ferenc Pápai Páriz

Ferenc Pápai Páriz was a most versatile character of the spiritual-intellectual life of Transylvania, a professor of the Reformed College of Nagyenyed, a doctor of theology and medical sciences. He was the son of a famous Puritan preacher and theological author, Imre Pápai Páriz; his influence can be witnessed most evidently in his popular *Pax*-series. The *Pax sepulchri* was published in 1698, in Clausenburg (Kolozsvár, today: Cluj). It's not his original work, but a translation-paraphrase from the Lutheran Martin Moller's *ars bene moriendi*, a classical tract on good death, entitled *Heilsame und sehr nützliche Betrachtung*. (1539) (*A Healing and Very Useful Tract...*) His text is less horrifying than the majority of „dies irae” descriptions as healing and helping was the very core of his life. Therefore in this *Pax*-volume stress was laid rather on the chances of being saved, on heavenly grace, than on the torments of hell. Compared to the other Hungarian version of Moller's text, composed by Boldizsár Zólyomi Perinna, the metaphors and expressions of Pápai Páriz are full of hope and peace, as illustrations of his double calling: being a person who sacrificed his life to the healing of the human body and the human soul.

²⁶ PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Dictionarium Latino-Ungaricum*, Tomus II., Posonii et Cibinii, 1804. 257, 297.

Sárai Szabó Katalin

NŐI SZEREPVÁLLALÁS A REFORMÁTUS EGYHÁZBAN A 20. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN – PILDER MÁRIA ÉLETÚTJA

A nők egyházi szerepének kutatása, elemzése nem tartozik a társadalomtudományi kutatások kurrens témái közé. Annak ellenére, hogy igen tanulságos a női hivatásról, a női szerepekről vallott nézeteket és azok változásait megvizsgálni egy olyan konzervatív értékrenddel bíró, a társadalomban zajló jelenségeket meghatározott ideológia mentén értelmező közegben is, mint az egyház. Ezek a kutatások ugyanis szintén hozzásegíthetnek a női emancipáció árnyaltabb értelmezéséhez.

A nőkérdés kapcsán az egyházi közvéleményt saját körén belül, saját nyilvánosságában – egyedi nézőpontjait is szem előtt tartva – sokáig többé-kevésbé ugyanazok a problémák foglalkoztatták, mint amelyek a társadalmi nyilvánosságot: nevezetesen a nőiség mibenlétének, a férfi-nő viszonyának, a nők művelődéshez való jogának, a nőnevelésnek, a nők hivatalviselésének kérdései.¹

A 19. század folyamán a nők egyházban elfogadott működési területének a jótékonykodást, a szegények gyámolítását tartották. E kérdésben – hagyományosan – Pál apostol korinthusbeliekhez írt levelére hivatkoztak, amelyben kijelentette, hogy a nőknek nincs joguk szólni a gyülekezetben, vagyis: nincs helyük az egyházi nyilvánosságokban.

A változásban lényeges hatást tulajdoníthatunk egy új kegyességi irányzatnak, a 19. század végén terjedő belmissziói mozgalomnak.² Mint minden vallást megújító mozga-

¹ SÁRAI SZABÓ Katalin: Nőkép a református sajtó tükrében, 1867-1918. *Egyháztörténeti Szemle* 2001. Nr. 2. 3-35.

² A mozgalom a saját társadalomban terjedő laicizálódási folyamat megállításának, a vallásos élet megújításának, a keresztény értékek, igazságok gyakorlati életben való alkalmazásának eszközeül szolgált, miközben tagjai arra törekedtek, hogy a kapitalizmus következményeként fellépő társadalmi és szociális problémákra is pragmatikus megoldásokat találjanak. A belmissziói képviselői a

lom, a belmisszió is újraértelmezte a nemi szerepeket. Képviselői a reformáció örökségét felelevenítve erőteljesen hangsúlyozták, hogy Jézus fellépésével a nők egyenjogúvá váltak a férfakkal, kiemelték, hogy a két nem csak egymást kiegészítve képes betölteni hivatását az élet minden területén, így az egyházi életben is. Mintegy „negyedik” szerepkörként értelmezték a nők „Jézus szolgálóleányaként” való működését, s ezzel Jézus tanításainak közvetítése a női kötelességek részévé vált.

Az egyházi munkát végző nők első generációjának tagjai – akik elsősorban egyesületekben tevékenykedtek³ – társadalmi státuszuknál fogva, a családjuk révén élvezték azt a társadalmi presztízst, amely elfogadhatóvá tette jelenlétüket az egyházi nyilvánosságokban. Bár nem végeztek professzionális munkát, számos jel utal arra, hogy megfelelő egzisztenciális és támogató háttér mellett (amit elsősorban férjük jelentett) az „egyházi szolgálatot” egyfajta „hivatásként”, sajátos önmegvalósításként gyakorol(hat)ták.⁴

Az I. világháború idején felmerült a nők komolyabb teológiai képzésének igénye is. Az első női generáció tagjai ugyanis elsősorban önképzéssel szereztek meg a tevékenységükhöz szükséges teológiai, egyháztörténeti ismereteiket. Az egyház meghatározó személyiségei közül többen is támogatták a nők teológiai tanulmányait, hiszen egyre megszokottabbá vált részvételük az egyházi nyilvánosságokban, de gyakran előfordult, hogy felkészültségük mégis kívánivalót hagyott maga után. Azok között a teológusok között, akik a „női szolgálatot” magasabb műveltség és teológiai képzettség birtokában képzelték el, említhetjük például Sebestyén Jenőt – a történeti kálvinizmus magyarországi képviselőjét, teológiai tanárt –, Novák Olgát,⁵ az első budapesti teológia „mentorát.” A nőket a teológiai diploma 1981-ig nem jogosította fel a papi szolgálat végzésére, de annak birtokában professzionális munkát végezhettek az egyházban: vallásoktatók, missziói munkások, utazótitkárok lehettek. Többen közülük lelkészhez mentek feleségül, az ő esetükben nagy előnyt jelentett, hogy férjük képzett társat kapott munkájához.

A felsőfokú oktatás lehetősége a nőknek csak egy töredékét érintette,⁶ emel-

szegénység, a nyomor, az iskolázatlanság, az alkoholizmus, a bűnözés, az árvák problémájának enyhítésére alapították az első szeretetintézményeket: árvaházakat, otthonokat, diakonissza intézeteket, kórházakat. Elsődleges munkaterületük a város volt, ahol a falusi lakosság beáramlása, az ipari munkásság szociális problémái, a köztük terjedő ateista szellemi irányzatok következményeképpen széles tere nyílt a misszióknak.

³ Az első református női egyesület a Lorántffy Zsuzsánna Egyesület (1894) volt.

⁴ SÁRAI SZABÓ Katalin: Női generációváltás a református egyházi közéletben a 19. század végén és a 20. század első felében. In: *Generációk a történelemben. Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület 2007. évi konferenciakötet.* (szerk.): Gyáni Gábor – Lácay Magdolna, Nyíregyháza, 2008. 373-382.

⁵ Novák Olga (1889-1961) a budapesti Teológiai Akadémiára 1917-ben iratkozott be, 1923-ban abszolvált, 1927-ben a nők közül elsőként tette le a vallásstanári vizsgát. 20 évig volt a Baár-Madas Gimnázium vallásoktatója.

⁶ 1917 és 1940 között az öt teológiai akadémia összesen 112 nő jelentkezett, közülük 74-en fejezték be tanulmányaikat. SÁRAI SZABÓ Katalin: Nők a Budapesti Teológiai Akadémián a két

lett számos tanfolyam, konferencia, kiadvány szolgálta a nők – és természetesen a laikus férfiak – felkészítését.

A két világháború közötti időszakra – mint említettük – általánosan elfogadottá vált a női részvétel a szeretetmunka minden területén, a nők az egyházi közélet megszokott szereplőivé váltak. Két terület maradt zárva előttük: a papi hivatást továbbra sem gyakorolhatták, továbbá nem volt lehetőségük bekerülni az egyházi törvényhozás, döntéshozatal, azaz az egyházi hatalom nyilvánosságába.

Az egyház vezetőinek állásfoglalása szerint a nők nagyarányú térfoglalása nemcsak képzésüket tette szükségessé, hanem munkájuk egységes megszervezését is. Ennek során az önállóan, az egymástól függetlenül működő női egyesületeket kívánták összefogni, a nők tevékenységét egységes programmal és vezetéssel ellátni. Ravasz László⁷ a női munka kezdeti időszakát a következőképpen foglalta össze: *„Eleinte a női munkát ... tisztán az egyesületek végezték, elsősorban a Lorántffy Zsuzsanna Egyesület.... De ez nem volt az egyház munkája. Elfogadta, igényelte, meg is kapta az egyház támogatását, de mindennél jobban őrizte függetlenségét és egyesületi jellegét. Rajta kívül női munkát végeztek: a Filadelfia nagyszerű diakonissza intézetével, sokágú munkájával és az áldott Bethesda kórházzal; a Keresztyén Leányegyesületek szintén nagyon szép eredménnyel, de szintén egyesületi formában. Szükség volt olyan munkára, amelyet maga az egyház végez saját szervezetével, a gyülekezetekben s az egyházalkotmányi nagyobb egységekben. Ennek a munkának magva az evangelizáció, külső tere a szeretetmunka, az automatikus szervezkedés és igazgatás”*.⁸

Az első, ilyen irányú kísérletnek tekinthetjük az 1927-ben alapított *Református Lelkésznék Országos Szövetségét*, melynek elnökéül a püspöknét, Ravasz Lászlónét választották. A szövetség létrehozásának elsődleges mozgatórugója az volt, hogy a korszakban már a papnéktól várták a belmissziói munka gyülekezeti megszervezését és irányítását. A szövetség célkitűzései között szerepelt az egyházi közvélemény figyelmének felkeltése a lelkésznéket érintő sajátos problémákra, felkészítésük új feladatkörük ellátására, emellett megszervezték a legelesettebbek: az özvegy papnék támogatását is. Ezeket a törekvéseket az egyházon belül a női közösségformálás, a női közösségvállalás, a női érdekvédelem egyik első megjelenéseként is értelmezhetjük.

A női munka megszervezése, egyházba való végleges beemelése szintén „felülről” történt: a 30-as években megalakították a *Női Tábor*t, 1944-ben pedig az *Országos Református Szövetséget*.⁹ Az egyesületek elnökségében is történtek változások: korábban a vezetők pozíciójukat elsősorban társadalmi presztízsüknek köszönhették, ugyanis főként a társadalom felső rétegeiből, az elitből kerültek ki.

világháború között. In: *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve XI.* (szerk.): Petrőczy Éva - Berecz Ágnes. Bp. 2005. 226-238.

⁷ Ravasz László a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke 1921 és 1948 között.

⁸ RAVASZ László: *Emlékezéseim.* Bp., 1992. 185.

⁹ Mindezt megelőzte az 1933-as belmissziói törvény, amely magát a belmissziói munkát központosította.

A két világháború közötti időszakban egyre nagyobb szerepe lett azoknak a nőknek, akik az egyházi életben elért státuszuk miatt tölthettek be irányító szerepet: a lelkésznék, a tanítónők, a vallástanárok, a diakonisszák. Újdonságot jelentett az is, hogy többen közülük már professzionális módon, egyházi fizetett alkalmazottként végezték munkájukat.

Az 1944-ben megalakított *Országos Református Nőszövetség* elnöki posztjára Ravasz László püspök Zsindely Ferencné, Tüdős Klárát¹⁰ találta megfelelő személynek. A Nőszövetség titkárának Makkai Sándor¹¹ ajánlatára Pilder Máriát választották. Elsősorban a vezetők kiválasztása (amely, mint látható, szintén központi döntés eredménye volt) tette hatékonyá a nőszövetségi munkát, főként a II. világháború utáni újjászervezésben. Tüdős Klárát személyisége, ismertsége, társadalmi kapcsolatai és presztízse miatt találhatták megfelelőnek az elnöki tisztség betöltésére, Pilder Máriát pedig korábbi erdélyi nőszövetségi munkájának tapasztalatai, lelkisége, meggyőző ereje tette alkalmassá az utazótitkári feladatok ellátására.

Az egyházi keretek között lejátszódó női emancipáció – amelynek főbb állomásait az eddigiekben felvázoltuk – többféle új női életpályamodellt eredményezett. Míg a hagyományosnak tekinthető egyházi szerepvállalás elsősorban a jótékonyosság területét jelentette, addig a különféle belmissziói tevékenységek (evangelizálás, előadások, írás, szerkesztés, szociális munkákban való részvétel), illetve az egyházban végezhető professzionális hivatások a női önmegvalósítás terépeivé válhattak. Azok között a nők között, akik professzionális munkát végeztek (például vallásoktatóként vagy utazótitkárként működtek) többen egyedülállók voltak – egyes esetekben mindenféle támogató családi háttérrel is nélkülöztek –, életüket teljesen az egyházi szolgálatnak szentelték, és ennek eredményeképpen sajátos karriert futottak be. Ez az új életút-modell a diakonissza életpályától elsősorban abban különbözött, hogy nem egy zárt közösség tagjaként, hanem önálló, független nőként éltek, bár mintegy védőhálóként az egyházi közeg őket is óvta, nem voltak olyan kiszolgáltatottak, mint világi egyedülálló (munkavállaló) társaik. Pilder Mária egyike volt ezeknek a független, professzionális egyházi munkát végző nőknek.

1888-ban született Diósgyőrben. Apja, a nagyszebeni evangélikus, szász Pilder Alfréd, Bécsben kezdte kohómérnöként pályafutását, majd kinevezték a diósgyőri vasgyárba. Anyja, Meissner Alojsia egy alsó-ausztriai mérnök leánya, Temesváron nevelkedett, katolikus családban. 1897-ben, miközben ötödik gyermeküket várták, Pilder Alfréd meghalt. Az alig 34 éves özvegy Pestre költözött, és tanítónőként helyezkedett el. S bár ennek ellenére komoly anyagi gondokkal

¹⁰Tüdős Klára (1895–1980) divattervező, író. Az Iparművészeti Főiskola textilszakán végzett, majd a Magyar Királyi Operaház jelmeztervezője és a Pántlika Szalon tulajdonosa volt, ahol népies ihletésű modelljeit árulták. Második férje, Zsindely Ferenc (1891–1963) miniszterelnökségi államtitkár, majd kereskedelmi és közlekedésügyi miniszter volt.

¹¹Makkai Sándor (1890–1951) az Erdélyi Református Egyházkerület püspöke 1926 és 1936 között, 1936-ban a Debreceni Teológia professzorává nevezték ki.

küszködött, mégis magas kulturális igényrel nevelte és taníttatta gyermekeit. Pilder Mária háttere egy polgári, értelmiségi, kétnyelvű család volt, amelyben a nő mintához hozzátartozott a tanulás, a professzionális hivatásra való felkészülés és a munkavállalás is adott esetben.

Születéséről Pilder Mária egy visszaemlékezésében ezt írta: „*Én már az anyaméhtől fogva hibásan jöttem a világra, az orvos engem tüstént életképtelennek nyilvánított.*”¹² Három hónap múlva ikertestvére meghalt, Mária pedig két éves korától kezdve számos műtéten esett át, arcán élete végéig viselte ennek nyomait. Testi fogyatékosága miatt anyja realisan számolt azzal is, hogy Mária nem fog férjhez menni, ezért lánya taníttatására különös gondot fordított: 1906-ban magyar és német tannyelvű népiskolai tanítónői oklevelet, majd folytatva tanulmányait 1909-ben felső nép- és polgáriskolai tanítónői oklevelet szerzett magyar-német nyelv és történettudomány oktatására, ezzel párhuzamosan tornatanítónői képesítést is nyert. Diplomái mellett anyja a nyelvtanulást és a zenei képzést is fontosnak tartotta, amely a hagyományos nőnevelési modellnek fontos részét képezte. A német mellett megtanult franciául és angolul is.

Oktatói munkáját Apponyi Albert kultuszminiszter gyermekei mellett kezdte, majd fővárosi iskolákban tanított 1911 és 1919 között. Ezekben az években ismerkedett meg az ébredési mozgalommal, és 1913-ban áttért a református vallásra.¹³ Életútjának ezt a szakaszát, saját megtérés-történetét egy vallásos leányregényben, a *Szász Ágnes naplójában* örököltette meg. A regény elején Szász Ágnes (aki maga Pilder Mária) életcélját a leánynevelésben és a független, önálló egzisztencia megteremtésében határozta meg, amelyek valójában a nőkérdés sarkalatos pontjait jelentették a 19. század végétől. „*A leánynevelés nálunk még igen fejletlen, igen kezdetleges – ezen a téren egységes fejlődést megindítani – ez lesz az én életem feladata. Olyan derengő, öntudatlan a mi leányaink, asszonyaink élete – szeretnék itt egy öntudatosabb, a maga értékét jobban megértő leánygenerációt nevelni... Szép életem van, szabad és független – és én magam teremtettem meg magamnak – amim van, azt magam szereztem.... A lelkem legszembeesőbb tulajdonsága a függetlenség szenvedélyes szeretete. Féltékenyen őrzöm a függetlenségemet és ez az oka talán, hogy nem tudok melegebb viszonyba jutni az emberekkel.*”¹⁴

Innen indul a hitetlen, de rendkívül művelt és okos főhős, aki egyik tanártársának a hatására megismerkedik a pietizmussal, majd vasárnapi iskolát vezet, evangelizál, és a regény végére „Jézus Szolgálólánya” lesz belőle. Pilder Mária pietista korszakát igen elhivatott szigorúság jellemezte, megannyi túlzással, erről Tüdös Klára is feljegyzett egy történetet: „*Mária végletekbe csapongó természete*

¹²Idézi: Dr. BODOKY Richárd: Pilder Mária 1888-1966. *Theológiai Szemle*, 1966. 1-2. sz. 53.

¹³Életrajzához: BOTTYÁN János: Pilder Mária. *Református Egyház*, 1966. március, XVIII. évf. 3. sz. 70-72. Dr. BODOKY Richárd: Pilder Mária 1888-1966. *Theológiai Szemle*, 1966. 1-2. sz. 53-56. Dr. KÁDÁR Imre: Búcsúztató. *Reformátusok Lapja*, 1966. január 23. VÁLYI NAGY Ervin – TARR Kálmán (szerk.): „Az Úr szolgálóleánya” Válogatás Pilder Mária műveiből. Bp., 1988.

¹⁴PILDER Mária: Szász Ágnes naplója. (Önéletrajzi kisregény). In.: VÁLYI NAGY Ervin – TARR Kálmán 1988. 17.

folytán most egyszerre szigorú puritánna lett s a lányokból is azt akart nevelni. A Bethánia Szövetség törvényei szerint azt követelte azoktól a fruskáktól, hogy divatos, testszínű harisnyáik helyett vastag, fekete patent harisnyát hordjanak, a hajukat koszorúba tűzzék és kötényt viseljenek. Később maga is megmosolyogta krudélis rendszabályait, de akkor „fejvesztés terhe alatt” ragaszkodott a fekete harisnyához.¹⁵ Mindezek ellenére kortársai számára ebben a korszakában is szembetűnő volt átlagtól eltérő szellemisége. Vargha Tamásné Magay Mária lelkésznő (Szász Károly püspök unokamenye) memoárjában összehasonlította Pilder Mária bibliaóráját a Bethánia összejövetelével. Az előbbi sokkal rokonszenvesebbnek találta, a Bethániában ugyanis rendkívül zavarta az ott tapasztalt szenteskedés.¹⁶ Pilder Máriát csúnyasága ellenére nagyszerű szellemnek tartotta. Úgy gondolta, hogy aki hallgatta őt, az elfelejtkezett külsejéről, olyan „mély és jó volt, amit mondott.”¹⁷

Pilder Mária számára azonban nem volt könnyű, hogy külsejét elfogadja, egy későbbi Hermann Kutterhez¹⁸ írott levelében például utalt rá, hogy inkább elkerülné a személyes találkozást, nehogy fizikai valója megzavarja addigi lelki kapcsolatukat.¹⁹

Budapesti évei alatt, tehát pietista korszakában kezdett komolyan foglalkozni teológiával. Későbbi, a kortársak által nagyra tartott teológiai műveltségét ezekben az években alapozta meg. Nyelvismerete is lehetővé tette, hogy minden fontos, modern művet elolvasson. Valószínűleg ekkor fogott hozzá a görög nyelv tanulmányozásához is. Az önképzés a 19. század végén és a 20. század elején még része volt a női műveltség megszerzésének, legtöbbször magát az intézményes tanulást helyettesítette. Számos nő azonban így is igen komoly jártasságot szerzett egy-egy tudományterületen. Az egyházi munkát végző nők első generációjának tagjai még szinte teljes egészében autodidakta módon jutottak teológiai, egyháztörténeti ismereteikhez, legtöbbször nem is rendelkeztek magasabb iskolai végzettséggel. Pilder Mária azonban kitűnt nőtársai (bizonyos esetekben férfitársai) közül, ugyanis egészen kivételes teológiai tudást sajátított el ily módon, ezt a kortárs teológusok különösen méltányolták. Nyilván az önképzést az ő esetében megkönnyítette, hogy más területen részesült magasabb intézményes képzésben is.

¹⁵ZSINDELYNÉ TÜDŐS Klára: Arcképek. Református Zsinati Iroda, 1978. 52.

¹⁶VARGHA Tamásné: Repülő szőnyeg. Kézirat. é.n. h.n. I/179. (Magántulajdon) Szuggesztív egyéniségét a mai napig minden visszaemlékező kiemeli vele kapcsolatban.

¹⁷u.a. I./181.

¹⁸Svájci teológus, vallásos szocialista mozgalom híve.

¹⁹„...van valami, amit nem szabad elhallgatnom Ön előtt. Egészen mélyen él bennem az aggodalom, hogy személyes találkozásunkban nem okoznék-e Önnek csalódást. Most lélektől-lélekig beszélgetünk és csak az emberi beszéd korlátait kell legyőznünk. De ha egész emberi mivoltunkban állunk egymás előtt, nem lesz-e Önnek zavaró és idegen az én lelkemnek „cserépedénye”, és nem akadályozná-e a megszokott, kedves osztozást egymás lelkének kincseiben?... Mint földhöz kötött ember azonban (saját személyemre vonatkozólag) legyőzhetetlen szégyenérzést érzek... talán gyáva vagyok...de most megvan.” Pilder Mária levele Hermann Kutterhez, Kolozsvár, 1929.9.26. VÁLYI NAGY Ervin – TARR Kálmán 1988. 353-354.

Élete újabb és újabb fordulópontjai különböző helyszínekhez kötődtek. 1918-ban elvesztette anyját, ekkor bátyjával Brassóba költözött. Innen hívta őt Nagy Károly erdélyi püspök Kolozsvárra, egyházi munkájának első meghatározó színterére. 1924-től kinevezték lelkészi jellegű utazótitkárrá. Megbízatása a női belmissziói munkák és a vasárnapi iskolák elindítására és felügyeletére szólt, aminek feltétele az volt, hogy le kellett tennie a lévita vizsgát. 1928-ban megalakult a kerületi Nőszövetség Makkai Sándorné elnöklete alatt, Pilder Máriát utazótitkárnak választották. 1933-ig szerkesztette a Nőszövetség lapját, a *Református Családot*. Rendszeresen közölt cikkeket az *Út* c. folyóiratban is, amelyet a kolozsvári Teológia fiatal professzorai írtak és szerkesztettek. Makkai Sándor, Tavaszgy Sándor, Imre Lajos köre befogadta és respektálta Pilder Mária felkészültségét.

Lelki fejlődésében az egyik döntő jelentőségű esemény az volt, amikor 1926. március 12-én, 38. születésnapjára megkapta Hermann Kutter *Bilderbuch Gotte* c. könyvét. Öt éven keresztül, Kutter haláláig leveleztek, s ez a barátság számos teológiai és gyakorlati kérdésben segítette Pilder Máriát. Első, bemutatkozó levelében hosszabb önvallomást tett megtéréséről, lelki fejlődéséről: *„Először vidám pogány voltam, erős impulzusokkal és forró szívvel éltem a magam egocentrikus vágyaiért és céljaiért. Néha azonban belefájdult a lelkem a belső otthontalanságba. Művészet és tudomány a maga öncélúságával, kialakította a maga rész-világát és én hamis utakra jutottam, mint egy bolondos büszke gyerek....Azután találkoztam Jézussal. Minden jó volt kezdettől fogva . Minden jó is maradt volna, ha én nem kerülök be egy nagyon merev kegyességű „közösségbe”. ...Mint egy kegyes hívő, buzgó munkás az Úr szőlőjében”, úgy dolgoztam vasárnapi iskolában, bibliakörökben, „evangelizáltam”. De nem volt igazi örömöm és nem származott belőle élet.... Így jöttem vissza 7 évvel ezelőtt a hazámba Erdélybe, ahol a püspök ifjúsági munkára hívott. Itt egészen mások voltak a körülmények: nem volt jól olajozott, beindított munka, hanem teljes parlag; nem voltak kegyes körök és hitetlen istentelen tömeg, hanem egy letört, elkeseredett nép, melynek tagjai közül egyesek ébredőben voltak... Itt az embernek mindent magának kellett előkészítenie.... Nagyszerű harci évek kezdődtek el.... Számomra pedig a munka mind nehezebbé és nyomorúságosabbá lett, mert minél jobban mentek a dolgok, annál önállóan kellett nekem dolgozni... Mindent tudni anélkül, hogy az enyém lenne; képesnek lenni beszélni arról, amihez a valóságban nincsen közünk. ...Közben ebben a hontalan egyedüliségben senkivel sem lehetett beszélni; a saját lényem kínjait és hazugságait nem lehetett kikiáltani... Hiszen én voltam a „híres” munkás, aki könyveket írt, és olyan „szívhez szólóan” tudta hirdetni az ígét, akiben mindenki megbízott, akit a püspök és a professzorok is felkerestek, mint egy „idősebb, nagyobb testvért”... Ó, ez rettenetes volt....Akkor március 12-én – éppen 38. születésnapomra – Isten kezembe adta az Ön *Das Bilderbuch Gottes*”-ét! ...Most, hogy egészséges vagyok, segítsen nekem: magyarázzon el mindent, amitől én szenvedtem, és amiben ebben a pókhálóban benne éltem. A szívemből minden por kiment, megnyíltak a szemeim és a kezeim készek. Mutassa*

*meg nekem az utat a valóságba.*²⁰ Kutter könyve és levelezésük Pilder Mária számára többek között annak a felismerését jelentette, hogy azért olyan hatástalan a kegyes szubjektivizmusú keresztyénség (a pietizmus) a bűn elleni harcban – ami őt elsősorban foglalkoztatta –, mert a bűnnek nagyobb fontosságot tulajdonít, mint Istennek magának. Ennek megértése óriási felszabadulást jelentett számára, és fontos állomást lelki fejlődésében.

Kutterrel megosztotta munkájával kapcsolatos problémáit is. Egyházi szerepvállalása felvetett egy alapvető kérdést, nevezetesen: hol a határa a női tanításnak. Elsősorban az asszonyok és gyerekek közötti munkát tartotta a nők számára elfogadhatónak, a férfiak előtti szólást bizonyos értelemben „törvénytelennek” ítélte. Ha a hallgatóságban férfiak is jelen voltak, úgy érezte, hogy *„Ezekben az esetekben nagyon nehéz beszélni, olyan természetellenes és „unheilig” módon hat. Félelmesen nehéz nekem, mintha az alapvető isteni rend ellen vétkeznék... Olyan ez nekem, mintha ezzel valami alapvető törvényt sértenék meg! Egyfelől Pál világos szavai: „Asszony hallgasson a gyülekezetben.” Ehhez járul az én saját női érzésem, mely igazat ad neki. Másfelől érzem Isten nyilvánvaló elhívását az életemben... De hol van az Istentől megállapított határa ennek a szolgálatnak?”*²¹ Kutter azt ajánlotta, hogyha úgy érzi lelkiismeretével nem egyezik, kerülje el ezeket a helyzeteket.

A nők egyházi munkájában ez a dilemma gyakorta felmerült, nemcsak a férfiak részéről, hanem a nők számára is sokszor okozott nehézséget bizonyos határok átlépése. Vargha Gyuláné Szász Póla²² – az első női generáció nevezetes tagja – például előadásaival kapcsolatban megemlékezett arról, hogy kezdetben neki sem volt természetes a férfihallgatóság, amikor nyilvános beszélt. (Annak ellenére, hogy igen magabiztos, öntudatos asszony volt). Vagy egy másik példa: a Lorántffy Egyesület egyik vidéki vallásos estjén az előadó mintegy védekezéséppen a következő szavakkal kezdte előadását: *„Előre bocsátom, ne hogy valaki félreértsen, hogy nekem eszem ágában sincs önöknek talán prédikációt tartani, mert ehhez csak a lelkészeknek van joga, ez az ő kötelessége úgy a templomban, mint azon kívül. ... Ez az én mostani felolvasásom sem más, mint olyan beszélgetés forma...”*²³

Ennek a kérdésnek létezett egy másik oldala is: hogy az egyházi életben vajon a férfiak mennyiben vették komolyan a női hangot. A Lelkészné Szövetség lapjával kapcsolatban Czeglédy Sándorné²⁴ például szintén ennek a kételyének adott hangot, amikor azt írta: *„...az az érzésem, hogy ha a mi terveinket, céljainkat, megállapításainkat, oly szigorúan zártkörű konferenciáinkat a nagy nyilvánosság elé visszük, nem fogják –e a mi nagy, komoly és szent törekvéseinket és igyekezetünket*

²⁰Pilder Mária levele Hermann Kutterhez, Kolozsvár, 1926. III.30.. In.: VÁLYI NAGY Ervin – TARR Kálmán 1988. 297-301

²¹Pilder Mária levele Hermann Kutterhez, Kolozsvár, 1930. I.29.. In.: VÁLYI NAGY Ervin– TARR Kálmán 1988. 369-371.

²²Szász Károly püspök lánya, a Lorántffy Zsuzsánna Egyesület tagja, lapjának, az Olajág-nak a szerkesztője

²³HALÁSZ Margit: Lelki és testi szegénység. *Hajnal*, 1897. febr. 1. 45–46.

²⁴Szül. Kósa Margit (1882–1958) Czeglédy Sándor ref. lelkész, teológiai tanár felesége

*asszonyi naivságnak minősíteni? Akkor beszélünk a lelkünkben, a szívünk szerint, mert úgy éreztük, hogy bár sokan vagyunk együtt, négy szemközt beszélünk egymással s amit tárgyalkunk az mindnyájunk szent ügye. Ne féltsük a nyilvánosságtól!”*²⁵

Pilder Mária a későbbi években megpróbálta túltenni magát a női és férfi nyilvánosság átjárhatóságának kérdésén, és inkább afelé az álláspont felé hajlott, hogy Isten nem személyválogató: vagyis nő is taníthat férfiakat.²⁶

Erdélyi éveiben különösen foglalkoztatta az egyedülálló nő hivatásának kérdése. Úgy gondolta – magáról is –, hogy azoknak a nőknek, akik nem élnek családban, nincs annyi joguk, mint azoknak az asszonyoknak, akik betöltik eredendő női hivatásukat. Ezek a kétségek éveken át kísérték, és gyakran komoly lelki küzdelmet jelentettek számára. Kutternek például ezt írta erről: „A férjhez nem ment női munkásokkal van még egy bökkenő. Azoknak, akik Isten megbízásából dolgoznak a szőlőskertben, és üzenetét hirdetik, egész emberré kell lenniök, akik nyitott szemekkel, tudatosan állnak az életben. De köztünk, férjhez nem mentek között a legtöbb csak félemler, akikben a legjobb és legmélyebb életforrások kihasználatlanul eldugaszolódtak. Milyen sok keménység és türelmetlenség árad sok férjhez nem ment munkásból! Milyen kevés anyai, megértő, sugárzó és túlradó személyiség van az egyedülálló keresztyén szolgálatban munkálkodó nők között.”²⁷ Az önálló női lét problémája nemcsak Pilder Máriát foglalkoztatta, ez volt a diakonisszahivatásról folytatott egyházi vitának is az egyik sarkalatos pontja. A diakonisszakérdésről az általános véleménnyel szemben Pilder Mária azt írta, hogy nem azokra a nőkre vár ez a hivatás, akik az élet hajótöröttei, elkeseredettek, „életképtelenek,” nem kellene senkinek, öregek, hanem éppen ellenkezőleg, a legtehetségesebbekre, az elhivatottakra. A diakonisszahivatásban ugyanúgy kiteljesedhet a nő, mintha családban élne.²⁸ (Ezeket a gondolatokat először akkor vetette papírra, amikor a kolozsvári diakonisszaintézetben dolgozott.) Saját életében, amely viszont egy egyedülálló, független nő élete volt a diakonisszák közösségi életével szemben, hosszú időn keresztül küszködött a családtalanság problémájával.

Ezt a lelki küzdelmet megtaláljuk más egyedülálló, önálló egzisztenciát felépítő nőknél is, akiknél felmerült a kérdés, hogy alkalmasak-e egyáltalán az egyházi szolgálatra. A látszólag sikeres, független női életpályák mögött sok esetben komoly belső vívódások húzódhattak. Ezek a krízisek jól tükrözik az új női életpálya-modell első képviselőinek válságait, nehézségeit. Novák Olga, a már említett első budapesti teológiát végzett nő – aki ráadásul elvált asszony volt – szintén számos esetben átélte azt a lelki gyötrelmet, amelyet elsősorban az okozott számára, hogy nem tudta saját magát elfogadni ebben az „önálló (elvált) női” szerepben, úgy

²⁵Czeglédy Sándorné levele Novák Olgához, Győr, 1927. jan. 27. MRELZs 8. R.L.O.Sz. akták 1927–1932, 8/1927.

²⁶VÁLYI NAGY Ervin – TARR Kálmán 1988. 9.

²⁷Pilder Mária levele Hermann Kutterhez, Kolozsvár, 1930. I.29. In.: VÁLYI NAGY Ervin – TARR Kálmán 1988. 369–371.

²⁸PILDER Mária: Néhány felvilágosító szó a diakonissza hivatásáról. *Református Szemle*, 1934. jan.10. XXVII. évf. 1. sz. 2–4.

érezte, nem elfogadható, mivel nem felel meg a társadalmi elvárásoknak. Mindez annak ellenére történt, hogy mindvégig tisztában volt munkájának értékességével.

Pilder Mária erdélyi korszakának másik meghatározó személyisége Makkai Sándor volt, akihez különösen mély barátság fűzte, és akinek óriási hatása volt teológiai és lelki fejlődésére egyaránt. Makkai püspöksége idején Mária úgy érezte, benne megfelelő munkatársat és barátot talált, hogy munkáját olyan ember mellett végezhesse, akiben lelki társra lelt, s ez inspirálta utazótitkári működését is. *„Isten kegyelme ajtót nyitott a kézdi egyházmegyébe is, a legvadabb, legelzárkózottabb vidék szívébe – május 10-én Csernátonban kb. 700 asszony előtt beszélhettem...ez a nyakas dacos székely nép is befogadott és örvendező lélekkel hallgatta az Evangéliumot...Olyan meleg hálával és kedves szeretettel vettek körül az asszonyok és a papnék – s a papok olyan megbecsülő szeretettel voltak irányomban, hogy alig győztem hálát adni érte Istennek!...mindenütt azon csodálkoznak az asszonyok: „de honnan tudja Máriatestvér, hogy mi milyenek vagyunk? Sohasem látott minket s mégis úgy ismer, mintha édes testvérünk volna: pont azt mondja, amit gondolunk és érzünk, ép olyanok vagyunk, mint ahogy mondja! Olyan jól megértjük, mert épen azt mondja, amire szükségünk van!” Ennél drágábbat sohasem mondhatnak nekem, azt, hogy hozzájuk tartozónak és közéljük valónak ismernek el – ez mindennél boldogabbá tesz.”²⁹*

Pilder Mária és Novák Olga életében is fontos szerepet játszott egy-egy férfi, aki pozíciójánál, társadalmi állásánál fogva nagy tekintéllyel rendelkezett, aki felkarolta, támogatta őket pályájukon, bizonyos értelemben vállalta a „lelki atya” szerepét. Novák Olga számára Ravasz László jelentette ezt a megkérdőjelezhetetlen tekintélyt az egyházi életben és saját életében egyaránt. Magánéletét, kétségeit, vívódásait és terveit bizalommal tárta fel előtte. Pilder Mária számára Hermann Kutter és Makkai László töltötte be ugyanezt a szerepet. Mivel nem volt férjük, és szüleik, illetve családjuk révén sem rendelkeztek megtartó kapcsolati hálával, mindenképpen szükségük volt olyan támaszra, olyan férfitekintélyre, aki pályájukon, egyéni problémáikban segítette őket.

Pilder Mária 1928-tól bekapcsolódott a marosvásárhelyi diakonisszaképzésbe. Az intézetet 1933-ban Makkai áthelyeztette Kolozsvárra, Pilder Máriát pedig kinevezte a diakonisszaintézet vezetőhelyettesének. Emellett tagja lett az intézeti kórház kebli tanácsának, 1935-től pedig rendes előadó tanárnői megbízást kapott a Diakonisszaintézetben. 1933-tól már nem utazott, intézeti munkája mellett rengeteget olvasott, bibliatanulmányokat készített, recenziókat írt, fordított. Diakonisszák között végzett munkájában azonban úgy érezte, kudarcot vallott. Ráadásul 1936-ban Makkai áttelepült Magyarországra, megszakadt közvetlen munkatársi kapcsolatuk. Vásárhelyi János püspöksége alatt munkatere egyre szűkült, vele nem tudott sem megfelelő kollegális, sem emberi kapcsolatot kialakítani, nem úgy, mint két elődjével Nagy Károllyal, ill. Makkaival. A magányosság érzése, amelyről

²⁹Pilder Mária levele Makkai Sándorhoz, é.n. Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei (továbbiakban: SRKTGY)Kt. 5718.

gyakran írt Kutternek és Makkainak, ismét előtérbe került, felerősödött. A 30-as években Erdélyben élő családjától is eltávolodott, ugyanis bátyjáiék szász identitásukat erősítették, míg ő magyarnak vallotta magát.³⁰

Ebben a válságos időben, 1943-ban érkezett Ravasz László meghívása, felkérte Máriát, hogy vállalja el a magyarországi nőszövetség utazótitkári állását. Pilder Mária ajánlója Makkai Sándor volt, aki tiszttában volt akkori helyzetével és rossz lelkiállapotával egyaránt. „...olyan iszonyúan küszködöm az életem csődjével, és olyan nehezen tudok megbírkózni a sötét árnyakkal, amelyek egyedülvalóságomban és elszigeteltségemben egyre szorosabban körülvesznek!”³¹ – írta Makkainak Kolozsvárról.

Erdélyben töltött 24 évének számadását akkori lelkiállapotában igen sötétnek festette le: „...diakonisszaintézeti szolgálatom: Ebben a következő bizonyítványt kaptam: „Tanítás, szóbeli bizonyágtétel: elég jó”...”példaadás: elégtelen”. Ama bizonyos két váradi testvér, akit említettem neked, azt írták a búcsúra: „Vannak emberek, akik prédikálásra valók s vannak, akik példaadásra. Hisszük, ha Mária néni most olyanoknak fog prédikálni, akik nem látják életét, a személyes példaadás hiányát, akkor bizonyára eredményeket fog elérni.” Hát ez világos beszéd és igaz, Sándor. Én tényleg prédikálásra való vagyok, aki tud tanítani(ez a charismám!), de nem tud példát adni, mert annyira csúnya és fogyatékos és elégtelen emberi személyiségem, hogy az életemmel a személyes hatással nem tudok bizonyosságot tenni a Krisztus mellett! Ezért nem voltam alkalmas diákmisziószolgálaton s ezért kegyelem, hogy Isten most olyan munkába állít újból, ahol csak tanítanom kell, de nem kell senkinek velem együtt élnie.”³²

Visszakerült Budapestre, és itt ismét úgy érezte, hogy minden szempontból arra a helyre került, amely személyiségének megfelelt, és ahol hasznos munkát végezhetett: „Sándor valahogyan az az érzésem, mintha „hazaérkeztem” volna az én valódi életformámba! Semmi „idegenség”-et nem érzek, semmi feszélyezést v. ellenkezést nem érzek magamban mindazzal szemben, ami körülvesz, ami felém nyulik – úgy érzem, hogy mindebben „otthon” vagyok, hogy ismerős és meghitt az egész szellemi légkör, amelynek szolgálatába állítottam, hogy ez az én szolgálatom!”³³

Tüdös Klárával járták a háború sújtotta országot. Visszaemlékezésében Tüdös Klára leírta, hogy soha nem értette, hogy egy olyan törekeny, gyenge fizikumú

³⁰„Itt nagyon jó hozzám mindenki és nagyon szeretnek – de én most már teljesen idegen vagyok a családkban. Kicsi Raimarból már 100%-os szász fiút csináltak, amint ők is azok, én pedig magyar vagyok! Az átmeneti években ez iszonyú küzdelem s szenvedés volt a számomra, most már amikor eldőlt bennem minden és teljességgé lett, most már csak fájdalomtalan megállapítás: itt nem tartozom senkihez, a családomból véglegesen kinőttem. És az egész nagy világon nincsen senkim, ebben a földi életben nem tartozom össze többé senkivel. Egyedül hozzád tartozom, egyedül a tiéd vagyok Sándor, és olyan édes öröm tudni, hogy olyan erős nagy elszakíthatatlan egységben tartozom hozzád, hogy annak a földi viszonylatokhoz semmi köze nincsen.” Pilder Mária levele Makkai Sándorhoz, é.n. SRKTGY Kt. 5718.

³¹Pilder Mária levele Makkai Sándorhoz, 1943. jún. 6. SRKTGY Kt. 5968.

³²Pilder Mária levele Makkai Sándorhoz, Bp., 1943. dec. 2. SRKTGY. Kt. 5980.

³³Pilder Mária levele Makkai Sándorhoz, h.n. 1943. dec.17. SRKTGY. Kt. 5983.

nő, mint amilyen Pilder Mária volt, hogyan bírta a megerőltető, sokszor kalandos útjaikat.³⁴ Kiemelte ő is, amit Pilder Mária erdélyi utazótitkári munkájával kapcsolatban említett, hogy mindig tudott az asszonyok nyelvén beszélni.³⁵ Utazásai mellett az Istenhegyi Otthonban³⁶ bibliaórákat tartott, szobájában magánbeszélgetésekre nagyon sokan megkeresték. 1946-ra megírta a háromrészes bibliaiskoláját,³⁷ ezt kéthetes kurzusokban adta elő. *„Döntő váltóállítás volt ez mindenki számára, aki végighallgatta. Az én bibliaismeretemben és hitéletemben is ez teremtett rendet, ez ásta és építette meg a fundamentumot”*³⁸ - írta Tüdős Klára.

1948-ban Magyarországra látogatott Karl Barth.³⁹ Nem ez volt Pilder Máriával az első találkozásuk, 1936-os erdélyi útja alkalmával már ismeretséget kötöttek, ugyanis a 30-as években a kolozsvári teológia professzorainak egy része egyre inkább a barthi teológia felé fordult. Pilder Mária egyik Kutternek szóló levelében megosztotta idős mesterével Barthtal kapcsolatos akkori fenntartásait: *„Mi itt mindnyájan tanulmányozzuk Barthot. ... és fejünk és szívünk megforrósodott. Nekem személy szerint sokat adott azzal, hogy alapvetően segítette a pietizmus „hamis koordinátarendszerének lerombolásában. Ő az én lelkemet teljesen pőrére vetkőztette, mélyen megrettentette és minden saját dicsőségét elvette. Arra gondoltam, hogy Barthnak jönnie kellett. Olyan ő, mint egy hóéke, mely a teológia befedett alapjait újra szabaddá tette. Szükség volt öreá, hogy a liberális és a pietista teológiát egészen durván felrzza a maga biztonságából... De Barth csak pusztít és rombol anélkül, hogy építene. Megmarad a negatívumoknál, nincs nála semmi pozitívum...”*⁴⁰ 1936-ban kezdett hozzá Karl Barth művének a „Kis dogmatiká”-nak a fordításához. A barthi teológiával szembeni kezdeti kétségei erre az időre már eloszlottak: *„Én 1936 óta állandóan Barth „Kirchliche Dogmatik”-ján élek (velük szoros kapcsolatban vagyok) és az ő kezén járva igen nagy utat tettem meg a belső meglátások terén. Barth a lelkem anyanyelvén beszél, ő egyedül minden teológus közül s mérhetetlen ajándék Istentől, hogy ilyen pneumatikus közösségben élhetek ezzel a nagy tanítóval.”*⁴¹ Szellemi és lelki fejlődésében eljutott Barth új reformatori teológiájához, de ez nem jelentett végső megállapodást, ugyanis Pilder Mária nem hitt abban, hogy létezik végleges és egyedül érvényes teológiai igazság.⁴²

A Nőszövetség megszűnése után 1950-től konventi missziói munkásként dolgozott a család-gondozói munkaágban, 1952-től a Ráday Gyűjtemény tudományos munkatársa lett, majd 1953-tól 1956-ig a Teológiai Akadémián az Ökume-

³⁴ZSINDELYNÉ TÜDŐS, 1978. 61.

³⁵u.a. 62.

³⁶Az Országos Nőszövetség központja, ahol számos konferenciát szerveztek.

³⁷Alapfogalmak, A Tízparancsolat és A Miatyánk címmel.

³⁸ZSINDELYNÉ TÜDŐS, 1978. 68.

³⁹Karl Barth (1886-1968) a dialektikus teológia meghatározó alakja

⁴⁰Pilder Mária levele Hermann Kutterhez, Kolozsvár, 1929. 2. 4. In.: VÁLYI NAGY Ervin – TARR KÁLMÁN 1988. 341.

⁴¹Pilder Mária levele Vasady Bélánéhoz. h.n. 1959. júl. 27. SRKTGY Kt.d. 21.963.

⁴²VÁLYI NAGY Ervin – TARR KÁLMÁN 1988. 6.

nikai Tanszéken helyettesítette Kádár Imrét, mint az első női oktató a Teológia történetében. Sajnos kinevezésének körülményei eddig nem tisztázottak számomra. A tanítást kevésbé élvezte, mint a többi munkáját, ismét felerősödtek benne korábbi kétségei, nevezetesen, hogy mit keres ő a férfiak között. *„Istennek hála, rengeteg dolgom volt eddig és a munkám egyre jobban áttevődik a tanítás vonalára és a tudományos munkára: fordítások, kidolgozások stb. Rengeteg igény fordul felém, mert annyi új és érdekes teológiai könyvet kapok és mert nyelveket is tudok s így másokért és másoknak kell olvasnom és írnom. Gyönyörű munka, mondhatom és kimondhatatlanul boldogító ez a „studium”, amely egyre mélyebben visz bele a „Krisztus ismeretének gazdagságába.”⁴³*

1956-ban kérte nyugdíjaztatását, ettől kezdve teljesen bibliai tanulmányainak élt. *„Én szept. 1. óta nyugdíjas vagyok (saját kérésemre) és kimondhatatlanul boldog vagyok, hogy szabad vagyok! D.e. írogatok teológiai tanulmányaimat ... d.u. pedig emberek járnak hozzám bajaikat elpanaszolni és egy kis eligazítást kapni. Van 2-3 kicsi privát bibliaköröm is, ami igen boldoggá tesz. A nyugdíjam rendes úgy hogy gond nélkül meg tudok élni és másoknak is segíthetek.”⁴⁴ „...Mérőföldekkel vagyok mélyebben és magasabban az istenhegyi tanításoknál!!! Még az egyes bibliatextusok is évenként gazdagabb, mélyebb és magasabb titkokat fednek föl előttem, úgyhogy sohasem tudok betelni a folyamatos felfedezések örömeivel!”⁴⁵*

75 éves korában, 1963-ban teljesen elvesztette látását, ezért a Konvent Havas utcai otthonának lakója lett: *„Napjaim jól telnek, bár szemem teljes sötétségben vak-ságban van, de lelkem világossága töretlen és nagy békességben élek Istennel.”⁴⁶* Így élt 1966-ban bekövetkezett haláláig.

Pilder Mária egyfelől azt a női típust testesítette meg, amely a 19. század végétől jelen volt és elfogadottá vált a református egyházi nyilvánosságban: evangelizált, tanított, lelki- gondozó volt, női lapot szerkesztett, írt, fordított, mindezt már hivatásszerűen, professzionális módon végezte. Életpályája mégsem nevezhető tipikusnak, ugyanis női kortársaitól eltérően széleskörű, modern teológiai tudással rendelkezett, s ezt élete végéig szisztematikusan gyarapította. Egyéni képességei, teológiai jártassága, lelkisége, sikeres egyházi munkája, a kortársak körében meglévő elismertsége, az egyénileg megszerzett és kialakított széleskörű kapcsolatrendszere által kivételes presztízsrre tett szert, amely hozzásegítette ahhoz is, hogy a nők számára addig elérhetetlen teológiai tanári státuszba kerüljön.

Életútjának alakulása jól tükrözi, hogy a református egyházban is lejátszódott – a világi társadalommal párhuzamosan – egy emancipációs folyamat, amelynek során a nők egyházi szerepében fokozatosan, néha akár látens módon, változás történt. Ennek következményeképpen az egyházi élet is biztosított a nők számára egyfajta önmegvalósítási és karrierépítési lehetőséget.

⁴³Pilder Mária levele Vasady Bélánéhoz. h.n. 1949. aug. 16. SRKTGY Kt.d. 21.947.

⁴⁴Pilder Mária levele Vasady Bélánéhoz. h.n. 1956. okt. 9. SRKTGY Kt.d. 21.953.

⁴⁵Pilder Mária levele Vasady Bélánéhoz. h.n. 1957. aug. 24. SRKTGY Kt.d. 21.956.

⁴⁶Pilder Mária levele Vasady Bélánéhoz. Bp., 1964. jan.14. SRKTGY Kt.d. 21.971.

Abstract

Women's participation in the Reformed Church in the first half of the 20th century - Maria Pilder's life

By the time between the two world wars, women's participation in all areas of charity work was generally accepted. Their active participation was not considered unusual or strange anymore in the everyday life of the Reformed Church. Two areas remained unapproachable to them: they were not allowed to be pastors, and had no chance to get into church legislation and decision-making. Briefly saying, they could not become part of the church leadership. Seeing the active presence of women, Church leaders realized the necessity of not only their education but the organization of their work as well. As the consequence of this, they wanted to coordinate the independently operating women's associations, and to create a unified program and management for them. Maria Pilder (1888-1966), who was elected secretary of the National Presbyterian Women's Association in 1944, played an important role in this process. She was a highly educated lady who corresponded with Hermann Kutterrel and translated the works of Karl Barth.

Füsti-Molnár
Szilveszter

NÉLKÜLÖZHETŐ-E A HEIDELBERGI KÁTÉ A MAGYAR REFORMÁTUS EGYHÁZ ÉLETÉBEN?*

* Ez a tanulmány annak az előadásnak a szerkesztett változata, amely azonos címmel hangzott el a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet 2013. november 14-16 között megrendezésre került nemzetközi értekezletén ('A káté helye a keresztség és úrvacsora között'), a Heidelbergi Káté 450 éves jubileumi évében.

Bevezetés

Ebben a tanulmányban úgy kívánunk feleletet adni a címben felevertett kérdésre, hogy felvillantjuk mai egyházi állapotunk környezetét és az abból érkező tendenciák kísértését. A jelenségek megértésében igyekszünk felvázolni egy olyan lehetséges hermeneutikai kapcsolódási pontot, amely bizonyos értelemben párhuzamba állítható a mai világunkat meghatározó perspektívákkal, a keresztyén egyház mai helyzetével, valamint küldetésének legfőbb teológiai üzenetével. Ebben a vázlatos bemutatásban úgy kívánjuk a Heidelbergi Kátéra irányítani a figyelmet, hogy nem a Káté történelmi exegézisen keresztül keressük a ma is érvényes dogmatörténeti üzenetet, hanem a mai helyzetben igyekszünk megtalálni azt a lehetséges értelmezési kört, amelyben rámutathatunk a hit megvalósulásának szükségességére az egyház küldetésében, és arra, hogy ebben milyen szerepet tölthet be a Heidelbergi Káté.

1. Az értékorientáció változásai, az átmenetiség mai állapota

Az értékváltás meglehetősen ambivalens módon határozza meg a társadalmi és egyházi jelenünket. Egyfelől egy többé-kevésbé jól kiismerhető, mindent tipizáló, kategorizálható és hierarchizálható világ struktúráját látjuk. Ugyanakkor, a struktúra meghatározott pontjain, világosan körülhatárolt státusai között, repedések, törés- és határpontok figyelhetők meg. Olyan köztes, vagy az antropológia és szociológia ide illő fogalmát használva *liminális*¹ helyzetekről van szó,

¹ A fogalommal elsők között Arnold Van Gennepnél találkozunk (*Les rites de passage*, 1909). A 20. század második felében vált elterjedtté Victor Turner írásai nyomán a 'liminális' és 'liminalitás' teóriájának használata az antropológia és szociológia területein. Turner Van Gennep nyomán indult el, és az 1960-

amelyek struktúraváltozásokat eredményeznek. A változásban felnyíló rések kijelölik az átmenetiség új irányait. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy kijelölik a hátunk mögött lévő elkészült struktúrákban az „újjászületés” helyét. Az átkelő egyén „olyan kulturális szférán halad keresztül, amely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotokat jellemzik.”² – írja Turner. Ebben a folyamatban döntő szerephez juthat a józan és valós tapasztalás, amely tiltakozik az ellen, hogy a benne tapasztaltat birtokba vegyük és rendelkezünk felette, hogy dogmákba, objektív tantételekbe foglaljuk, és így beépítsük a struktúrába. Ellenkezőleg, ennek a folyamatnak a túllépés a lényege, amely az egészen más (a numinózus Rudolf Otto értelmezésében)³ lehetőségét ígérheti a mindent felmérő és megmérő, mindent meg- és elítélő konkrét állásfoglalásokkal szemben. Az átmenetiség liminális folyamataiban ugyanakkor megfigyelhetjük a gondolkodás struktúraváltozásait is, mint ami egy romboló és teremtő folyamat. Ennek nyomán eltűnnek a társadalmi, rangbeli, vagyoni különbségek, magánérdekek, és kialakulhat egy puritán szellemű, alkotó energiával teli közösség, *communitas*⁴, amely valamiféle alkotói lázban új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. Óvatosnak kell lennünk az átmenetiség élményének és az így megszülető *communitas*nak a leírásával, hiszen a teljes és kiforrt személyiségek *communitas*a mint a tisztán emberi viszonyok elidegenedés-mentes állapota aligha tartható megállapítás. Azt sugallják ugyanis,

as évekre sok szempontból új tartalommal töltötte meg a liminalitás teóriáját, amely műveinek meghatározó eleme maradt egészen halálig, 1983-ig. Ld. TURNER, V.: „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage,” from *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1967), „Liminality and Communitas,” from *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), and „Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas,” from *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974).

² Victor Turner: *Liminalitás és communitas*. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, 1997. 52-53.

³ A numinózus mindenben kívül áll, „egészen más”, nem hasonlítható hozzá semmiféle emberi, a világmindenség semmilyen más jelensége. A numinózussal szemben az embert önnön teljes semmisségének érzése keríti hatalmába, úgy érzi, „csupán kreatúra”, vagy, miként Ábrahám mondta az Úrnak: „nem egyéb pornál és hamunál”. A szent mindig olyan valóságként nyilvánul meg, amely egészen másfajta, mint a „természetes” valóságok. Noha a nyelv a *tremendum*-ot, a *majestas*-t vagy a *mysterium fascinans*-t a természettől vagy az ember profán szellemi életéből kölcsönzött szavakkal fejezi ki, ez az analogizáló kifejezőmód éppen abból fakad, hogy képtelenek vagyunk az egészen mást megnevezni: a nyelv mindent, ami a normális emberi tapasztaláson túlmutat, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak. V.ö.: RUDOLF OTTO: *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923; 2nd ed., 1950 [*Das Heilige*, 1917.].

⁴ Egy liminális periódusban levő társadalomban a szociális struktúrák hatályon kívül helyeződnek, a közösségi hierarchiák megbomlanak, és kialakulhat egy alkotó energiával teli közösség, amely új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. A csoport maga keresi és alakítja normáit, és ezeket összeveti az aktuális társadalmi konvenciókkal. Ez a közösségi élmény speciális esete, a *communitas*. VICTOR TURNER: *The Ritual Process*, (London: Routledge, 1969), 96-97. Ld. még: Victor Turner, „Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas,” from *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974), 233.

hogy a struktúra személytelensége csupán maszk, ami alatt ott vannak a *teljes személyek*, és így csak az álarcot kell félretolniuk. Ennek nyomán a communitast úgy értékelhetnénk, mint valami evilági édeni, utópisztikus vagy millenáris állapotot, melynek elérésére a közösség és benne az egyén vallási tevékenységének irányulnia kell.⁵ A megszeliidített utópia csapdáját elkerülve sokkal inkább a *liminális tapasztalat drámaiságára* tegyük a hangsúlyt, ami a címben jelölt gondolatnak a hermeneutikai keretét adja. Nevezetesen: hogy az átmenetiség vagy liminalitás folyamatában a lényeg abban rejlik, hogy feltöredezik és megnyílik a struktúra, amelyben a *létező megragadja létét*,⁶ és szembenéz újjászületésének lehetőségével és kockázataival.

1. 1 Az átmenetiségben élő egyház

Az egyháznak mindenkori feladata, hogy állást foglaljon az értékorientáció változásait illetően. Ennek előfeltétele azonban, hogy úgy vegye tudomásul a társadalmi változásokat, hogy nem hódol be valamifajta *megfelelési logikát* és kényszert követve az őt körülvevő korszellemnek, hanem legyen képes végiggondolni az értékváltás hatásait a keresztyén hitértelmezés szempontjaiból. Döntő fontosságú tehát, hogy a keresztyén hit- és egyházi önértelmezés milyen teológiai értékrendben találja meg ezt a normát. A helyzetértékeléshez feltétlenül hozzátartozik, hogy az intézményesült egyháztagság hitbeli orientációja közel sem homogén. Az egyházat éppen olyan mértékben jellemzi a pluralitás, mint az őt körülvevő világot. Ebben a sokféleségben, az egyházat körülvevő kontextusban az egyik jellemző tendencia valamifajta olyan önálló világnézet kialakításához való ragaszkodás, amely tetszőleges válogatás alapján adott esetben még a keresztyén hit elemeit is képes magában foglalni. Olyan autonóm törekvésről van szó, amely a mai korunkat átható szubjektív relativista szemléletben gyökerezik. Ehhez meglehetősen negatív mértékben járul hozzá az a *fogyasztáskultúra* is, amiben a mai embert elsősorban nem emberek, hanem tárgyak veszik körül, ami egy végletesen eltárgyasult világgal fenyeget. A tárgyak társadalmi halmozása túlburjánzik, és a bőség jeleivel a hiánynélküliség illúzióját teremti meg. A folyamatos gyűjtés egyfajta kötelességgé

⁵ VICTOR TURNER: Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: P. Bohunán–M. Glazer (szerk.): Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Pannem Kft., 1997. 681.

⁶ *Lét és létező* fogalmának különbségtételénél, a „létező megragadja létét” kifejezésben, Heideggerre utalunk. Ezt a különbséget Heidegger ontológiai különbségnek nevezi. Megkülönböztethető ugyanis a létező és annak alapja, azaz a lét között: a lét a létező alapja, áthatja és felülmúlja azt. A lét maga transzcendens, túl van minden létezőn, egyszerre van róla tudásunk meg nem-tudásunk is: „Nem tudjuk a lét mit jelent. De ha megkérdezzük - mi a lét? -, már benne tartjuk magunkat a *van* megértésében anélkül, hogy fogalmilag képesek lennénk rögzíteni, hogy mi is jelent”. Vö.: MARTIN HEIDEGGER: *Lét és idő*. Bp. Gondolat 1989., 2. jav. kiad.: Osiris Kiadó, 2004.; p. 5. A „létező megragadja létét” kifejezéssel azonban nem kívánunk következetesek maradni Heideggerhez. Tanulmányunkban éppen, hogy szembehelyezkedünk Heidegger azon meglátásával, hogy az emberre, saját magára vezessük vissza a *lét* meghatározását, mint a *jelenvaló* létben való egzisztenciális eszmélés.

válik, a fogyasztás szociális–szimbolikus státust teremt. A fogyasztás mentalitást is jelent, amelyben a boldogság illuzórikus jelei halmozódnak fel a mindennapi életben. Nemcsak a konkrét tárgyak, hanem a szimbólumok, és ide sorolhatjuk a vallásokét is, mind fogyasztási cikké lettek. A mai kultúra kétarcúságot mutat: egyfelől közvetlenség és a kreativitás jellemzi, másrészt a fogyasztás törvényének irányítása határozza meg, ami az eltárgyasultság és az abszolút közvetlenség illúziója révén a nihilizmus útját egyengeti. Számos esetben szembesülhetünk azzal, hogy így a valóságnak egy egészen új interpretációjával találkozhatunk, amelyben a realitás és a látszat között elmosódnak a határok, és meglehetősen sokszor egy manipulatív végeredményt adnak elénk. A végeredmény felettébb lehangoló, hiszen a manipulálható embert az ostobaság jellemzi. Az ostobaság kiszolgáltatottá tesz, sőt ha az *üres fejbe* például egy kis freudizmust, marxizmust, valamiféle keresztényiséget, rasszizmust vagy militáns sovinizmust töltögetünk, akkor elhatalmasodnak az indulatok. Ettől kezdve mindenkinek mindenről lesz véleménye, és minden fanatizálhatóvá válik. Az üres fej a látszatokosság álruhájában marad még ostobább. A butaság így még veszélyesebbé válik, mert megtelik előítéletekkel és indokolatlan általánosításokkal. Naiv hit jellemzi, mely a mindenre nyitottságba zárva hamisan naiv képzetekkel és hiedelmekkel könnyen befolyásolhatóvá teszi az embert.

Nem nehéz belátnunk, hogy mind a diktatúráknak, mind pedig a globalizált társadalmaknak azonos típusú lebutított tömegekre van szüksége, akiket irányítani lehet üres jelszavakkal, reklámszövegekkel és elavult és kiüresedett ideológiákkal.

Ugyanakkor a mai szekularizált, jellemzően elbutított fogyasztói társadalomban egy egyre fokozódó igény jelentkezik a transzcendencia iránt. Az alapok-nélküliségben, a relativizmus közepette és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény is, ami a dolgok jelentésének szükségességére irányul, utat törve az értékek felé.⁷ Kérdés azonban, hogy ez a nyitottság valóban képes-e kapcsolatot teremteni a transzcendenssel, vagy csak transzcendensnek címkézi az immanens, minket körülvevő világ bizonyos elemeit. Egyszerűbben fogalmazva: képes-e az ember önmaga határait belátva nyitottá válni, vagy az önmegvalósítás megannyi programját látja és láttatja transzcendensnek.

A társadalom egyházzal szemben megfogalmazott igényének sokrétű tapasztalata az egyházat kifejezetten egy olyan teológiai gondolkodásra sarkallja, amit ma *közéleti teológiának* vagy *közteológiának* nevezünk. A teológiának ez a nyilvánossága az egyháznak ebben a világban betöltendő tanúságtételéből és küldetéséből is következik. Az itt megfogalmazott reflexióknak alapvetően az emberi élet három aspektusa ad irányt: 1) a világ Istenhez való viszonya és Isten világhoz való

⁷ M. COOKE: 'A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion', *Constellations* 14(2), 2007, 224–238.

viszonya; 2) az egymáshoz való viszonyunk, a felebarát szeretete; 3) a gyakorlatban megélt szolidaritás.⁸ Az egyház és világ dialógusának különböző nyilvános színterein az előbb felsorolt területek az identitáskérdéshez, a valóság krízisének diagnózisához és a célok, feladatok körülhatárolásához vezethetnek. Az egyház így fontos szereplőjévé válhat az értékorientáció változásainak.

1. 2 *Az átmenetiség kísértéseiben meghúzódó lehetőség az egyház küldetésére nézve*

Ebben a rövid elemzésben arra kívánunk rámutatni, hogy lehetséges-e valamilyen kapcsolódási pont az egyház küldetésével összefüggésben az átmenetiség kísértései közepette.

A református és presbiteriánusi egyházak felekezeti irányultságuk és teológiai sajtosságaiuk szerint alapvetően Jézus Krisztus és az Ige hatalmát igyekeznek érvényesíteni a *közteológiai* megnyilvánulásaikban is. Különösen is komplex jelenségről van szó, amikor az egyház küldetésének mibenlétét az egyházat érő külső és belső hangsúlyeltolódások jellemzik. Ennek felerősödése figyelhető meg az egyház jelenlegi helyzetében is, amit korábban az átmenetiség korának törésvonalai adta lehetőségeként jellemeztünk. A helyzet összetettségét csak fokozza, hogy a kiegyensúlyozatlanul és kiszámíthatatlan módon érő változások megannyi *megfelelési logikát* hívnak éltre, ami sokszor egymással ellentétes hatásokként nem egy dialektikus viszonyt erősítenek, hanem zűrzavart és orientációvesztést eredményeznek.

Az egyház számos értelemben a perifériára került. Az átmenetiségben jelentkező kísértés alapvetően abban fedezhető fel, hogy az ember spiritualitásában elfordul az intézményesült vallási formációktól. Sőt, számos esetben a mai ember spiritualitását éppen a vallásossággal szemben kívánja megélni. A szubjektív relativizmus az *én* számára olyan megfelelő lelkiséget kíván létrehozni, ami egyes egyedül az enyém. Mannion elemzésében ez az *individuílis identitás* kimunkálásának folyamatához vezet, ahol az *én* válik a valóság és az igazság alapjává, és az individuum sokkal inkább saját létének értelmét teremti meg, minthogy azt önmagán kívül ragadja meg.⁹ Ennek a tendenciának az ellensúlyozása a keresztyén apologetika feladata. Groothuis hívja fel a figyelmünket arra, hogy a spiritualitás az objektív igazság szerkezetének alapvető eleme.¹⁰ Az átmenetiség bizonytalansága válik nyilvánvalóvá, amikor a racionális objektivitás is megkérdőjeleződik eb-

⁸ Habermas válaszcikke in 'Transcendence From Within, Transcendence in Th is World', in Don S. Browning and Francis S. Fiorenza, eds, *Habermas, Modernity and Public Th eology* (New York: Crossroad, 1992), pp. 226–50

⁹ G. MANION: *Ecclesiology and Postmodernity. Question for the Church in our Time*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 4.

¹⁰ D. GROOTHUIS: *Truth Decay. Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism.*, 2000, Leicester: InterVarsity Press, p. 164–165. Cooke, M., 2007, 'A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion', *Constellations* 14(2), 224–238.

ben a folyamatban. Ez gyanakváshoz vezet az igazság normatív interpretációjával szemben, és ez az igazság hanyatlását idézi elő. Az egyetemes keresztyén egyház egy olyan szilárd keresztyén világszemlélet alapjait feltételezi, melynek fő narratívája, a kezdetektől egészen a világ végéig, ontológiai értelemben is megalapozza és egyetemes érvénnyel tölti meg küldetését. Sőt, a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszkatológiai beteljesedéssel ajándékozza meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget.

Kérdés, hogy a struktúra repedéseit feszítő liminális folyamatban, ami számos vonatkozásban bizonytalanságot hordoz az egyház önértelmezésére és küldetésének világos közlésére nézve, hogyan határozható meg az egyház helyzete saját identitásának összefüggéseiben. Továbbá az is kérdés, hogy milyen kapcsolódási pontot találunk a liminalitás folyamata és a *létében megragadott létező* között.

Teológiai mondanivalónk e tekintetben is abban a sajátos hitvallásos helyzetben áll, hogy alapjait - mindent megelőzően és mindent meghaladóan - az *inkarnáció* határozza meg. Az inkarnáción keresztül szólít meg Isten az ő Igéjében személyes és történeti értelemben is, amiről az egyház teológiája vallja, hogy isteni és emberi. Okkal szól így „a magasságos és felséges, aki örökké lakozik, és akinek neve szent: Magasságban és szentségben lakom, de a megrontottal és alázatos szívűvel is, hogy megelevenítsem az alázatosok lelkét, és megelevenítsem a megtörtetek szívét” (Ézs 57,15).

Ebből a nézőpontból a keresztyén küldetés és az egyház feladata úgy is értelmezhető, mint *liminális helyzetbe szólítás*, amiben az *Egészen Más* jelenik meg, megteremtve ezzel a kapcsolódási pontot kontextus változásaival.

2. A liminális helyzetbe szólítás vázlatos teológiai reflexiója a Heidelbergi Kátéval összefüggésben

A Heidelbergi Káté kétségen felül érzékennyé tesz bennünket a saját és a minket körülvevő helyzetfelismerést illetően, és egyben olyan kompendiumává is válik hitvallási jellegénél fogva a hitnek, amely nem valamiféle dogmatizmuson keresztül akar bennünket összekapcsolni az Istennel, hanem ahol az istenfogalom feltűnik, ott Isten mindig Jézus Krisztusban jelenik meg (ld. 26. kérdés-felelet¹¹). Ebben az összefüggésben csak az a teológia és egyház hivatkozhat hitelesen a He-

¹¹ A Heidelbergi Káté kérdés-feleleteire történő hivatkozásnál a lábjegyzetben idézzük a teljes szöveget a Heidelbergi Káté még kevésbé ismert új fordítása szerint. *A Heidelbergi Káté*, revideált egységes fordítás, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.

Mit hiszel, amikor ezt mondod: „Hiszek egy Istenben, Mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében?”

Hiszem, hogy a mi Urunk Jézus Krisztusnak örökkévaló Atyja, aki a mennyet és a földet, minden benne lévővel együtt semmiből teremtette és azokat örökkévaló tanácsával és gondviselésével fenntartja és igazgatja: énnekem az ő Fiáért, a Krisztusért Istenem és Atyám. Ezért annyira bízom benne, hogy nem kételkedem: minden testi-lelki szükségemre gondot visel, s még azt a rosszat is javamra fordítja, amit ebben a siralomvölgyben reám küld. Ezt ő megteheti mint mindenható Isten, és meg is akarja tenni, mint hűséges Atya.

idelbergi Kátéra, ami Jézus Krisztuson mint Isten egy Igéjén alapul. Ez egy olyan egzisztenciális igényt és igényességet is jelent, ami ha formalizálódik, akkor éppen a lényegét veszíti el. Nevezetesen azt, hogy Jézus Krisztusban minden isteni jótétemény összefoglalása áll előttünk – ahogyan erre a Heidelbergi Káté is több ponton rámutat. Az ember egy és tökéletes üdvössége. A bűnbocsánat hirdetése. Valamint Isten igénye a mi életünkre. Mindennek következménye pedig az a felszabadult élet, amely a szolgálatra, a küldetésre való felszabadításban az elsődleges feladatot abban találja meg, hogy Isten általunk dicsérettessék (HK 86.¹², 99.¹³, 102.¹⁴, 128.¹⁵ k.f.), és majd ezt követi, hogy a „felebarátainkat is megnyerjük a Krisztusnak” (86. k.f.¹⁶).

Ez az a kiindulási pont, amelyben és amelyre nézve kell eligazodást találnunk a keresztyén küldetésben, az egyházban.

2. 1 A létében megragadott létező átmeneti (liminális) helyzete

A Heidelbergi Káté több ponton is világosan érzékelteti ezt az átmenetiséget, liminalitást. A Káté teológiai szerkesztésének hármassága arra a liminális tapasztalatra utal az *ordo salutis*ra vonatkozólag, hogy az ember egyidejűleg elveszett, Krisztusban megigazult, és a hálás, megszentelt életű, gyümölcsöt termő emberré lett. Elég az első kérdés-felelet összefüggéseire koncentrálnunk ennek a megállapításnak a

¹² *Ha Isten minden nyomorúságunkból egyedül kegyelemből, minden érdemünk nélkül Krisztus által szabadít meg, akkor miért kell jót cselekednünk?*

Azért, mert miután Krisztus minket vérén megváltott, Szentlelkével meg is újít, hogy hozzá hasonlókká legyünk, hogy a sok jóért Isten iránti hálánkat egész életünkben megmutassuk, és őt dicsőítsük. Továbbá azért, hogy ki-ki a maga igaz hitéről a hit gyümölcséből bizonyosságot szerezzen. Végül azért, hogy istenfélő életünkkel másokat is megnyerjünk Krisztusnak.

¹³ *Mit akar Isten a harmadik parancsolatban?*

Azt, hogy sem átkozódással, sem hamis esküvel, de még szükségtelen esküdzéssel se káromoljuk Isten nevét, se tiszteletlenül ne említsük, sőt ezekben a rettenetes bűnökben még elhallgatással vagy eltűréssel se vegyünk részt. Isten szent nevét mindig félelemmel és tisztelettel említsük, hogy róla igazán tehessünk vallást, őt segítségül hívhassuk, szóval és cselekedettel magasztalhassuk.

¹⁴ *Szabad-e szentekre vagy más teremtményekre esküdni?*

Nem, mert aki törvény előtt esküszik, az Isten nevét hívja segítségül, aki a szívek egyedüli vizsgálója, hogy ő tanúskodjék az igazság mellett, és büntessen meg, ha hamisan esküszöm. Ez a megtiszteltetés teremtményt nem illet meg.

¹⁵ *Hogyan zárod ezt az imádságot?*

„MERT TIÉD AZ ORSZÁG, A HATALOM ÉS A DICSŐSÉG MINDÖRÖKKÉ.” Azaz: mindezt azért kérjük tőled, mert te a mi királyunk és mindenható vagy, aki nekünk minden jót meg is akarsz, meg is tudsz adni. Mindezekért pedig ne mireánk, hanem szent nevedre térjen örök dicsőség!

¹⁶ *Ha Isten minden nyomorúságunkból egyedül kegyelemből, minden érdemünk nélkül Krisztus által szabadít meg, akkor miért kell jót cselekednünk?*

Azért, mert miután Krisztus minket vérén megváltott, Szentlelkével meg is újít, hogy hozzá hasonlókká legyünk, hogy a sok jóért Isten iránti hálánkat egész életünkben megmutassuk, és őt dicsőítsük. Továbbá azért, hogy ki-ki a maga igaz hitéről a hit gyümölcséből bizonyosságot szerezzen. Végül azért, hogy istenfélő életünkkel másokat is megnyerjünk Krisztusnak.

létjogosultságát illetően. A Káté *consolatoria* helyezett hangsúlya már önmagában is egy olyan élethelyzet megragadásával áll szemben, amire és amihez képest az evangélium üzenete örömmel lesz. Az ember valósága az iménti hármasságon belül hangsúlyosan is egy köztes állapotban van az *életet és halált* illetően.

Nyilvánvaló, hogy a vigasztalás tónusán keresztül erőteljesen a *halálra* kerül a hangsúly. Olyan *eszkatologikus pereme* ez az emberi életnek, ami a határhelyzeti létet erősíti. Ezen a ponton (a halál) történik meg a döntés: az *ítélet a létről és nem létről* (az ember létének, testének és lelkének teljes megsemmisülése; 57. k.f.¹⁷). Ebben az élet-halál helyzetben ad vigasztalást az evangélium. A Káté a vigasztalás centrumába helyezi: *Jézus Krisztusnak tulajdona vagyok*. Minden következmény ezen a tényen alapszik. Jézus Krisztus tulajdonának lenni minden fenntartás nélkül. Ő a cselekvő alany. Az Ő léte, tette és egyedisége az alap. Alapja a teremtésnek (26. k.f.¹⁸), az egyháznak (54. k.f.¹⁹), az áldozatnak és az elégtételnek (61.²⁰, 66²¹-

CATECHESIS

Az az, Kérdések és Feleletek.

¹⁷ Miféle vigasztalásod van a TEST FELTÁMADÁSÁBÓL?

Az, hogy nemcsak lelkem vétetik fel Krisztushoz azonnal ez élet után, hanem testem is egyesül majd lelkemmel, amikor Krisztus hatalma feltámasztja és az ő dicsőséges testéhez lesz hasonlóvá.

¹⁸ Mit hiszel, amikor ezt mondod: „HISZEK EGY ISTENBEN, MINDENHATÓ ATYÁBAN, MENNYNEK ÉS FÖLDNEK TEREMTŐJÉBEN”?

Hiszem, hogy a mi Urunk Jézus Krisztusnak örökkévaló Atyja, aki a mennyet és a földet, minden benne lévőkkel együtt semmiből teremtette és azokat örökkévaló tanácsával és gondviselésével fenntartja és igazgatja: énnekem az ő Fiáért, a Krisztusért Istenem és Atyám. Ezért annyira bízom benne, hogy nem kételkedem: minden testi-lelki szükségemre gondot visel, s még azt a rosszat is javamra fordítja, amit ebben a siralomvölgyben reám küld. Ezt ő megteheti mint mindenható Isten, és meg is akarja tenni mint hűséges Atya.

¹⁹ Mit hiszel az egyetemes keresztyén Anyaszentegyházról?

Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől a világ végezetéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hitben megegyező, örök életre kiválasztott gyülekezetet gyűjt magának, ezt oltalmazza és megtartja. Hiszem, hogy ennek a gyülekezetnek én is élő tagja vagyok és örökké az is maradok.

²⁰ Miért állítod, hogy egyedül csak a hit által lettél igazgá?

Nem azért, mintha a hitem érdemesítene arra, hogy Istennek kedves legyek, hanem mert Isten előtt az én igazságom egyedül a Krisztus elégtétele, igazságossága és szentsége, és ezeket én csak hit által tudom elfogadni és sajátommá tenni.

²¹ Mik a sákramentumok?

A sákramentumok látható szent jegyek és pecsétek. Isten ezeket azért rendelte, hogy általuk az evangélium ígérését még jobban megértesse és megpecsételje. Ő ugyanis megígérte, hogy Krisztus egyszeri keresztdozatáért kegyelemből bűnbocsánatot és örök életet ajándékoz nekünk.

67.²², 80.²³ k.f.), az egy igaz Istenről való beszédünknek (25.²⁴, 94.²⁵, 95.²⁶ 117. k.f.²⁷) és az üdvösségünknek (29²⁸-30. k. f.²⁹).

Az én hűségem megváltómnak, Jézus Krisztus tulajdonának lenni annyit tesz, hogy hozzá tartozom. *Létem középpontja és lényege rajtam kívül van.* Ez olyan alapja ennek a liminális helyzetnek, melyben a *léteben megragadott létező* előtt egy új eredet áll, és a lét egyszerre megnyílik a struktúrák absztrakt és személytelen viszonyába zárt létezése előtt. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az ember kilép a „törvény szolgátságából,” hiszen meghívása a szabadságra szól (Gal 4,5; 5,3). Ép-

²² *Mi a célja az igének és a sákramentumoknak? Vajon az, hogy hitünket Krisztus keresztdozatára mint üdvösségünk egyedüli alapjára irányítsák?*

Igen, ez a céljuk. Mert a Szentlélek az evangéliumban tanítja, amit a sákramentumokkal meg is erősít, hogy teljes üdvösségünk Krisztus egyszeri keresztdozatában rejlik.

²³ *Mi a különbség az úrvacsora és a pópista mise között?*

Az úrvacsora azt tanúsítja egyrészt, hogy Krisztus egyszeri keresztdozatáért teljes bűnbocsánatot nyertünk, másrészt, hogy a Szentlélek minket a Krisztusba olt, aki most valóságos teste szerint a mennyben, az Atya jobbán van, és azt akarja, hogy őt ott imádjuk. Ezzel szemben a mise tagadja, hogy élő és holt elnyerhetné Krisztus szenvedéséért a bűnbocsánatot, hacsak a misemondó papok nem mutatják be naponta értük a Krisztus áldozatát. Továbbá azt tanítja, hogy Krisztus testileg van jelen a kenyér és a bor színe alatt, és ezért ezekben kell őt imádni. A mise így alapját tekintve megtagadja Jézus Krisztus egyszeri áldozatát és szenvedését és ezért kárhözatos bálványimádás.

²⁴ *Isten lényege szerint egy Isten. Miért említettél akkor három nevet: az Atyát, a Fiút, és a Szentleket?*
Azért, mert Isten az ő igéjében úgy jelentette ki magát, hogy ez a három különböző személy: az egy, valóságos és örök Isten.

²⁵ *Mit követel Isten az első parancsolatban?*

Azt, hogy ha lelkem üdvösségét szeretem, akkor buzgón tartsak távol magamtól és kerüljek minden bálványimádást, varázslást, babonát, szentek vagy más teremtmények segítségül hívását. Az egy, igaz Isten pedig helyesen megismerjem, csak őbenne bizzam; teljes alázattal és béketűréssel minden jót egyedül tőle várjak, őt teljes szívemből annyira szeressem, féljem és tiszteljem, hogy inkább a teremtett dolgokról mondjak le, mintsem legcsekélyebb mértékben is akarata ellen vétkezsem.

²⁶ *Mi a bálványimádás?*

Az, amikor az ember az egy igaz Isten helyett vagy mellett – jöllehet ő igéjében kijelentette magát – valami mást képzel vagy tart istennek, és bizalmát abba veti.

²⁷ *Mi szükséges ahhoz az imádsághoz, amelyet Isten kedvel és meghallgat?*

Először: az egy igaz Istenhez imádkozunk, aki magát igéjében nekünk kijelentette. Tőle szívből kérhetjük mindazt, amit kérnünk parancsolt. Másodsor: ismerjük meg alaposan szükségünket és nyomorúságunkat, és alázatosan járuljunk felséges színe elé. Harmadsor: legyünk szilárdan meggyőződve arról, hogy bár méltatlanok vagyunk rá, Isten imádságunkat az Úr Krisztusért bizonyosan meghallgatja, amint azt igéjében meg is ígerte nekünk.

²⁸ *Miért nevezik Isten Fiát Jézusnak, azaz Üdvözítőnek?*

Azért, mert ő szabadít meg bűneinktől, és mert üdvösséget másnál sem keresni nem kell, sem találni nem lehet.

²⁹ *Hisznek-e tehát az egyedül üdvözítő Jézusban azok, akik boldogságukat és üdvösségüket a szenteknél, önmaguknál, vagy máshol keresik?*

Nem. Bár dicsekednek az egyedül üdvözítő és megváltó Jézussal, valójában megtagadják őt. Mert vagy nem tökéletes megváltó Jézus, vagy azoknak, akik őt igaz hittel elfogadják, mindent őbenne kell megtalálniuk, ami az üdvösségre szükséges.

pen ez az alapja annak a csodálatos és misztikus tapasztalásnak, ami távolról sem idegen a világ megélésének emberi rendjétől, hiszen az *Egészen Más* jelenik meg az evilági struktúra meghatározott töréspontjában, és válik olyan ütközési vagy metszésponttá, ami szembehelyezkedik a sokféleképpen tipizált világunk *megfelelésrendjének* logikájával, kiábrázolva az átmenetiséget, a liminalitás lényegét. A keresztyén teológia ezt a kereszthalál és keresztség közötti párhuzam eszkatologikus eseményeként írja le. Erre utal a Káté 70. kérdés-felelete³⁰ is, amikor a Szentlélektől való megújítást és a Krisztus tagjaivá szentelést a bűnnek való meghalással fűzi egybe. Pál apostol így ír erről: „Vagy nem tudjátok, hogy akik Jézus Krisztusban megkeresztelkedtünk, az ő halálában keresztelkedtünk meg? A keresztségben ugyanis eltemetkeztünk Krisztussal együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk... a régi ember bennünk azért feszítettett vele együtt keresztre, hogy a bűnös test elpusztuljon, hogy ne szolgáljon többé a bűnnek. Aki meghalt, megszabadult a bűntől. Ha Krisztussal együtt meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt élünk is.” (Róm 6, 4–8.) Az „első Ádámmal” Krisztus mint „második” vagy „új Ádám” áll itt szemben, s kereszthalálával a „rég ember” hal meg, hogy feltámadásával „új ember” szülessék, aki már nem a bűnre válaszoló törvény, hanem a kegyelem jegyében áll. „Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi ember megszűnt, valami új valósult meg.” (2Kor 5,17–18.) A liminalitás eszkatológikus nyelve ez, melyben az újjászületés által a létezés eredeti, teremtésben meghatározott lényege valósul meg.

2. 2. *A szeretet fogalmának krisztusi értelme mint a liminalitás egyik fogalmaként a túlaradás logikáját hívja életre*

A továbbiakban egy konkrét példán, a szeretet fogalmának elmélyítésén keresztül kívánjuk ennek a korábban meghatározott kapcsolódási pontnak a vázlatos bemutatását feltárni. A Heidelbergi Káté tanítása nem csak a Krisztus-történet üzenetét közvetíti, hanem ahhoz a jézusi tanításhoz is ragaszkodik, amelynek summája a *szeretet parancsához* érkezik el, gondoljunk csak a 4. kérdés-feleletre³¹ vagy a 83. kérdés-feleletben³² a keresztyén egyházfegyelemre. Kulcsfontosságúnak

³⁰ *Mit jelent az, hogy Krisztus vére és Lelke által megtisztított minket?*

Egyrészt azt jelenti, hogy kegyelemből, Krisztusnak az ő keresztdozatában értünk kiontott véréért Istentől bűnbocsánatot kaptunk. Másrészt: a Szentlélek megújított és a Krisztus tagjává szentelt minket, hogy a bűnnek napról-napra meghaljunk, és istenfélő és feddhetetlen életet éljünk.

³¹ *Mit követel tőlünk Isten törvénye?*

Krisztus az, aki megtanítja nekünk a törvény lényegét Máté evangéliuma 22. részében: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták”.

³² *Mi a kulcsok hatalma?*

A szent evangélium hirdetése és a keresztyén egyházfegyelem. Ezekkel nyitja meg Isten a hívőknek a mennyországot, illetve zárja be azt a hitetlenek előtt.

érezhetjük a törvény summáját a jézusi megfogalmazás szerint. A szeretet fogalma adott esetben csak a struktúráteremtő törvényfogalommal áll szemben. Ebben a vonatkozásban a szeretet nem csak a vallási élet, hanem az emberi élet egészének a szabályozására törekedett. Szabályozza a házasságot, a rokoni kapcsolatokat, a magántulajdont, a kereskedelmet, a földművelést és az igazságszolgáltatást. Nem csak a vallási törvényfogalom kategóriáját jelenti, hanem az *ethoszt* is. Egy *jó élet* mércéje, amelynek alapján eldönthető, ki mit szolgált meg, kinek mi jár érdemei szerint. Ez a kérdés csak egy adott struktúrán belül lesz az igazságosság alapkérdése, és csak a struktúrán belüli ember vonatkozásában dönthető el. Ezen a ponton, a kívül és a belül határpontján izzik fel a törvény és a szeretet vitája. Amennyiben azonban, von Raddal egyetértve, meglátjuk a parancsolatok és a szövetség közötti szoros kapcsolatot, akkor nyilvánvalóvá lesz, hogy a parancsolatokkal Jahve az életre és halálra vonatkozó döntésekkel való szembesülést tárja népe elé. Annak ellenére, hogy Jahve a parancsolatok alapján döntést vár népétől, a parancsolatok semmi esetre sem voltak előfeltételei a szövetségnek, mintha a szövetség hatálybalépése függvénye lenne az Izrael által tanúsított engedelmességnek. Éppen az ellenkezőjéről van szó. A szövetség megkötetik, és ezzel Izrael meghallja a parancsolatok kijelentését.³³ A *szeretet fogalma (charitas és agapé)* itt egy sokkal mélyebb megértést kíván. Nem redukálható olyan partikuláris érzelmi kötődésre, ami a személyek meghatározott köréhez kapcsolódik. Ricoeur szimbólumelmélete mutat rá, hogy Jézus a partikuláris érzelmi kötődést feltételező szeretettel az *agapénak* egy másik szimbolikus jelentésére is utal, kihasználva a szeretet szimbolikus jelentésében rejlő többletet. Ebben az értelmezésben egyetemessé tehető a szeretet, amiben túlmutat a pusztá érzelmi kötődésen. Világosan látjuk ezt Pálnál is.

Szükséges itt megjegyeznünk, hogy mai korunk az egyértelműsége törekvő modernitás szerint: ha a *szabadság – egyenlőség – testvériség* jelszavaiból a *testvériségbe* illeszti be az *agapét*, akkor pusztán alapvető emberi szolidaritás-viszonyként kezeli, és így éppen a fogalomnak ezzel a bizonyos többletjelentésével nem tud mit kezdeni. Mai korunk személytelenebb és egyértelműbb struktúra-kialakításában a testvériség fogalma akaratlanul is a háttérbe szorul, és kezelhetetlenné válik. A szeretet egyetemes érvényű kategóriája hordozza a *kegyelem ökonómiáját*, és abban a pillanatban, amikor a gyakorlatot érinti, a *túláradás logikáját tanúsítja* – ahogyan Ricoeur erre rámutat.³⁴ Ebből érthető meg Jézus új szeretet-parancsának az összevetése a régivel szemben („Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeketek” – Mt 5, 43.) Az előbbi értelmezés fényében itt Jézus az ellenség

³³ GERHARD VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, 2000. I. 158–159.

³⁴ PAUL RICOEUR: *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, 1990. Ld. még: PAUL RICOEUR: *Nyelv, szimbólum és értelmezés*. Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete I (Ikonológia és Műértelmezés 3.)*. Szeged, 1987, 179–198.

szeretete alatt nem egy pozitív érzelmi kötődésről beszél, hanem annak kitágított jelentéstartományában sokkal inkább arról, hogy lépünk túl az ellenség – barát megkülönböztetésen. A régi parancs sem arra szólít fel, hogy érzelmileg kötődjek barátomhoz, és érzelmileg szembeforduljak ellenséggel, hanem arra, hogy a baráttal barátként, az ellenséggel pedig ellenségként, azaz igazságosan járjak el, így az új parancs sem pusztán érzelmi követelményt állít elénk. Ez azt jelentené, hogy a szeretet parancsa nem ejt zavarba többé? Szó sincs róla. Megrendít és kikökökkent a szó szoros értelmében, hiszen nem kevesebbet követel, mint hogy hasonlóan Mennyei Atyánkhoz, a Szentháromság egy Istenhez, aki „fölkelti napját jókra is, gonoszokra is,” én is lépjek ki a kölcsönös elismerésnek abból a struktúrájából, amit a hétköznapi etika *megfelelés logikája* irányít. A kilépéssel, a struktúra elhagyásával a szeretet parancsa egy tágabb kontextusra utal, s csak azzal együtt válik érthetővé: a zsidó-keresztény gondolkodás liminális-eszkatologikus vonulata, mely megváltást ígér ettől a világtól.

Ennek a gondolatkörnek az érvényesülését láthatjuk a Káté 113³⁵-115. kérdés-feleleteiben.³⁶ Krisztus az, aki megtanítja nekünk a törvény lényegét. A Krisztusban való Isten-közelítés nyitja fel az ember számára a lehetőséget, hogy az Isten oldalára álljon (113. k.f.). Buber szavaival élve a szeretet az Én és Te között történik. Aki ebben a szeretetben áll és innen szemléli a világot, annak számára az emberek kibontakoznak a világ nyüzsgéséből, a jók és rosszak, az okosak és ostobák, a szépek és csúnyák világából, és a személytelenségből a legvalóságosabb személyesség lesz. Nem ennek a világnak a kölcsönös elismerési viszonyokban rögzített mércéje szerint, hanem az eredendően megnyíló létet megragadva a Krisztus tulajdonaként. A liminális tapasztalat, különösen is a Krisztus-történetben, *az egészében vett létező* felnyílásának a tapasztalatát jelenti. Az ember szeretne túllépni önmagán, szeretne átbukfencezni a fején, mert tudja, hogy nem az, ami. Beszélhetünk, Heideggerrel szólva, *lételfedésről* vagy annak elutasításáról, amelyet 2500 év gondolatiságában akár Parmenidészig és Hérakleitoszig is visszavezethetünk. A döntő pont azonban mégis a liminális tapasztalathoz kapcsolódó *communitasban* ragadható meg. Ahogyan láthattuk is, a státusokban és szerepekben, jogokban és kötelezettségekben tárgyiasult elismerési viszonyok felbomlásával az átkelő nem a semmibe lép, hanem olyan alapvető szolidaritás-viszony tagjaként ismerheti fel magát, mint *a létében megragadott létező, a Krisztusban létező*. A Heidelbergi

³⁵ *Mit akar Isten a tizedik parancsolatban?*

Azt, hogy soha a legkisebb kívánság vagy gondolat se támadjon fel szívünkben Isten egyetlen parancsolata ellen sem, hanem mindenkor teljes szívünkben gyűlöljünk minden bűnt és gyönyörködjünk minden igazságban.

³⁶ *Miért prédikáltatja Isten olyan szigorúan a Tízparancsolatot, ha ebben az életben senki sem tarthatja meg?*

Először azért, hogy egész életünkben egyre jobban megismerjük bűnös természetünket, és így még inkább kívánjuk bűneink bocsánatát és a Krisztusban való igazságot. Továbbá, hogy a Szentlélek kegyelméért könyörögve, szüntelenül törekedjünk arra, hogy egyre jobban megújuljunk Isten képére, míg végül e földi élet után elérjük a tökéletességet.

Káté az Isten igéjére tett hangsúlypontokkal tanítja, hogy a legalapvetőbb szolidaritás-viszony egyik legtisztább formája a Krisztusban meghaltak és újjászületettek szeretetközössége, ahol „mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk.”

2.3 A liminalitás tapasztalata és következménye a *communitas*ra és a fennálló struktúrára

A liminalításban az átkelő először is nem magányos vándor, hanem azoknak a szeretetközösségéhez tartozik, akik egy Lélekben egy testté lettek. A keresztyén antropológia többek között ebben a közösségre hívásban találja meg az emberi lét lényegét, azt, hogy mi az ember. Az örök életre kiválasztott gyülekezet valóságában, ahogy az 54. kérdés-felelet hangsúlyozza. Ez a világrend szemlélhetővé és megtapasztalhatóvá válhat a jelenvalóban. Ezek a pillanatok ugyanakkor nem csak a hallhatatlanok, hanem a legmulandóbbak is, amikor a mi világunk struktúrájával kerülnek kölcsönhatásba az emberi tudat szintjén. Mégis, ahogyan Buber utal erre, amikor a strukturált világunk ezzel a világrendet és emberi mibenlétet meghatározó alappal ütközik, akkor újra és újra megolvastja azt. Így válik kétarcúvá a világ az ember számára, miként kétarcú az ember magatartása is a világban.³⁷ Ebben a világban és ebben az önmagának örökösen nem megfelelő struktúrában kínálóznak fel az átfordulás, a liminalitás feszültségének és drámaiságának helyzetei. Krisztus ennek a drámai pontnak a centruma, és ebből adódón az az egyház, amelyik Krisztus testének vallja magát a világban, ugyanilyen meghatározottságú, hiszen *Krisztusban az Isten és az ember ugyanott van.*

3. Összegzés

Isten igazságára ma is csak azzal a hittel és hitvallással juthatunk el, amit Isten az Ő igéje által ébreszt bennünk. Ez a hit pedig élő kapcsolatot jelent az élő Istennel. Ez a hit nem betanult igazságokat szajkóz, hanem minden körülmények között készséges arra, hogy önmagáról alkotott képzeit megkérdőjelezze. Egy kérdező hit. Mert az olyan hit, amely már nem gondolkodik, egy idő után hiteltelenné válik. A hit, amelyik nem gondolkodik, megszűnik önkritikus lenni. Saját képzeiteinek kritikája nélkül azonban a hit egy idő után már nem csak önmagát nem fogja érteni, hanem Istent és a környező világot sem.³⁸

A Heidelbergi Káté azzal az igénnyel van jelen ma is a Magyar Református Egyház teológiájában és tanításában, hogy párbeszédre ösztönözzön. Ennek a párbeszédnek a forgatókönyvét adja elénk, aminek különösen is a határhelyzetek kiélezett drámai pontjain, amilyen a mai korunk is, kell érvényt szereznünk. Ebben a párbeszédben az egyik oldalon a létező ember áll, aki létezésének általános körülményeiből adódóan veti fel kérdéseit a másik oldalon álló feltétlen isteni fenség előtt. Mindennek a tétje – Kálvinnal szólva – nem több és kevesebb, mint

³⁷ MARTIN BUBER: *Én és Te. Európa*, 1991. 39.

³⁸ Vö.: EBERHERD JÜNGEL: *Das dunkle Wort vom Tod Gottes*, in Von Zeit zu Zeit, München, é. n. 18. kk.

Isten és magunk ismeretének megbonthatatlan egysége.³⁹ És ebben az egységben döbbenünk rá, hogy a mai strukturált világunk *megfelelés logikájára éppúgy rászorulunk, mint a kegyelem ökonómiájaként életre hívott túláradás logikájára*. Ezzel összefüggésben a keresztyén spiritualitás minőségileg mélyebb rétegei hívhatók elő, ami nem merül ki egyfajta idealizált szubjektivitásban, hanem az egész teremtett világ felé nyit, amit az Isten dicsőségének színtereként láthat meg, egyfajta új *communitast* létrehozva a mai kontextus, drámai *liminális* helyzetében. Mi sem teszi ezt szemléletesebbé, mint a Krisztus feltámadásával az időbe ütött rés, mely örök jelenné változik, s vele az eszkatologikus tapasztalás, liminális tapasztalattá változik. Isten kívánságának előtérbe helyezése így magára Istenre koncentrálnak, és egyben utat nyit személyes és közösségi értelemben is, hogy önmagunkon túllépve az egész kozmossszal együtt Istent dicsóítsuk, és ezt tegyük spiritualitásunk tárgyává is. Ennek nem pusztán az egyházi, hanem osztársadalmi szinten is olyan hatásai lehetnek, amelyek az értékorientáció változásaiban kipróbált és kivezető utat mutathatnak. Mindehhez ugyanakkor elengedhetetlenül fontos az az élet- és szeretetközösség, amit csak a Krisztussal való titokzatos egyesülés útján nyerhetünk el a Szentlélek munkájaképpen. Az *unio mystica cum Christoban* tulajdonképpen választ találhatunk a mai ember azon törekvéseire is, amelyekben megtelik a kapcsolat és a valahová tartozás utáni vágy ürje, és élő gyakorlatot eredményez az Isten tiszteletének liturgikus és hétköznapi értelmében is.

Korunk átmeneti jellegében, liminális folyamataiban és az ezekben nyilvánvaló krízishelyzeteiben jelentős alternatívát és válaszokat hordozhat az a keresztyén üzenet, ami a *liminális helyzetbe szólítás és állás fentebb vázolt paradigmájaként is értelmezhető*. Ennek a szemléletnek az előtérbe helyezése nemcsak a keresztyén teológiában jelenthet egy sajátos szemléletet, hanem egy olyan kapcsolódási pontot is hozhat a jelennel, ami egyszerre tekint vissza és előre előtérbe helyezve a keresztyén üzenet eszkatologikus váradalmait.

A Heidelbergi Káté a maga korának hasonlóan kiélezett, átmeneti helyzetében született, és határozta meg a *protestáns princípium*⁴⁰ azon – máig érvényes elemeit – amelyektől való elvonatkoztatás azt jelentené, hogy az egyház lényegének és küldetésének a Krisztusra érvényes hangsúlyaitól tekintünk el a tanításában és a Magyar Református Egyház gyakorlati, mindennapi életében.

³⁹ KÁLVIN JÁNOS: A keresztyén tanítás rendszere, Pápa: Református Főiskolai Nyomda, 1909., I kötet, 37-39.

⁴⁰ Paul Tillichnél találkozunk ezzel a fogalommal, melyet ő egyáltalán nem öncélúan használ. Az ő rendszerében az ősegyházi dogmák és a református hitvallások érintetlenül megmaradnak, ám értelmezésük szimbolikus és hasonlatszerű. Tillich különbséget tesz a „katolikus szubsztancia, vagyis az alapvető és közösségi hagyományozás és a „protestáns princípium, vagyis e keresztyén hagyományozás szabad, hiteles, komoly megvalósulása között, azzal a megszorítással, hogy Isten az egyedül való, feltétel nélküli és abszolút valóság. Vö.: ANDREAS RÖSSLER: *Dogma nélküli keresztyénség?*; Freies Christentum 2001/6.

Szilveszter
Füsti-Molnár

CAN THE HEIDELBERG CATECHISM BE NEGLECTED IN THE LIFE OF THE REFORMED CHURCH OF HUNGARY?

Introduction

In this paper we wish to answer the question in the title by throwing light on the environment of our Church's condition and the temptations of the tendencies deriving from it. For a better understanding, we try to outline a possible hermeneutical connecting point that can be compared to dominant perspectives of our time, and to the present situation of the Christian Church, and to the main theological message of its mission. In this presentation we intend to draw your attention to the Heidelberg Catechism in a way that we are not trying to find the relevant message of history of dogma today by a historical exegesis of the Catechism. On the contrary, our aim is to try to find the possible scope of interpretation in the present situation, in which it is possible to highlight the need for confession of faith in the Church's mission, and stress what role the Heidelberg Catechism can play in this.

1. *The Changing Value Orientations and the Transitional Status of the Present Time*

The changes of values influence our social and church life in a quite ambivalent way today. On the one hand, we can see the structure of a world which can be more or less easily understood and categorized, with types and hierarchies. But at the same time, at definite points in these structures, among the clear-cut categorized statuses, there are cracks, breaking points and limiting points. These are in-between situations – or using a more adequate anthropological and sociological notion - *liminal*¹ circumstances,

¹ It was not until the second half of the 20th century, though, that the terms "liminal" and "liminality" gained popularity through the writings of Victor Turner. Turner borrowed and expanded upon Van Gennep's concept of liminality, ensuring widespread usage of the concept not only in anthropol-

which result in structural changes. Gaps opened during the changes set the new directions of the transitory state. In other words, they indicate the place of *re-generation* in the structures left behind us. The individual crossing such breaking points 'goes through such a cultural sphere which hardly possesses or totally lacks those features that characterize either the past or the future situations,'² - says Turner. In this process, common sense and real experience can have a decisive role, which speak against obtaining or taking possession of what one has experienced, and putting this into dogmas and objective doctrines, and in then integrating these into the structure. The essence of this process is an '*stepping beyond*,' which promises the possibility of the *wholly other* (the *numinous* by Rudolf Otto)³ - in opposition to the all-surveying, measuring, and all-judging and condemning attitudes. Changes in the structure of thinking can be detected in the liminal processes of the transitional stage, which is both a destructive and creative process. In accordance with this, the social differences, the differences in status, possession and individual interests, disappear, and a so called *communitas*⁴ of puritan mentality and creative power is formed, which creates new solutions for human relational structures. We have to be careful with the description of the borderline experience and the thus created *communitas*, since the *communitas* of fully developed personalities - as purely estrangement-free states of human relationships - are statements which are hard to maintain. They suggest that the impersonality of the structure is merely a mask under which there are whole persons (accomplished personalities), and thus only the masks should be put aside. According to this, *communitas* could be understood as a kind of heavenly and utopian or millennial state of this world, and both the community and the religious acts of the individuals should strive to reach it.⁵ In order to avoid the trap of the tame utopia, the emphasis should rather be put on the dramatic character of the borderline experience that gives a hermeneutic frame for the thought indicated in the title. Namely, the essence of the *liminal* (defined as the in-between or borderline

ogy but other fields as well. Turner first formulated his theory of liminality in the late 1960s, and it continued to be a central theme in his work until his death in 1983. See VICTOR TURNER, "Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*," from *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1967), "Liminality and Communitas," from *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), and "Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas," from *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974).

² VICTOR TURNER: *Liminalitás és communitas*. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia. Osiris-Láthatatlan Kollégium*, 1997. 52-53.

³ See: RUDOLF OTTO: *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923; 2nd ed., 1950 [*Das Heilige*, 1917.].

⁴ VICTOR TURNER,.: *The Ritual Process*, (London: Routledge, 1969), 96-97.; Victor Turner, "Liminality and Communitas," from *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), 95., Victor Turner, "Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas," from *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974), 233.

⁵ VICTOR TURNER: *Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai*. In: P. Bohunyan-M. Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Pannem Kft., 1997. 681.

process), is given by the fact that the structure is fragmented and opens up, and the *existing person grasps his or her existence*⁶- and faces the possibility and risks of regeneration.

1.1 *The Church in a Transitory Situation*

Taking a stand on the changes of value orientation has always been the Church's task. Its precondition is to take notice of the social changes without accepting a kind of *logic of conformity* or following the force of the spirit of the times. The church should be able to examine the effects of value change carefully from the faith definition's point of view. It is decisive in what theological scale of value the self-interpretation of Christian faith and church finds their norm. The fact that the religious orientation of church fellowship is not at all homogenous is essential in regard to the evaluation of the situation. The church can be characterized by plurality to such an extent as the world around it. One of the determinant tendencies in this diversity of today's context is the maintaining of a sort of independent ideology which can take in even the elements of the Christian faith according to choice. The matter in hand is an autonomous ambition having its roots in the *subjective relativist* view, which features our times. This process is affected in a negative way by the *consumer culture* in which the modern person is not surrounded first of all by people, but gadgets, and that can easily result in an objectified world. The accumulation of objects becomes overgrown, and this indication of abundance creates the illusion of completeness, or even perfection. The constant collection becomes a duty and consumption creates a social-symbolic status. Consumption is also an attitude in which the illusory signs of happiness are piled up in everyday life. Not only the specific items, but also the symbols, religious as well, have all become consumer goods. Today's culture shows ambivalence: on the one hand, it is unreserved and characterized by creativity. On the other hand, it is determined by the control of rule of consumption, which paves the way to nihilism through objectification and the illusion of endless surfing.

In many cases we can realize that we see an entirely new interpretation of reality, in which the boundaries between illusion and reality grow blurred, and they quite often give us a manipulated outcome. This outcome is very disappointing because people who can easily be manipulated are characterized by foolishness.

Foolishness makes us vulnerable, even if a little Freudianism, Marxism, some kind of Christianity, racism or militant chauvinism are poured into an empty head – and then impulsive reactions will overwhelm you. From then on everyone will have opinions about everything, and everything becomes fanaticized. An empty head remain even more foolish in the disguise of false cleverness. Foolishness will become even more dangerous because it is filled with prejudices and unjustified generalizations. It is characterized by naive belief 'locked into openness' to everything –

⁶ MARTIN HEIDEGGER: *Lét és idő*. Bp. Gondolat 1989., 2. jav. kiad.: Osiris Kiadó, 2004.; p. 5.

and then false and naive concepts and beliefs make people easily influenced.

It is not difficult to admit that dictatorships and globalized societies need the same kind of dumbed-down masses who can be directed with empty slogans, advertisements and outdated and empty ideologies.

However, in today's secularized, typically stupefied consumer society there is a growing demand for transcendence. In groundlessness, in the midst of relativism, and in the various-ways-emptied context, the desire for experience which points to the need for meaning, - all of these are emphasized while blazing a path toward values.⁷ But the question is whether openness is indeed able to establish contact with the transcendent, or if it merely labels as transcendent something immanent, including some elements of the contemporary world around us. Plainly speaking: admitting his or her limits, can a person become more open, or does he or she see the many programs of self-fulfillment as transcendent?

The wide range of experience of society's demand on the Church urges the Church to a theological reflection that today is called *public theology*. This publicity of theology comes from of the Church's testimonies and mission in this world. Basically, the following three aspects of human life give guidance to the above formulated reflections: 1) the world in relation to God and God's relationship to the world, 2) their relationship to each other and to love for our neighbor, and 3) the practice of solidarity.⁸ The areas listed above can lead to the question of identity, the diagnosis of reality-crisis, and the definition of the tasks and goals within the different public areas of the dialogue between the Church and the world. The Church can become an important player in the changes of value-orientation.

1.2 Possibilities within the temptations of the liminal status in relation to the mission of the Church

In the following brief analysis I want to highlight whether there is a possible connecting point regarding the mission of the Church in the midst of the challenges of liminality.

According to their denominational and theological orientation, Presbyterian and Reformed Churches try to enforce the power of Jesus Christ and the Word in their public theological manifestations. It is a complex phenomenon, in particular when the nature of the church's mission is characterized by the external and internal shifts of emphasis that affect the Church. One can observe the intensification of this phenomenon in the present situation of the Church, which I earlier mentioned as an opportunity created through the breaking lines of the in-between stages. It makes the situation more complicated that the changes which are un-

⁷ M. COOKE, 'A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion', *Constellations* 14(2), 2007, 224–238.

⁸ See: HABERMAS response in 'Transcendence From Within, Transcendence in This World', in Don S. Browning and Francis S. Fiorenza, eds, *Habermas, Modernity and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992), pp. 226–50

balanced and unpredictable bring forth several logics for meeting the exigencies of the time - which often has opposite effects that do not strengthen a dialectical relationship but bring about confusion and a loss of orientation.

The Church has in many ways become on the periphery. The temptation in the in-between state can be detected in the more and more common phenomenon that people in their spirituality turn away from institutionalized religious forms. They, in fact, just want to live their spirituality over against religiosity today.

Subjective relativism wants to create such a spirituality suitable for the *me*, which is solely mine. In Mannion's analysis this leads to the elaboration process of *individual identities*, where the *I* becomes the foundation of reality and truth, and instead of grasping the personal meaning of existence outside of oneself, the individual him or herself creates one's own spiritual meaning.⁹

It is the Christian apologetics task to counteract this tendency. Groothuis calls our attention to the fact that spirituality is the essential element of objective truth.¹⁰ The uncertainty of the borderline state becomes evident when rational objectivity is called into question in this process. This leads to distrusting the truth of normative interpretations, which causes the corruption of truth.

The universal Christian Church presupposes the foundations for such a solid Christian worldview whose main narrative - from the beginning to the very end of the world - establishes also ontologically its mission and fills it with universal validity. It even has hope for the future, and offers to the individual and to collective efforts the gift of commitment, with eschatological fulfillment.

The question is how to determine the position of the Church in the context of its own identity in regard to the liminal process in which the structure's fault lines are stretched. Moreover, what interconnections are found between the liminality and the *existing one standing in one's existence*? Our theological message is at this point first of all and principally based on a unique confessional position, since its foundation is determined by the *incarnation*.

Through the incarnation of the Word, God calls in a personal and historical sense - and the theology of the Church confesses that the Word is both divine and human. God has every reason to say: "he who lives forever, whose name is holy: I live in a high and holy place, but also with him who is contrite and lowly in spirit, to revive the spirit of the lowly and to revive the heart of the contrite." (Isa. 57, 15) From this point of view, Christian mission and the task of the Church can be understood as a call into the liminal situation in which the *wholly other* appears.

⁹ G. MANION: *Ecclesiology and Postmodernity. Question for the Church in our Time*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 4.

¹⁰D. GROOTHUIS: *Truth Decay. Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism.*, 2000, Leicester: InterVarsity Press, p. 164-165.

2. *A Theological Reflection of the Call into Liminality in Relation to the Heidelberg Catechism*

There is no doubt that the Heidelberg Catechism makes us sensitive to the realization of our situation in our contemporary circumstances. And due to its confessional nature, it presents a focal point of faith that does not want to connect us with God through some kind of dogmatism, but where ever the concept of God appears in the H.C., God is always present in Jesus Christ (see Q&A 26¹¹). In this context, the only theology that the church faithfully can refer to the Heidelberg Catechism, is grounded in Jesus Christ who is the only Word of God. But if we lose the existential reality of the divine word, or if it is formalized, then we lose the essence. Namely, all God's mercy is centered in Jesus Christ, as expressed in many ways in the Heidelberg Catechism. He is the one and perfect salvation, he is the only proclamation of forgiveness, and God's claim upon us is the only one for our lives. The outcome of all this is a liberated life – which in the liberation for service and mission finds its call in praising His name (Q&A 86, 99, 102, 128,) - and then in “winning our neighbors for Christ” (Q&A 86). This is the starting point that helps us to develop our ways in our Christian mission and in the Church.

2.1 *The Liminal State of the Existing one, Grasped in his or her Existence*

The Heidelberg Catechism clearly suggests the in-between situation or liminality at several points. The threefold nature of the Catechism's theological structure indicates the liminal experience regarding *ordo salutis*: that the lost human being, who is justified in Christ, has a thankful and consecrated life, is also the reality of the fruit bearing person. It is sufficient to concentrate on the first question of the H.C., to show the validity of this statement. The Catechism's emphasis on *consolatio* is in itself in opposition to our own seizure of our life situation, and by comparison the message of the gospel becomes the good news. The reality of our personal existence is emphatically in an intermediate state, namely the liminal situation between life and death.

It is obvious that in the comfort of question one (H.C.), there is a strong emphasis on *death*. This is an *eschatological edge* in our human life which strengthens our existing in a borderline state. At this point (death) the decision is made: *judgment resulting in existence or nonexistence* (the destruction of one's existence, body and soul, or; Q&A 57). It is in this life-or-death situation that the Gospel

¹¹ *What do you believe when you say, “I believe in God the Father Almighty, Maker of heaven and earth”?*

That the eternal Father of our Lord Jesus Christ, who of nothing made heaven and earth with all that is in them,¹ who likewise upholds, and governs them by His eternal counsel and providence,² is for the sake of Christ, His Son, my God and my Father,³ in whom I so trust as to have no doubt that He will provide me with all things necessary for body and soul;⁴ and further, that whatever evil He sends upon me in this valley of tears, He will turn to my good;⁵ for He is able to do it, being Almighty God,⁶ and willing also, being a faithful Father.

gives us comfort. The Catechism places *I belong to Jesus Christ* in the centre of consolation. All the consequences are based on this fact: namely, belonging to Jesus Christ without hesitation. He is the acting subject. His existence, deeds and uniqueness are the basis: the basis of creation (Q&A 26), of the church (Q&A 54), of sacrifice and atonement (Q&A 61, 66-67, 80), of our speech about the one true God (Q&A 25, 94, 95, 117) and of our salvation (Q&A 29-30).

Belonging to my faithful Savior, Jesus Christ, means that he owns me. *He is the centre of my existence and this essence is outside of me.* This is the ground of our liminal situation, in which suddenly a new Springtime occurs in front of the existing one aware of his or her existence - and one's personal existence is opened up, in contrast to the closed, abstract and impersonal impingement of the structures. We can also put it this way: the human being steps out from "service of the law", since Our Lord has called us to be free (Gal 4,5; 5,3). This is the ground for that wonderful and mystic experience, which is not at all strange to the human way of living in this world, since the *Wholly Other* appears in the fault lines of this world's structure, and so becomes the shaking point which goes counter to the logic our world's order, which is dominated by convenience. All of this shows the transitoriness which is the heart of liminality. Christian theology describes this liminal experience as an analogy between the eschatological event of the crucifixion and of baptism. This is indicated by the Catechism's Q&A 70 where the renewal by the Holy Spirit and the consecration to be part of Christ's body are connected to dying for sin. The Apostle Paul writes: "We were therefore buried with him through baptism into death in order that, just as Christ was raised from the dead through the glory of the Father, we too may live a new life. If we have been united with him like this in his death, we will certainly also be united with him in his resurrection. For we know that our old self was crucified with him so that the body of sin might be done away with, that we should no longer be slaves to sin because anyone who has died has been freed from sin. Now if we died with Christ, we believe that we will also live with him." (Rom 6, 4-8) Christ as the 'second' or 'new Adam' is in opposition with the 'first Adam, and the 'old person' dies on the cross so that the 'new person' can be born, who is not under the Law that judges sins but under grace. "Therefore, if anyone is in Christ, he is a new creation; the old has gone, the new has come!" (2Cor 5, 17) This is the language of liminality in which the original essence determined in creation is fulfilled by regeneration.

2. 2 *The Christlike Sense of the Concept of Love in Regard to Liminality, Calls the Logic of Overflow into Existence*

In the following, we shall present a sketchy introduction of the previously defined connecting points, through deepening the concept of love. The teaching of the Heidelberg Catechism mediates not only the message of the Christ's story, but it also adheres to the teachings of Jesus, the essence of which is the great commandment of love.

Just think of Q&A 4, as well as the theme of Church discipline in Q&A 83.

The way Jesus put the heart of the Law into words shows its crucial importance. The concept of love is in opposition to the notion of law creating overly objectified structures. In this context, love aims at regulating not merely religious life but human life as a whole. It regulates marriage, kinship, private property, trade, farming and jurisdiction.

Love is not merely bound by the concept of religious law categories, but it also means ethos. It is the standard for a *good life* on the basis of which one can decide what to serve and what one deserves credit for. These questions will be the basic issue of righteousness within the given structure. Moreover, these questions can only be decided by the people within the structure. The debate of love and law erupts at the borderline of the inside and the outside of the structures.

As far as - in agreement with von Rad - we can see a close relationship between the commandments and the covenants, it will be clear from this that the commandments of Yahweh show the confrontation with decisions concerning life and death faced by his people. Despite the fact that Yahweh expects decision from his people on the basis of the commandments, the commandments were not prerequisite requirements for the covenant, as if the covenant coming into effect was conditioned by the obedience rendered by Israel. It is quite the contrary. The covenant is made and thus Israel will start to hear the commandments.¹²

The concept of love (*agape* and *charitas*) requires a much deeper understanding. Love cannot be reduced to a particular emotional binding that connects us only to a restricted group of people. Ricoeur's theory of symbols shows that Jesus view on love as assuming emotional attachment, also refers to another symbolic meaning of agape, making use of the surplus in the symbolic meaning of love.¹³ In this sense love can be made universal which goes beyond mere emotional attachment. We can clearly see this in Paul's letters.

It is necessary to note here that today due to modernity's striving for a straightforward understanding of the slogans of liberty - equality - brotherhood, our present age fits agape into brotherhood, and that way agape is merely understood as basically only a matter of solidarity in human relationship, and this view cannot do anything with the particular additional meaning of the concept. The concept of brotherhood is unintentionally overshadowed and becomes unmanageable in today's contemporary impersonal and seemingly straightforward structural changes. The universal category of love carries the *economy of grace*, and as soon as it concerns practice it attests the *logic of overflow* - as Ricoeur refers to it¹⁴. This helps us to understand Jesus' new commandment of love in compari-

¹² GERHARD VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, 2000. I. 158-159.

¹³ PAUL RICOEUR: *Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen, 1990. See also: PAUL RICOEUR: *Nyelv, szimbólum és értelmezés*. Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete I (Ikonológia és Műértelmezés 3.)*. Szeged, 1987, 179-198.

¹⁴ Paul Ricoeur: *Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen, 1990.

son to the old one (You have heard that it was said, 'Love your neighbor and hate your enemy.' But I tell you: Love your enemies ..." (Mt 5, 43-44) In light of our earlier perspective, when Jesus talks about loving our enemies he does not refer to a positive emotional attachment, but expanding its range of meaning he calls us to go beyond the friend - enemy distinction. The old commandment does not call us to have an emotional binding with my friend and to turn against my enemy emotionally, but to relate to a friend as a friend and to an enemy as an enemy: in other words, to act justly, since the new commandment does not require from us only an emotional response. Does this mean that the great commandment of love does not embarrass us anymore? Not at all. In a very strict sense, it is shocking and disturbing since, - similarly to our Heavenly Father, the Lord of the Holy Trinity, who "causes his sun to rise on the evil and the good" (Mt 5, 45) - the commandment of love wants us to step out from that structure of mutual recognition, which is controlled by the common *ethical logic of suitability*. By leaving this structure behind, the commandment of love indicates a broader context, and it only becomes understandable by the Jewish-Christian *liminal* eschatological way of thinking, which promises salvation from this world. This idea is expressed in the Heidelberg Catechism Q&A 113-115. It is Christ who teaches us the essence of the Law. An opportunity to stand by God's side is given by getting close to Him through Christ. (Q&A 113). Referring to Buber, love is between the *you* and *I*. Whoever stands in this love and looks at the world from there, for him or her other persons will unfold from the world of hustle and bustle, good and bad, wise and foolish, beautiful and ugly, and their impersonality will turn into the most real personality - not by the standards of this world's mutual recognition, but by grasping the existence opened up for us as belonging to Christ.

Liminal experience means particularly the experience of the existing one as a whole in the Christ-story. People want to move beyond themselves or to somersault, because they know they are not what they are. Using Heidegger's words: we can talk about the *hiddenness of existence*, or its resistance, that can be traced back to Parmenides and Heraclitus (up to 2500 years of the history of thought). However, the crucial point we want to make, is that the liminal experience can be grasped in *communitas*. As we have seen in regard to statuses and roles, rights and obligations, the disintegration of the objectified recognition-relations, pushes a person to cross the gaps, but this does not mean that we enter into nothingness: since whoever begins to recognize his or her new self as a member of the fundamental solidarity relationship given in *communitas*, becomes an *existing one grasped in his or her existence*, as a *new being in Christ*. Emphasizing the word of God, the Heidelberg Catechism teaches that the purest forms of the fundamental solidarity relationship is the love community of those who have died and been reborn in Christ. Where "in one Spirit we were all baptized into one body".

2.3 *The Experience of Liminality and its Consequences for Existing Structures*

First of all, the crossing person in liminality is not a lonely wanderer but belongs to the love community of those, who became one Spirit in one body. So what is a human being? Christian anthropology finds the core of human existence in this call into community; “in the community chosen for eternal life”, as it is highlighted in Heidelberg Catechism Q&A 54. This can be seen and become experienced in our time. These moments, however, are not only immortal but also the most mortal, when they get into interaction with structures of our world on the level of human consciousness. But as Buber says: when our world of structures clashes with the influential foundation that determines the nature of humanity, these structures melt time and again. Thus the world becomes double-faced just as the behavior becomes double-faced as well.¹⁵ The overturning, or the influence of liminality’s tension and dramatic nature, appear in this world and also in the structure of constant self-inadequacy. Christ is the center of this dramatic point, and as the result of this the Church, which confesses itself to be the Body of Christ, becomes similarly influential since *God and the human being are both there in Christ*.

3. Summary

We can arrive at God’s righteousness only by means of the belief and creed that He raises in us through His Word. This faith means a living relationship with the living God. It does not parrot learned truths but is willing to question the picture about itself in all circumstances. This is a questioning faith, because such a faith that stops thinking becomes worthless after a while. Faith that stops thinking ceases to have self-critique. Without critical insight about our own thoughts, we will understand neither God, nor the world around us.¹⁶

The Heidelberg Catechism is still present in the Hungarian Reformed Church’s theology and teachings, along with the need to encourage dialogue. It shows us the script of this dialogue, which should be relevant especially at particularly intense dramatic points of borderline situations as in our age. In this dialogue, on one side is the existing one, who addresses one’s questions due to one’s general circumstances of existence, to our divine Majesty on the other side. And not less is at stake – referring to Calvin – than an unbreakable unity of knowledge of God and of ourselves.¹⁷ And in this unity we come to the realization that we need not only *the logic of suitability according to the structured world of today, but the logic of overflow, which is brought to life as the ecology of grace*.

Regarding thi Kálvin János: A keresztyén tanítás rendszere, Pápa: Református Főiskolai Nyomda, 1909., I kötet, 37-39.s, it is possible to reveal the qualitatively deeper layers of Christian spirituality, which is not limited to an idealized subjec-

¹⁵ MARTIN BUBER: *Én és Te. Európa*, 1991. 39

¹⁶ See EBERHERD JÜNGEL: *Das dunkle Wort vom Tod Gottes*, in Von Zeit zu Zeit, München, é. n. 18. kk.

¹⁷ KÁLVIN JÁNOS: A keresztyén tanítás rendszere, Pápa: Református Főiskolai Nyomda, 1909., I kötet, 37-39.

tivity, but is a gateway to the whole creation, which can be seen as the new scene of God's glory, thus creating a new kind of *communitas* in the dramatic liminal situation of the current context. What makes this approach more vividly descriptive is that a gap overwon through time by the resurrection of Christ, who became eternally present, turned the eschatological experience into a liminal one.

Laying stress upon God's will, we focus on God, which opens the way in a personal and communal sense, so that going beyond ourselves we can glorify Him with the whole cosmos, and that glorification is the subject of spirituality. This may have impacts not only on the Church but can have effects on a social level as well, that can show tested ways out of the surrounding changes of value orientation.

The life and love of the community, however, is essential to all this, which actually can only be gained through the mysterious union with Christ by the work of the Holy Spirit. In *unio mystica cum Christo* we find the solution for the modern person's desires, in which the lack of relationship and the emptiness of not belonging somewhere, fulfilled and resulting in a living experience concerning the worship of God both liturgically and in an every day sense as well.

The Christian message, which can be interpreted as a paradigm of the call into a liminal position, as mentioned above, may carry significant alternatives and answers in the transitory nature and liminal processes of our age, and in the critical situation of these. The stress of this approach does not only provide a unique perspective for Christian theology, but can create a connection with the present that looks both back and forward at the same time, putting the Christian eschatological message at the forefront.

The Heidelberg Catechism was written in a strained transitory situation within its age and determined those still valid elements of the *Protestant principles*.¹⁸ The ignorance of the Heidelberg Catechism would mean overlooking the Church's core and mission concerning Christ, in the teaching and practice of the Hungarian Reformed Church's everyday life.

¹⁸ ANDREAS RÖSSLER: Dogma nélküli keresztyénség?; Freies Christentum 2001/6.

Catechismus

Oder

Christlicher Vnderricht /
wie der in Kirchen vnd Schu-
len der Churfürstlichen
Pfalz getrieben
wirdt.



Barnócki Anita

KÜLÖNÍTÉS, KÜLÖNÜLÉS, KÜLÖNÁLLÁS

– AZ ELŐÍTÉLET ÉS
IDENTITÁSKÉPZÉS EGYES
KÉRDÉSEINEK MEGJELENÉSE
A CIGÁNY GYERMEKEK
HITOKTATÁSÁBAN –

BEVEZETÉS

Az *előítélet*, *kisebbség*, *integráció*, *szegregáció*, *hátrányos megkülönböztetés* mind olyan hívszavak, melyek erős érzelmeket váltanak ki – éppúgy, mint a roma vagy a cigány. A cím leírásával tehát be is fejezhettem volna dolgozatomat, hiszen az érzelmeket előhívó szavak közül több is megjelenik benne, ezekre pedig reagálni szokás, mégpedig azonnal. Általában enyhébb vagy erősebb elutasításokkal, még akkor is, ha az elutasítás szépen fel van öltöztetve, vagy keresztyén közösségben még az Istenre való hivatkozás is megjelenik a felszín alatti valóság elutasító vonásainak kifejezésében. Hozhatnám példának a bibliaórás nénit, aki gyönyörű eseményeket sorolt fel az életéből, amikor a szeretet parancsáról beszélünk, megállapítva, hogy mennyire fontos mindenkit szeretni, néhány perccel később azonban a cigányokról már úgy nyilatkozott, hogy őt egyszer meglopta egy, és sosem fog megbocsátani *nekik*. Munkám során gyakran esik szó cigányokról lelkipásztorokkal folytatott beszélgetésekben is. Általánosságban is, de főként a hitoktatás problémáit taglalva. Legtöbb beszélgetőtársam hamar indulatossá válik, és megállapítja, hogy úgysem lehet velük mit kezdeni. Indulattal vagy beletörődő, lemondó szomorúsággal sorolják csalódásaikat, és nincs vége a rossz példák emlegetésének. Amikor érvelni próbálok, hamar leintenek, mégpedig egyáltalán nem bibliai, teológiai, pedagógiai vagy egyéb szakmai érvek mentén. Nemes egyszerűséggel közlik, hogy túl fiatal vagyok, hogy értsem, illetve nem vagyok gyülekezeti lelkipásztor, tehát nem tudhatom, mit szenvednek ők, esetleg elfogadva, hogy van, ahol működik cigányok között a hitoktatás, de nem ismerem az ő cigányait, akik sokkal rosszabbak az én cigányaimnál.

Tárgyszerű dolgokról, tényekről, tendenciákról, megfogható lehetőségekről nehéz úgy beszélni, hogy a beszélgetőpartner érzelmi alapon reagál. Értelmet célzó érvelés nem térítheti el a másik érzelmi alapú gondolatait – mint ahogyan ezt ki is fejtem a későbbiekben. Éppen ezért dolgozatomnak sajátos formát választottam. „Mi-dolgozat” lesz a forma, vagyis a pedagógus, hitoktató, felnőtt, lelkipásztor és egyéb kifejezések helyett a „mi”, esetleg az „én” szót fogom használni. Az általánosított megállapítások ugyanis már önmagukban is érzelmi elutasítást kelthetnek, és gátolják az együtt gondolkodást. Magamról és általánosan vett magunkról fogok tehát szólni, arról, amit én megértettem a gyakorlati tapasztalatokból, teológiai, szociológiai, szociálpszichológiai, antropológiai és egyéb, a témával foglalkozó szakirodalmakból.

Az így meghatározott formában az előítélet három vonását kívánom körüljárni dolgozatomban. Először is, mivel a hittanórai történések jelentős részben tőlem függenek, önmagam vizsgálatát kell megtennem. Az előítélet és a sztereotípiák értelmezése, alakulásának, erősödésének vagy gyengülésének vizsgálata, hatásmechanizmusának feltérképezése célkitűzésem szerint rávilágíthat a cigány gyermekek körül kialakuló hittanórai nehézségek egy jelentős csoportjának okaira, vagyis arra, ami belőlem, saját személyiségemből következik, tehát az én őszinte gondolkodásom és munkám által megelőzhető, csökkenthető vagy orvosolható. A címben szereplő „különítés” mozzanata tehát ezt a kérdéskört igyekszik megvilágítani.

A különítés és az előítélet nem az egyetlen meghatározó tényező. A csoporton belüli, esetleg etnikai alapon körülhatárolható kisebbségi csoport viselkedése saját identitásuktól, és a cigány gyermekek esetében identitásképző elemként megjelenő **különülési** vagy éppen közeledési szándéktól is függ. Az identitásnak – kisebbségi identitás lévén – szerves alkotórésze a többséghez való viszony. E kérdéskörben foglalkoznunk kell tehát cigány gyermekeink saját identitásával, identitásalkotásával, és ennek azon vonásaival, melyek csoportmunkánkat befolyásolják.

A különítés és különülés megélésének módja befolyásolja a csoporton belüli kiscsoportok egymáshoz való távolságát, **különállásuk** mértékét. Ezzel kapcsolatban fel kell ismernünk a csoporton belüli kiscsoportokban jelentkező előítéletességet, valamint tisztáznunk kell saját céljainkat: akarunk-e ezzel hittan-csoportunkban foglalkozni, kell-e ezzel foglalkoznunk küldetésünk szerint, milyen gyakorlati célokat tűzhetünk ki magunk elé, illetve hogyan érhetjük el azokat?

Dolgozatomban nem kívánok elveszni az előítélet-kutatások pszichológiai, szociálpszichológiai útvesztőiben, sem a kulturális antropológiai vagy szociológiai elemzések cigányságot érintő könyvtárnyi irodalmának bemutatásában. Sokkal inkább az említett területek meghatározó, útmutató, a gyakorlati problémák értelmezéséhez hozzásegítő elemeit felhasználva arra keresem a választ, hogy azokban a csoportjainkban, melyekben cigány gyermekek is jelen vannak, hogyan előzhetem meg a problémák kialakulását, hogyan csökkenthetem a megértés által

a feszültségeket, és hogyan segíthetem elő személyes példámmal és csoportvezetéssel a jézusi missziói parancs és szeretet-parancs megvalósulását.

I. KÜLÖNÍTÉS – A FELNÖTT ELŐÍTÉLETESSÉGE ÉS SZTEREOTÍPIÁI

„Mondom magamba, velem ugyan el nem hitetsz
semmi rosszat magamrul, errül jótállok.”

(Rideg Sándor)

„Dél-Afrikában az angolok állítólag a búrok ellen vannak, mindkét csoport szemben áll a zsidókkal, mind a három csoport gyűlöli az indiaiakat, de mind a négy csoport egységes az őshonos afrikai lakossággal szemben.” Ezt a megállapítást G.W. Allport írta le közel hat évtizeddel ezelőtt (1954) elkészült könyvében, melyet az előítélet kérdésével foglalkozó tudományágak mind alapvetésnek tekintenek.¹ Jól jelzi ez az idézet, mennyire általános jelenség az előítélet, mely átszövi társadalomról alkotott nézeteinket, meghatározza hétköznapi viszonyulásainkat csoportokhoz és egyénekhez, erősen befolyásolva gondolkodási konstrukciós folyamatainkat, attitűdjeinket és cselekvéseinket. Nem csupán a szociális viszonylatokban magas státuszúak vagy a fehér európaiak és amerikaiak sajátja, de az előítéletességnek különböző mértékben áldozatul eső csoportokra is jellemző.

Általánossága egyfelől abban rejlik, hogy az ember (az általános értelemben vett ember) személyiségének része,² másfelől a csoportok tagjaként, társadalomban élő ember viszonyrendszerének, beilleszkedési, hovatartozási szükségleteinek, tanulási folyamatainak eredménye.³ Előítéletességünk iránya, módja és mértéke természetesen eltérő. Vannak türelmetlenebbek és toleránsabbak. Vannak általában idegeneket gyűlölők, és olyanok, akik főként egy csoportot nem kedvelnek. Az is igaz, hogy az előítéletesség jelensége az utóbbi évtizedekben változáson esik át Észak-Amerikában, Európában és Magyarországon egyaránt.⁴ A nyílt rasszizmusból a rejtett előítéletesség felé mutatható ki elmozdulás, dacára a hírekben hallott erőszakos megmozdulásoknak Nyugat-Európa különböző nagyvárosaiban. Jobban rejtjük, takarjuk ellenérzéseinket,⁵ ami azonban nem jelenti azt, hogy nincsenek. Nem fogjuk elismerni, hogy előítéletesen gondolkozunk, hiszen az a környező világnak – a mai általános kulturális felfogás szerint

¹ Magyarul megjelent: Gordon W. Allport: *Az előítélet*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999. 30.

² Allport: i.m. 106. Az előítéletesség személyiségének másik klasszikus és gyakran hivatkozott kutatója, a témáról szóló rövid, magyar nyelven is elérhető írása: Henri Tajfel: „Az előítéletek gyökerei, néhány személyiséggel kapcsolatos tényező”, in: Csepeli György (szerk.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok*. Budapest, KJK, 1980. 40-60.

³ Klasszikus szociális elméletek bemutatását ld.: F. Lassú Zsuzsa és Elekné Szarvas Anett: „Jane Elliott nyomában. Az előítéletek csökkentése a tanárképzésben”, *Magyar Pedagógia* 100.évf. 2000/2: 227-242.

⁴ Rupert Brown: *Prejudice. Its Social Psychology*. Wiley-Blackwell Publication, 2010. 219.

⁵ Kovács András: „Lehet-e előítélet az előítélet?”, *Educatio* 2007/1: 10-16.

már – azt üzenné, hogy kategorizációs folyamatainkkal gond van, logikátlanul, irracionálisan gondolkodunk.⁶ A modern előítélet szimbolikus formákba öltözik, gyakorta inkább általánosságokra és jogsérelmekre, semmint személyekre hivatkozik, és sokkal inkább szorongásból, mint gyűlölködésből vagy ellenségeskedésből fakad.⁷

Nem véletlen tehát, hogy az előítéletesség ilyen makacs, ilyen nehezen változtatható jelenség, mégis foglalkoznunk kell önmagunkkal ilyen szempontból is, mégpedig a gyógyulni vágyó beteg őszinteségével, ha azt akarjuk, hogy hittanóránkon az eltérő etnikus és szociális/kulturális csoportokkal való munka ne küszködés, hanem küldetésünk örömteli beteljesítése legyen.

1. Kategorizációs kényszer

Gondolkodásunk alapvető jellemzője, hogy kategóriákat alkotunk. A tudatos, célszerű, pozitív kategorizálással nincs is semmi probléma. Tulajdonképpen szükségünk van rá, hogy előre meg tudjuk ítélni⁸ a következő történéseket, eseményeket emberi kapcsolatainkban.⁹ Allport szerint egyszerűen alkalmazkodunk a feldolgozhatatlan mennyiségű információhoz azzal, hogy kategóriákba rendezzük a dolgokat. Ez segíti elő az azonosítás gyorsaságát, azt, hogy belátható időn belül képesek legyünk reagálni. A probléma azzal van, hogy hajlamosak vagyunk a lehető legnagyobb, legtágabb kategóriákat megalkotni, egyes kategóriáink pedig a dolgok és történések maximumát igyekeznek magukhoz vonzani és magukba foglalni.

Sok olyan információval találkozunk, melyek kényelmesen beleférnek valamely nagyobb kategóriánkba, ilyenkor nem is törekszünk árnyalni a képet.¹⁰ Akik azonban egy kategóriába kellene hogy tartozzanak, ám valami miatt kilógnak a sorból, azokat nemes egyszerűségként kivételnek tekintjük, és hozzá sem nyúlunk kategóriáinkhoz. Az új információkat csak akkor illesztjük be, ha erősítik a kategóriáinkat, ami vagy szelektív észleléshez vagy kivételképzéshez vezet. Ez a cigány gyermekekre lefordítva a gyakorlatban annyit tesz, hogy nem vesszük észre a pozitívumokat, ha azok nem illeszkednek a „cigány-kategóriánkba”, vagy egyszerűen megállapítjuk, hogy az illető családiról már nem is „olyan” cigány, mert ő már „jő” cigány.

A kategóriaalkotással az a másik probléma, hogy két irányban hatva érzelmi-
leg telített. Az egyik hatásirány a kategória tárgyára vonatkozik, hiszen a kategória lényegéhez tartozik, hogy minden hozzá tartozó dolgot azonos gondolati és

⁶ Ld.: Allport: i.m., 218-225. a megismerési folyamatokról és a racionális kategorizációról.

⁷ Brown: i.m. 233.

⁸ Itt meg kell különböztetnünk az értéksemleges „előzetes ítéletalkotás” (mint az emberi psziché működési sajátossága) és az értékítélettel bíró „előítélet” kategóriáját – ld. pl. Erős Ferenc: „Iránnyok és tendenciák az előítéletek kutatásában”, *Educatio* 2007/1: 3-9.

⁹ Ld.: Hunyadi György: „Mi lenne velünk sztereotípiák nélkül?”, *Magyar Pszichológiai Szemle* 2001/2: 213-238.

¹⁰ Allport: i.m. 50-52.

érzelmi színezettel lát el.¹¹ Az érzelmi vonás a kategória minden egyes darabjára éppúgy érvényes lesz, vagyis például ha negatív cigány kategóriával rendelkezünk, akkor a cigány kategóriába tartozó ötödikeshez is ugyanazok az érzelmek kötődnek első renden, akár úgy, hogy nem is ismertük őket eddig.

Az érzelmek hatásának másik iránya, hogy bennünk átalakul a kategória minősége, és eltolódik az értelemtől az érzelem felé. Vannak érzelmileg kevésbé terhelt kategóriáink. Az ötödikesek például válhatnak ki érzelmi reakciót (általában szívesen vagyok velük / jobb lenne kisebbekkel vagy nagyobbakkal stb.), de ez átlagos felkészültségi szint mellett szépen kézben tartható. Vannak azonban érzelmileg erősen színezett kategóriák is, melyekben az értelmi megközelítést nagymértékben kiszorítja az érzelmi, vagyis a kategória irracionálisának mértéke növekszik. Ezeket nevezi Allport érték kategóriáknak, amelyek „annyira jelentősek, hogy a bizonyosság és az ész rendszerint meghátrálni kényszerül előlük”.¹²

Kategóriákat alkotunk tehát, és ha már megalkottuk őket, fenn is tartjuk, sőt, értelmezéseinket és érzéseinket is hozzájuk kapcsoljuk. Mindezt pedig a könnyebb és gyorsabb reagálás kedvéért. Lippman már 1922-ben leírta ezt a folyamatot,¹³ melyet egyszerűen gazdaságosnak jellemez. Többnyire ugyanis – és ebben az esetben a sorrendiség a fontos – először definiáljuk a dolgokat, és utána figyeljük meg. A körülvevő világ zürzavarából azt emeljük ki, amit kultúránk már megelőzően definiált számunkra, és hajlamosak vagyunk azt észlelni, amit a kultúránk sztereotipizált formában tesz észrevehetővé. Vagyis egy mozzanatot emelünk ki, a kép többi részét pedig a valamely jellegzetesség miatt előugró kategória elemeiből töltjük fel. A gazdaságosságot tehát az általánosítás szolgálja. Egy megegyező jellegzetesség mentén a kategória többi jellegzetességét is érvényesnek tekintjük.¹⁴

Ezek alapján azt is gondolhatnánk, hogy a sztereotipizálás önmagában még nem feltétlenül negatív, hiszen lehetnek (sőt magunkra gondolva sokszor úgy érezzük, többségében vannak) pozitív tartalmú kategóriáink, sztereotípiáink is. A két fogalom azonban nem ugyanazt jelöli. A sztereotípiában ugyanis benne van a pontatlanság¹⁵ (éppen a válogatott jellegzetességek miatt, illetve mert gyakorta

¹¹ Allport: i.m. 52.

¹² Allport: i.m. 56.

¹³ Sokan Allportra hivatkoznak ennél a megállapításnál, és bár igaz, hogy bőven kifejtve tárgyalja ezt a kérdést, mégis az a Lippman jóval korábban ír róla, aki először használta a sztereotípiá fogalmát.

¹⁴ Walter Lippman: *Public Opinion*. 1922.

¹⁵ A sztereotípiák lényegi alkotóelemeként létező pontatlanságáról (*inaccuracy*) évtizedekig megegyező tudományos nézeteket napjainkban vitatják, általában azon az alapon, hogy ilyen formában vagy az ember csoportokról alkotott összes véleménye pontatlan, ha pedig a sztereotípiá a pontatlan csoportészlelések gyűjtőfogalma, akkor minden csoportról alkotott vélemény sztereotípiá, és ezzel bezárul a kör. Helyette semlegesebb definíciót javasolnak, elválasztva ezzel a sztereotípiát az előítélettől, illetve a diszkriminatív attitűdöktől és cselekvésektől, mint pl.: „...a sztereotípiá az egyes társadalmi csoportok személyes attribútumairól alkotott meggyőződések tára.” Ld.: Lee Jussim, Thomas R. Cain, Jarret T. Crawford, Kent Harber, Florette Cohen: „The Unbearable Accuracy of Stereotypes”, in.: Todd D. Nelson (szerk.): *Handbook of Ste-*

nem közvetlen, hanem közvetett tapasztalatokból származnak), a túláltalánosítás és a negatív viszonyulás is. Az előítéletek, vagyis előzetes ítéletek inkább lehetnek pozitívak, mint a sztereotípiák.¹⁶ A sztereotípiák Allport megfogalmazásában az előítéletek képszerű alkotóelemei vagy kategóriával társult túlzáson alapuló nézetek, melyeknek feladata a kategóriával kapcsolatos nézetek és viselkedések racionalizálása.¹⁷ Ebből fakadóan egy kategóriához többféle sztereotípiya is kötődhet, melyek esetenként teljesen ellentmondhatnak egymásnak, és a szituációtól függően vesszük elő és alkalmazzuk őket. Ebből fakad azonban az is, hogy a sztereotípiák megszüntetésére irányuló erőfeszítések gyakorta meddőnek bizonyulnak, mivel a változatlanul hagyott előítéletek funkcionális leképeződései.

A kategorizáció kényszere a legkisebb energia-befektetés elve mentén, érzelmi színeket nyerve, félelmek és szorongások által erősítve és félelmeket, szorongásokat keltve jelen van gondolkodásunkban. Esetenként, ha igazán őszinték vagyunk, rajtakapjuk magunkat, hogy amit kimondunk, az sztereotipizálás, végső soron előítéletes gondolkodás produktuma. Őszinteségünket azonban nem csupán a szégyen és az ellentétes irányú társadalmi nyomás teszi nehezzé, hanem az is, hogy ezek a folyamatok részben nem tudatosak.¹⁸ A *részben* szó itt kifejezetten hangsúlyos, mivel egy csoporthoz vagy csoport egy tagjához fűződő viszonyunkat és reakcióinkat együttesen határozzák meg tudatosan alakított véleményeink, illetve a szinte automatikusan működésbe lépő sztereotípiáink.¹⁹

2. Kategóriák és viszonyrendszerek

A kategóriák nem légüres térben születnek. Szorosan kötődnek önértelmezésünkhöz, világlátásunkhoz, melynek alapvető értelmi egysége a „mi”, vagy más néven „saját csoport” vagy „ingroup”. Ez sokszínű lehet, például család, kisebb-nagyobb közösségek, etnikai vagy vallási csoport, társadalmi réteg vagy nemzet. A „mi” határait az „ők”, vagyis „outgroup” adja. A „mi” és „ők” megkülönböztetése identitásképző különbségtétel, mely a körülöttünk levő világ dolgainak rendezőelve, meghatározza kategóriaalkotásunkat, és tudásunk szerkezetének konstrukciós folyamatait is, melyet Durkheim inkább a logikai élet forrásaként és kollektív reprezentációjaként, míg Tajfel orientációs rendszerként és cselekvéseink forgatókönyveként ír le.²⁰

reotyping, Prejudice, and Discrimination. New York, Psychology Press, 2009. 10.fej. 199-227.

¹⁶ Charles Stangor: „The Study of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination within Social Psychology”, in.: Todd D. Nelson (szerk.): *Handbook of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination*. New York, Psychology Press, 2009. 1.fej. 2.

¹⁷ Allport: i.m. 245.

¹⁸ Mahzarin R. Banaji-Curtis Hardin-Alexander J. Rothman: „Implicit sztereotipizálás a személyekről alkotott ítéletekben”, in: Mahzarin Banaji (szerk.): *Rejtőzködő attitűdök és sztereotípiák*. Budapest, Osiris, 2003. 64-90.

¹⁹ Patricia G. Devine and Lindsay B. Sharp: „Automaticity and Control in Stereotyping and Prejudice”, in.: Todd D. Nelson (szerk.): *Handbook of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination*. New York, Psychology Press, 2009. 4.fej. 61-87.

²⁰ Bindorffer Györgyi: „Stereotipizáció az interetnikus kapcsolatokban”, in: Bakó Boglárka, Papp

Bár a csoportokhoz való tartozásnak vannak feltételei, és a csoporttagságot belső kötelékek határozzák meg, a csoportok közötti különbségtétel nem kell, hogy feltétlenül feszültséget generáljon. Ezzel együtt igaz, hogy a csoportok egymáshoz való viszonya sokkal több esetben ellentmondásos, mint egymást kiegészítő, támogató. A feszültség nagyban függhet a csoportban (akár személyesen megélt, akár a csoporttagsághoz kötődő) megélt *fenyegetettség*től, mely lehet szimbolikus vagy valóságos.²¹ A reálisnak tekintett fenyegetések főként egy csoport fizikai jólétére vonatkoznak, amelyet fenyegetve érezhet egy másik csoport által. Az extrémnek tekinthető fizikai erőszak mellett (mely hazánkban is nyomon követhető az utóbbi idők híradásaiban főként a cigány-magyar viszonylatokban) minket jobban érintő két vonása e fenyegetettségnek a gyakorta tapasztalati alapú (ennek tárgyalása később kerül sorra), bár sztereotíp elemeket és előítéletességet egyaránt tartalmazó vagyon-féltés, illetve az egzisztencia féltése.

Ez utóbbiról Allport már idézett művében maga is részletesen beszámol, és arra a számunkra is tanulságos megállapításra jut, hogy a fenyegetettség érzése nem az illető csoport társadalmi státuszától függ (ti. mennyire van közel az alacsony státuszú, fenyegetőnek ítélt csoporthoz), sokkal inkább a társadalmi státusz mozgásáról, vagyis attól, hogy mennyire mozdul el negatív irányba az illető és csoportja társadalmi státusza.²²

Ez a fenyegetettség-ézés eltérő mértékben, de mindannyiunkban megjelenik, hat a gondolkodásunkra, érzelmeinkre, és esetenként a viselkedésünkre is. Tovább erősödnek félelmeink a fenyegetőnek ítélt csoport kiterjedtségétől, létszámától, növekedésétől függően – talán nem véletlen, hogy a cigányság az a csoport, amelyhez a legtöbb félelem kötődik társadalmunkban. Félelmünk pedig visszahat az adott csoport nagyságának érzékelésére, tovább erősítve szorongásunkat, és alátámasztva, mintegy racionalizálva félelmünket.²³

Richárd, Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Az MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet Évkönyve 5. Budapest, Balassi Kiadó, 2006. 9.

²¹ Walter G. Stephan, Oscar Ybarra, and Kimberly Rios Morrison: „Intergroup Threat Theory”, in: Todd D. Nelson (szerk.): *Handbook of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination*. New York, Psychology Press, 2009. 3.fej. 43-59.

²² Érdemes végiggondolni a pedagógusi egzisztenciák válságának kérdését, melyre a rendszerváltás óta keresik a megoldást. Segítség lehet ebben a Pedagógus életpályamodell és oktatásfinanszírozás című szakmai műhelykonferencia (Budapest, 2011.02.09. – Az MTA Közoktatási Elnöki Bizottsága és a TÁRKI_TUDOK társszervezésében) összefoglaló anyaga, mely elérhető: http://www.tarki-tudok.hu/files/osszegzes_feb9.pdf

²³ Érdekes végigtekinteni a közelmúltban kidolgozott *A nemzeti romaintegrációs stratégiák keletrendszere 2020-ig* című dokumentum statisztikai mellékletét, amelyből világosan kiderül, hogy a cigányság létszámára vonatkozó becsült minimum és maximum értékek között óriási eltérés, Közép- és Kelet-Európa esetében többszörös olló mutatkozik. (Magyarország: 400.000 – 1.000.000; Románia: 1.200.000 – 2.500.000; Szlovákia: 400.000-600.000; Csehország: 150.000 – 250.000) A teljes statisztika áttekintéséből kitűnik, hogy a becsült minimumok és maximumok közötti különbség arányosan nő az adott országban élő cigányság létszámával. Elérhető: <http://eurex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2011:0173:FIN:HU:PDF>

A fenyegetettséget úgy éljük meg, hogy elveszíthetünk valamit, ami a miénk, és ami biztos, vagy biztos volt, és a másik csoporttal vagy annak képviselőjével való találkozásban bizonytalanná vált. Az egyik legnagyobb értéke pedig saját létünk szempontjából saját csoportjainknak, hogy az *ismerősséget*, otthonosságot és ebből következően magát a biztonságot nyújtják nekünk. Ennek talaján, ebbe kapaszkodva építjük ki saját világunkat és a környező világra vonatkoztatott rendünket. E rend részei a kategóriák és sztereotípiák. Nem véletlen, hogy ha sztereotípiáinkat, kategóriáinkat éri támadás, akkor úgy érezzük, egész világunk veszélybe került.²⁴ Ez is nehezíti az öszinte önvizsgálatot, félelmeinkkel való szembenézésünket, hiszen vélekedéseink, kategóriáink, sztereotípiáink ezer szállal kötődnek össze, és alkotnak szétválaszthatatlannak tűnő szerves egységet, mely a mindennapi érzések szintjén majdnem egyenlő magával az „én”-nel.

Kategóriáinkat, sztereotípiáinkat érő támadás másik problémás pontja, hogy hajlamosak vagyunk egyes kategóriáknak csak jó tulajdonságokat tulajdonítani, míg másoknak csak rosszat. Azokat a kategóriákat (csoportokat) amelyekbe beletartozónak érezzük magunkat, vagy amelyek vonatkoztatási pontként (csoportként) léteznek gondolkodásunkban, természetesen jónak látjuk. Hajlamosak vagyunk a jó dolgok túlbecsülésére – ahogyan Allport fogalmazza: „...az embernek először túl kell becsülnie azoknak a dolgoknak az értékét, melyeket szeret, mielőtt alá tudná becsülni azoknak a dolgoknak az értékét, melyeket gyűlöl.”²⁵

Ugyanennek a folyamatnak része, hogy a másik, természetszerűen a sajátunkhoz képest kevésbé jó csoportot a tőlünk eltérő jellegzetességei alapján fogunk azonosítani. Ha egy csoportban van egy vak, akkor „a vak”-ként fogunk hivatkozni rá, mert ez a leglátványosabb különbség köztünk. Az mindegy, hogy esetleg zongoraművész az illető, mert az kevésbé látszik. Ugyanígy tesszük meg etnikai megkülönböztetéseinket. Ez részben praktikus, részben azonban előrevetíti, hogy a jellegzetesség a tőlünk alacsonyabb rendű csoporthoz tartozást jeleníti meg. A vak ugyanis kevesebb abban, hogy nem lát – és nem arra fogunk első renden gondolni, hogy fejlettebb lehet a hallása vagy a tapintása.

A cigányok gyakorta eltérő bőrszíne, vagy egyéb „külső jegyei” is elősegítik a könnyű azonosíthatóságot, az azonosítás pedig előhívja a kategória valamennyi értelmi és főként érzelmi elemét, és hajlamossá tesz, hogy mindazt, amit tudunk, máris az illető személyre alkalmazzuk. Ugyanígy jelenik meg ez a kategória, ha valakit „cigány életmódúként” tartunk nemes egyszerűséggel „szőke cigánynak”. Ha pedig egy kategória, előítélet, sztereotípiák működni kezd, nem áll meg, míg az eseményeket, találkozásokat, gondolatokat meg nem magyarázza, és végső soron meg nem erősíti önmagát.

Ha például állítom, hogy a cigány gyerekek értelmileg fejletlenebbek az átlagnál, és nem képesek rendesen viselkedni,²⁶ az első, számomra erre utaló jelnél

²⁴ Lippman: i.m.

²⁵ Allport: i.m. 57.

²⁶ Ez a megállapítás református gondolkodóinktól sem idegen, írásban is megjelent: „Különö-

megállapítom, hogy igazam volt, és fölmentem magam bármilyen felelősség és cselekvési kényszer alól. Hiszen előre tudtam, hogy ő ilyen, mert cigány, és mert ő cigányként ilyen, a többi cigány is ilyen.²⁷ Ez pedig már a *stigmatizáció* spirális, önfenntartó folyamata.

Itt elérkezünk kategóriaalkotásunk és sztereotipizálásunk egy újabb jellegzetességéhez, mégpedig ahhoz, hogy alapvetően hajlamosak vagyunk *oksági viszonyokban* gondolkodni. A gyermek azért buta, mert cigány. Ez egy oksági viszonyon alapuló megállapítás, az okság alapja pedig jelen esetben az etnikai kategória, amely igen széles kategóriánk, tehát nagyon sokféle jelenséget önmagában képes lefedni, magyarázni a differenciálás kényszere nélkül, kevés energia-befektetéssel, kényelmesen. Ez már súrolja az „önhibáság” fogalmát, vagyis hogy a gyermek tehet is a butaságáról, hiszen cigány, vagy ha ő nem is, de a szülei tehetnek róla, hiszen ők is cigányok. Ha pedig az ő hibájuk, akkor csökkenthetem a frusztrációt egy a legtöbb további kérdést lehetetlenné tevő válasszal. Életünk minden területén alkalmazzuk az oksági viszonyokban való fogalmazást. Emlékezhetünk a János 9-ben leírt történetre, a vakon született meggyógyítására, aki felől ez volt a tanítványok kérdése: „Mester, ki vétkezett: ez az ember vagy a szülei, hogy vakon született”? Azon kívül ugyanis, hogy a logikai rendszerünkbe illeszkedő magyarázat biztonsággal tölt el, és leveszi rólunk a felelősséget, egyfajta hamis reménységet is ad: velem nem történhet meg az a rossz, ami a másikkal (szegénység, betegség stb.), hiszen ő rossz, legalábbis rosszabb, mint én. Mindezen túl bármilyen kemény fellépést lehetővé tesz számunkra.

Valójában tehát sokszor szükségünk van az előítéletességre,²⁸ sőt a diszkriminatív viselkedésre is esetenként. Ennek alátámasztására álljon itt két idézet:

„Az előítélet a személyközi kapcsolatokban megfigyelhető ellenséges viszony-minta, mely egy teljes csoport, vagy annak egyes tagjai ellen irányul, és ezáltal sajátos irracionális funkciókat lát el annak a személynek a személyiségében, akinek előítéletei vannak.”²⁹

Háttérben ugyanis központi problémaként a projekció jellegzetes énvédő mechanizmusát kell kiemelni, mely jelzi azt, hogy nem feltétlenül az adott személyek kerültek konfliktusba éppen, hanem a kirekesztő saját személyének volt „szüksé-

ző mérések és közvetlen tapasztalat (48 éves gyakorlat) alapján bizonyított, hogy a roma gyermekeknek 75-80%-a sajátos nevelést, az átlagostól eltérő pedagógiai módszerek alkalmazását igényli. A magas százalék oka az általános értelmességgel, vagyis az igen alacsony intelligenciáhányaddal magyarázható.” A teljes, ugyanilyen megállapításokat felsorakoztató írás olvasható: Nagy Kálmán: „Romák nevelése és oktatása”, in: *Református oktatási stratégia – A Magyarországi Református Egyház középtávú nevelési-oktatási terve – Tervezet*. Budapest, RPI, 2008. 175-176.

²⁷ Kende Anna: „Együtt vagy külön? – A szegregált iskolarendszer és a speciális oktatási szükségletek”, *Iskolakultúra*. 2004/1: 3-13.

²⁸ Allport sajátos megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy ha nem lennének zsidóink, kitalálnánk őket magunknak.

²⁹ Allport: i.m. 40.

ge” akkor arra, hogy érzelmi „megerősítése” céljából egy nála különbözőbb, főként bármilyen szempontból gyengébb személy alárendeltségét kihangsúlyozza.³⁰

A hitoktatásban a fentiekhez kapcsolódva megjelenik még egy nagy kísértés: Istent hívjuk gondolkodásunk és viselkedésünk igazolásául. A csoportban mi vagyunk azok, akik szépen tudunk beszélni Istenről, vagyis Ő a mi oldalunkon áll, és akkor ki merné vitatni igazságunkat? Érdekes tanulsággal szolgálhat e kérdésben, ha végiggondoljuk Jób „barátjának”, Elifáznak a beszédeit.

Ahogy kategóriáink nem a levegőbe lógva léteznek, ugyanúgy nem a semmiből alakulnak. Nincs olyan ember, aki úgy születne, hogy genetikailag ellenszenvet érez egyik vagy másik csoport iránt. Bár önmagunkban hajlamosak vagyunk a gonoszra, és képtelenek a jóra, az ellenszenv, az előítéletesség okait, formáit tanuljuk, mégpedig egészen korai gyermekkorunktól. Ebben nem csak a direkt, szóbeli irányítás van benne (pl. ne játssz azokkal a cigány gyerekekkel), hanem az is, ahogy megfigyeljük szűkebb és tágabb környezetünk tagjainak viselkedését. Azt is megfigyeljük, milyen viselkedéseket jutalmaz és büntet saját környezetünk, és azt is, ahogy ez a hozzánk hasonlók esetében működik.³¹ Később ugyanilyen módon határozza meg vélekedésünket, attitűdjeinket és cselekedeteinket saját csoportjaink elvárása és referenciacsoportjaink elképzelt normarendszere. Mindehhez járul napjainkban egyre fontosabb tényezőként a média szerepe is.³² Előítéleteinket és diszkriminatív cselekedeteink megvalósítását mérlegeljük, mégpedig a tanultak és saját csoportjaink elvárásai szerint. Ha csoporthoz tartozásunkat erősíti az előítéletesség hangoztatása, akkor könnyebben tesszük, ha hátrányos lenne ránk nézve, akkor elhallgatjuk. Nem véletlen, hogy a szóbeli előítéletesség sokkal nagyobb diszkriminációra engedne következtetni, mint ami valójában megvalósul,³³ még akkor is, ha paradox módon a cselekvésben is megnyilvánuló előítéletesség könnyebben alakul ki ott, ahol szóbeli megnyilvánulása megtalálható.

Keresztyén csoportjainkban természetesen éppúgy megfigyelhető ez a csoporttagsági alkalmazkodás. Gondoljunk például Péter esetére, aki a Pál galatákhoz írott levelének tanúsága szerint elkülönült a pogány származású keresztyénektől, amikor híret vette, hogy tekintélyes zsidó származású keresztyénekkal kell találkoznia. (Gal 2,11-14). Felmérte, mi lehet vonatkoztatási csoportjának elvárása, és annak megfelelően viselkedett.

Nem véletlen, hogy a Krisztushoz tartozás együtt jár a gondolkodás megválto-

³⁰ Fehér Ágota: „Az empátia lehetőségei a kirekesztődés megelőzésében és feloldásában”, in: Kál-lai Ernő, Kovács László (szerk.): *Megismerés és elfogadás. Pedagógiai kihívások és roma közösség a 21. század iskolájában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2009. 136.

³¹ Arról, hogyan fejlődik ki a gyermekekben az előítéletesség, lásd: Bernard E. Whitley Jr. – Mary E. Kite: *The Psychology of Prejudice and Discrimination*. Wadsworth, Cengage Learning, 2010. 77-87; 277-324., valamint Sheri R. Levy and Julie Milligan Hughes: „Development of Racial and Ethnic Prejudice among Children”, in.: Todd D. Nelson (szerk.): *Handbook of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination*. New York, Psychology Press, 2009. 2.fej. 23-42.

³² Erős Ferenc: „Irányok és tendenciák az előítéletek kutatásában”, 3-4.

³³ Eröss Gábor – Gárdos Judit: „Az előítélet-kutatások bírálatához – A „rasszista” nyugdíjasoktól a kirekesztő iskoláig”, *Educatio* 2007/1: 17-37.

zásával. A pusztá vallásosságból általában csak a türelmetlenség erősödése következik.³⁴ Nekünk azonban meg kell változtatnunk gondolkodásunkat, keresnünk kell Isten szempontjait, azokat a sajátjaink elé kell helyeznünk, hogy megérthesük mások, akár a tőlünk nagyon különböző mások szempontjait, és feljűk is el tudjuk végezni evangéliumhirdető küldetésűnk.

3. Cigánysággal kapcsolatos elűtéletek és tapasztalataink

„A magyar társadalom kisebbségekhez való viszonyának hagyományosan két fő neuralgikus pontja van: az antiszemitizmus és a cigányellenesség” – állapítja meg a szakértői vélemények túlnyomó többségével összhangban Erűs Ferenc.³⁵ Naponként halljuk a híradásokat a médiából cigányok által elkövetett szűrnyűségekrol, nagy tragédiákról, és mindennapi beszélgetéseinkben is rendszeresen hallunk hétköznapi tragédiákról: az utolsó tyűk ellopásáról, idűs emberek kifosztásáról, két kezűk munkájának rendszeres „felhasználásáról”, szűret elűtti mezgerelésről. Ezek gyakorta tények. Nem lehet tagadni, hogy Olaszliszkán cigányok lincseltek, a nemzeti büszkeség kézilabdásokat cigányok szurkálták meg, a szomszéd Mari néni tyűkját cigányok lopták el. Ez nem elűtéleteesség, hanem valóság. Tagadása sehová nem vezet, csupán további indulatokat szűl. A gond azzal van, amikor valamennyi cigányt azonosítjuk a lincselűvel vagy a kerti tolvajjal. Amikor eleve számítunk arra, hogy ha cigányt látunk, az feltétlenül valami bűncselekményt követ el, vagy hazudni fog, becsap. Amikor hittanóránkon eleve feltételezzűk, hogy baj lesz velűk, és ahelyett, hogy energiáinkat megmozgatnánk a hatékony óravezetés érdekében, inkább indulatkiélésekbe fordítjuk frusztrációinkat, és így „prűfeciánk” törvényszerűen be is következik – de nem a „genetika” okán. Nem más a helyzet akkor sem, ha sokkal enyhébben, burkoltabban, mégis etnikai alapon fogalmazzuk meg a kulturális különbségekből fakadó együtt-nevelhetetlenséget. Ez utűbbi ugyanis „az etnicitás nyelvén” fogalmazza meg kirekesztű szándékait.

A már többszűr idűzett Allport több definíciűt is megfogalmazott az elűtéletről, attól függűen, hogy a kérdés mely részletét nagyította fel. A tapasztalat és az elűtélet közötti nehezen megállapítható határ vonal kapcsán állapítja meg, hogy elűtéletnek az tekinthetű, amikor elegendű bizonyíték nélkül feltételezzűk rosszat a másikról, majd ezt írja: „Elűtéletnek azt az általánosított ellenséges attitűdűt és/vagy cselekvést nevezzűk, mely bármilyen elkűlűnített embercsoport ellen irá-

³⁴ Christopher Bagley: „Relation of Religion and Racial Prejudice in Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 9. évf. 1970/3: 219-225.; Russell O. Allen – Bernard Spilka: „Committed and Consensual Religion: A Specification of Religion-Prejudice Relationships”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 6. évf. 1967/2: 191-206. Magyar vonatkozásban megdűbentű Murányi egyik kutatási megállapítása: „A nemzeti és etnikai kisebbségekkel szembeni elűtéleteességet inkább a reformátusoknál, a fogyatékos kisebbségek elutasítását inkább a katolikusoknál lehetett megfigyelni...” Murányi István: *Elűtélet és identitás*. Budapest, UMK, 2006. 138.

³⁵ Erűs Ferenc: „Elűtélet és etnicitás: a cigányellenesség dimenziűi a mai magyar társadalomban”, in: Erűs Ferenc (szerk.): *Megismerés, elűtélet, identitás. Szociálpszichológiai szűveggyűjtemény*. Budapest, WJLF Új Mandátum, 1998. 237.

nyul. Akkor beszélünk előítéletről, ha a közösség, melynek életében ez a jelenség előfordul, úgy ítéli meg, hogy ezek az attitűdök és cselekvések a szokásos mértéken felül kedvezőtlenek az adott csoportra nézve.³⁶

Ez egyfelől arra utal, hogy léteznek, létezhetnek negatív tapasztalatok, de ezeket annyira túláltalánosítjuk, hogy legalábbis érzelmi viszonyulásunkban az adott csoport minden tagjára nézve valóságosnak tartjuk; illetve még megdöbbentőbb a megállapítás második része, miszerint az előítéletek kérdésében létezik társadalmilag elfogadott mérték.

Társadalmi szinten érzékelhető például a cigány szó kiejtésével járó negatívizmus.³⁷ A megnevezés³⁸ (nyelvi kód használata) önmagában azért negatív, mert egyfelől újra és újra megpróbáljuk lecserélni magát a kódot, másfelől akikre alkalmazzuk, azoknak nincs választási lehetőségük. Senkit nem tartanak ma épeszűnek, aki erősen állítaná, hogy egy másik ember sváb vagy ruszin, ha az érintett ezt tagadja. Nem szokás valakit göröggé vagy örménnyé nyilvánítani. A cigányságot azonban praktikusán többnyire kijelöléssel állapítjuk meg. Vállalhatják is, de fel is címkézzük a nem-vállalók közül azokat, akiket annak tartunk.³⁹

Ezt a folyamatot világítja meg Ligeti:

A közgondolkodás lényegében tautologikusan kísérli meg definiálni azt, hogy ki számít cigánynak: cigány az, akinek olyan az életmódja, tehát szegény, szűkösen lakik stb. Következésképpen, ha egy rossz állapotú, vizes falú kunyhóhoz érkezünk, joggal várhatjuk, hogy onnan cigányok fognak kilépni. Aki viszont nem szegény, nem munkanélküli, az nem is cigány, így aztán a cigány kategóriája újra és újra valamiféle rosszhoz, nélkülözéshez, gyengébbhez kötődik. Ki gondolná, hogy a szomszédban lakó üzemmérnök cigány lenne: ő üzemmérnök.⁴⁰

A szegénységen kívül, mely erősen valószínűsíti, hogy valakit cigánynak tartanak-e, felmérésekben rendszeresen megjelenik, hogy a cigányságot valamilyen külső jegy, és ami még fontosabb, valamilyen normasértő magatartás alapján határozzák meg (pl. bűnöző, a társadalmon élőködő, munkát kerülő csoportként).⁴¹ Ugyanakkor az ilyen kérdésekre válaszolók egy része azt is hozzáteszi a

³⁶ Allport: i.m. 40.

³⁷ Hann Endre – Tomka Miklós – Pártos Ferenc: *A közvélemény a cigányokról*. Tanulmányok, beszámolók, jelentések. XI. évfolyam 8. szám, Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1979. 7-10.

³⁸ Marián Béla: *Roma társadalom. Közvélemény-kutatás*. Marketing Centrum, 2009. március. <http://www.marketingcentrum.hu/index.php?page=reszletek&id=33> (megtekintés időpontja: 2011.09.10.) Önálló kérdésfelvetésben és elemzésben vizsgálja a roma/cigány kifejezések használatát a magyar társadalomban.

³⁹ „Kelet-Európában az etnikus hovatartozás nemcsak választás, hanem kijelölés kérdése is.” Szuhay Péter: „A cigány etnikai csoportok viszonyai”, in: Deszpot Gabriella – Diósi Ágnes (szerk.): *Fejéről a talpra. Ismeretek a cigányságról a cigányságért*. Fővárosi TEGYESZ – ÖNKONET, 2004. 12.

⁴⁰ Ligeti György: „Mit tehet az iskola? Roma-kép az iskolában”, *Iskolakultúra* 2000/12: 16-26.

⁴¹ Hann-Tomka-Pártos: i.m. 16. Ugyanigy érdemes megfigyelni ennek a tendenciának a hivatalos iratokban megjelenő változatait. A nemzeti romastratégiák keretrendszere 2020-ig című doku-

véleményéhez, hogy természetesen nem minden cigány ilyen, vannak kivételek. Ez azonban visszautal az előítéletesség és sztereotipizálás egyik jellegzetességére, vagyis a cigány fogalma önmagában negatív, a pozitív példákat kivételnek tekintjük, nem változtatva kategóriánk egyöntetűen negatív tartalmán. Annak, hogy a cigányokkal kapcsolatban túlsúlyban vannak a negatív jelzők, illetve hogy a cigány minősítést a többség negatív tulajdonságok alapján végzi, Murányi szerint az az oka, hogy a cigányság negatív referenciacsoporthoz van jelen a magyarok gondolkodásában.⁴²

Ettől a megnevezési szokástól nem tudjuk automatikusan függetleníteni magunkat, és meghatározzák mélyen bennünk élő kategóriáinkat. Ezt önmagunkban, saját csendességünkben talán még könnyebb őszintén megvizsgálnunk, egy iskolában azonban, vagy egy gyülekezetben, hittan csoportban tovább terhel bennünket gyülekezeti tagjaink, a szülők elvárást megfogalmazó hozzáállása. Ennek megfelelni elemi érdekünk, hiszen végső (földi) egzisztenciális kiszolgáltatottságunk vagy biztonságunk érzésünk szerint tőlük függ. Hatnak ránk az általános iskolaválasztási: társadalmi-elkülönítési folyamatok. Sok évtizedes múltja van az elkülönítésnek,⁴³ melynek formája és cselekvői változtak, tendenciái nem. Korábban törvények, rendelkezések, gyógypedagógiai intézmények és felzárkóztató osztályok végezték az elkülönítést,⁴⁴ most pedig spontán módon történik egyéni megoldásokkal, melyeket az intézmények kiszolgálják.⁴⁵ A szabad iskolaválasztás⁴⁶ egyik gyakorlati kritériuma, hogy vannak-e az adott intézményben cigány gyermekek, és városon egyszerűen tagozatos iskolák választásával, vidéken pedig utazással, távolabbi iskolák választásával „védekeznek” a szülők.⁴⁷ Ez a különülési

mentum például különféle kulturális és „nomád” (sic!) csoportokat tekintti saját definíciójában romának, ebből következően az integráció kis mértéke roma jellegzetesség, megnevezési alap.

⁴² Murányi: i.m. 63.

⁴³ A cigányok beiskolázásának történeti összefoglalását ld. Ambrus Péter: „Cigányság és iskola”, in: Andor Mihály (szerk.): *Romák és oktatás*. Iskolakultúra-könyvek 8. Pécs 2001. 7-12. Ugyanitt az oktatáspolitikai változások összefoglalása: Forray R. Katalin – Hegedűs T. András: „Oktatáspolitikai változások a cigány gyerekek iskoláztatásában”, in: Andor Mihály (szerk.): *Romák és oktatás*. Iskolakultúra-könyvek 8. Pécs, 2001. 13-30.

⁴⁴ Ld. Berkovits Balázs – Oblath Márton: „A gyógypedagógiától a szociológiáig és tovább”, in: Eröss Gábor – Kende Anna (szerk.): *Túl a szegregáción. Kategóriák burjánzása a magyar közoktatásban*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 21-46.; Ladányi János – Csanádi Gábor: *Szelekció az általános iskolában*. Budapest, Magvető Kiadó, 1983; Gerő Zsuzsa – Csanádi Gábor – Ladányi János: *Mobilitási esélyek és a kisegítő iskola*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2006; Kende Anna – Neményi Mária: „A fogyatékosághoz vezető út”, in: Neményi Mária – Szalai Júlia (szerk.): *Kisebbségek kisebbsége – A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. Budapest, Új mandátum Könyvkiadó, 2005. 223-254.

⁴⁵ Havas Gábor: „A cigány tanulók elkülönítése az általános iskolában”, in: Reisz Terézia, Andor Mihály (szerk.): *A cigányság társadalomismerete*. Iskolakultúra-könyvek 13. Pécs, Iskolakultúra, 2002. 151-173.

⁴⁶ Boreczky Ágnes: „Kultúraazonos pedagógia – A differenciáláson innen és túl”, Új Pedagógiai Szemle 2000/7-8: 81.90. <http://www.oki.hu/oldal.php?tipus=cikk&kod=2000-07-ta-Boreczky-Kulturaazonos> (megtekintés ideje: 2011.08.04.) 81.

⁴⁷ Nemzetközi tendencia ez. Ld.: José Eugenio Abajo Alcalde: *Cigány gyerekek az iskolában*. Buda-

elvárás szintén hat gondolkodásunkra, nyitottságunkra, mégpedig saját csoportunknak való megfelelési igényünkhöz kapcsolódva, tovább erősítve egy sajátos színnel a cigány gyermekek negatív megítélését.

Még összetettebbé teszi a képet, hogy pedagógusi sikerességünk nagyban függ a gyermekek teljesítményétől – már ha a világhoz szabjuk gondolkodásunkat, amire pedig hajlamosak vagyunk. A cigány gyermekek oktatásához eleve a kudarcokat köti a közvélemény, és gyakorta így gondolkodunk mi is. Sajnálatos, hogy nem jelennek meg azok a lelkipásztorok, hitoktatók, akik pozitív tapasztalataikat tudnák megosztani, mert a látszat és a csönd ellenére szép számmal akadnak olyanok, akik ismeretlenül, de színvonalasan és sikeresen végzik cigány gyermekek hitoktatását. Nekünk ugyanis lehetőségünk van hitoktatásunk célját önmagunkban, Szentírással a kezünkben értelmezni, hosszú távú és közeli céljainkat magunk kitűzni. A helyes célkitűzés és helyes módszerválasztás pedig hozzásegíthet a „sikerese” hitoktatói munkához.

Kifejezően foglalja össze a problémát Havas Gábor: „A tanárok többnyire nem szívesen tanítanak cigány vagy „elcigányosodó” iskolákban. Félnék a speciális nevelési és oktatási problémáktól, úgy érzik, hogy ezekben az iskolákban nem juthatnak sikerélményekhez, és hogy komoly presztízavesztést jelent számukra ott tanítani. Szép számmal akad közöttük olyan is, aki erősen előítéletes a cigányokkal szemben, és úgy gondolja, hogy a cigány gyerekek oktatása eleve reménytelen feladat.”⁴⁸ Ehhez természetesen hozzá kell tennünk a sikertelenség, frusztráció és a kiegészítő meghatározó faktorait is. Az azonban, hogy az középosztálybeliek gyermekeinek oktatására kialakított iskolarendszerünk intézményesen nehezen boldogul a teljesen eltérő szocio-kulturális háttérű gyermekekkel, még nem jelenti azt, hogy ezek a gyermekek rosszak, csupán azt, hogy a klasszikus rendszer és módszer az ő esetükben kevésbé működik.⁴⁹

Erre a problémára nem lehet keresztyén szeretetből fakadó válasz a cigányok kizárása a hitoktatásból (amire egyébként könnyű lehetőséget kínál az, hogy ők „nem reformátusok”), sem a követelmények leszállítása, a minőségtelenség.

Összefoglalásként álljon itt Babusik Ferenc kutatásának egyik megállapítása:

Azok (a pedagógusok), akik megtanulták egy, a többségi társadalomtól több szempontból radikálisan eltérő társadalmi csoport életvilágát (ezzel együtt, a képzés részeként feltehetően tanultak a két eltérő társadalmi csoport közti konfliktusok természetéről, valamint e konfliktusok kezeléséről), nem az etnikai konfliktusokat látják erősnek, hanem a társadalmi konfliktusokat. Mivel egyébként tudjuk, hogy az etnikai jellegű konfliktusok a társadalmi konfliktusok derivátumai, ezért

pest, Nyitott Könyvműhely, 2008. 89-90.

⁴⁸ Havas: i.m. 165.

⁴⁹ Karlovitz János Tibor: „Mit tehetünk az előítéletek csökkentéséért?”, in: Nahalka István – Torgyik Judit (szerk.): *Megközelítések – Roma gyermekek nevelésének egyes kérdései*. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2004. 124. és Nahalka István: „A roma gyerekek kognitív fejlesztése”, in: Nahalka István – Torgyik Judit (szerk.): *Megközelítések – Roma gyermekek nevelésének egyes kérdései*. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2004. 137.

vélhetjük, hogy e pedagógusok meglehetősen objektívítással kezelik a konfliktusok valós természetét, és vélhetően hozzájárulhatnak a konfliktusok csökkentéséhez. (...) A más, a többségitől radikálisan eltérő társadalmi csoport megértését, a konfliktusok kezelését meg *nem tanult* pedagógusok az iskola eredményességének csökkenésével párhuzamosan a *konfliktusokat etnikai természetűnek tulajdonítják*.⁵⁰

II. KÜLÖNÜLÉS – A KISEBBSÉGI IDENTITÁS JELENTLÉTE

*Hát én beismerem aztot, hogy cigán ember vagyok,
nem lehetek magyar ember sohasem,
de viszont a magyarból cigán lehet akármikor.
(Idős cigány férfi)⁵¹*

Az előítéletesség és sztereotip gondolkodás problémáinak felvetését, tárgyalását a gyakorlati problémák születték. Megfogalmazott vagy erős frusztrációként jelentkező kudaraink vannak, ennek részbeli oka lehet saját gondolkodásunk. A tükörbe nézés, az őszinte önvizsgálat segíthet leleplezni gondolkodásunk rejtett elemeit, megérteni az attitűdjeink, viszonyulásaink, szavaink és cselekvéseink mögött megbúvó motívumokat, és közelebb vihetnek a feszültség-mentesebb, hatékonyabb oktatáshoz.

Ez azonban a kérdésnek csak az egyik oldala. Nagyon fontos, mivel a hitoktatás az én felelősségem, saját gondom. Késszé kell válnom annak érzelmi-értelmi rendezésére, ami rajtam múlik. Érdekesség, hogy általában a tanárookra nézve állami törvény is megfogalmazza az ilyen gondolkodás elvárását. Mennyivel inkább érvényes ez ránk, akiket nem elsősorban betűk és szavak kötnek, hanem a minket halálosan, megkülönböztetés nélkül szerető, és nekünk a szeretet parancsát adó Krisztus Igéi.

A tanári szak képzési célja, az elsajátítandó tanári kompetenciák⁵² *többek között:*

- demokratikus értékelkötelezettséggel és felelősségtudattal rendelkezve kész a sajátjától eltérő értékek elfogadására, nyitott mások véleményének megismerésére és tiszteletben tartására,
- képes felismerni az előítéletesség és a sztereotípiákon alapuló gondolkodás megnyilvánulásait, és képes azokat szakszerűen kezelni az iskolában és azon kívül is,
- képes a tanulók egyéni sajátosságait figyelembe venni, tiszteletben tartja

⁵⁰ Babusik Ferenc: *Az iskolai hatékonyság kulcsnévezői a romák oktatásában*. Budapest, Delphoi Consulting, 2000. 33.

⁵¹ Bakó Boglárka: „Cigány módra – magyar módra”, in: Bakó Boglárka, Papp Richárd, Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Az MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet Évkönyve 5. Budapest, Balassi Kiadó. 2006. 41.

⁵² Tanárképzésről szóló 15/2006. (IV.3.) OM rendelet melléklete.

a tanulók személyiségét, a családok nevelési szokásait és törekvéseit, támaszkodik az ezekben fellelhető értékekre,

- érzékeny a hátrányos társadalmi helyzetből, a szegénységből, az előítéletektől övezett kisebbségi létből fakadó nehézségekre,
- személyes példájával és a közösségi viszonyok szervezésével hozzájárul ahhoz, hogy a tanulók nyitottá váljanak a demokratikus társadalomban való aktív részvételre, a helyi, nemzeti, európai és egyetemes emberi értékek elfogadására.

A kérdésnek azonban van egy éppoly jelentős másik oldala is. Ez pedig cigány tanulóink identitása, többséghez való viszonya, önértelmezése. Az esetenként megtapasztalt, számunkra értelmezhetetlen, ezért bosszantó reakciók mögött ugyanis nem ritkán az áll, hogy akaratlanul is megtámadtuk a gyermek identitásának alkotóelemeit.

1. A kisebbségi identitásról általában

Egy kisebbség tagjai a többségi társadalom tagjaival való találkozásban élik át a többség véleményét.⁵³ Emberközi kapcsolatokban találkoznak a sztereotípiákkal, előítéletekkel, mint sajátos tükrökkel.⁵⁴ Önmaguk között természetesen másként látják magukat, mint ahogyan a többség látatja őket. A beérkező impulzusok azonban formálóan hatnak,⁵⁵ és egyben reakcióra is készítenek, mely sokféle lehet. Ennél a kérdésnél azonban vigyáznunk kell, hiszen hamar átléphetjük azt a határt, amikor a kisebbségi identitás majd minden elemét reakcióként értelmezzük.

Allport ezt a jelenséget így fogalmazza meg: „Ha valakiről elterjed egy akár jó, akár rossz vélemény, azt nem lehet időtlen időig a fejéhez vágni anélkül, hogy valami ne változna meg az illető fejében.”⁵⁶ Ebből következően a szakirodalom egy részében általános megállapításként van jelen, hogy a kisebbségi, előítéleteknek kitett csoportok tagjai alacsonyabb önértékeléssel rendelkeznek a többséghez képest. Ez azonban nem igazolható minden esetben, hiszen előfordul, hogy éppen az ellenkezője történik, a leértékelt csoport jellemzően fölértékeli önmagát, vagy gyengítve identitását figyelmen kívül hagyja a sztereotípiákat és előítéleteket. Rupert Brown például arra hívja fel a figyelmet, hogy az alacsony önértékelés

⁵³ Ezen a helyen meg kellene különböztetnünk az egyéni és a szociális identitást, és foglalkoznunk kellene ezek egymással folyamatos kölcsönhatásban álló rendszerével és a rendszer kölcsönhatások általi változásával, terjedelmi okok miatt ez a gondolatsor most mégsem kerülhet kifejtésre. Értékelő áttekintést ad: Neményi Mária: „A kisebbségi identitás kialakulása. Roma származású gyermekek identitásstratégiái”, in: Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*. Gondolat-MTA Kisebbségkutató Intézet, 2010. 48-57.

⁵⁴ Toni Schmader and Brian Lickel: „Stigma and Shame. Emotional responses to the Stereotypic Actions of One’s Ethnic Group”, in: Shana Levin – Colette van Laar (szerk.): *Stigma and Group Inequality – Social Psychological Perspective*. Mahwah, New Jersey-London, LEA, 2008. 261-262.

⁵⁵ Bakonyi Anna: „Családok „más” gyerekekkel a közoktatásban”.

⁵⁶ Allport: i.m. 187.

gyakorta a többség elvárása (és szelektív érzékelése), mellyel a sztereotipizálásra hajlamos előítéletes gondolkodás visszaigazolja önmagát.⁵⁷

Az előítéleteknek kitett kisebbségi csoportok tagjai egyénenként is alkalmazkodnak a számukra negatív tükröződéssel járó találkozásokhoz, és csoportként is reagálnak. Mintha kívülről is látnák önmagukat, mint egy kisebbségi csoport tagját vagy csoportjukat, és annak viszonyát a többséghez.⁵⁸

Az egyéni reakciókat Allport listába gyűjtötte.⁵⁹ Az egyéni reakciók első csoportja a többséghez való viszonyról szól. Először is jellemző lehet pozitív tulajdonságok kifejlesztése, amely az egyén ellenállásaként jelentkezik, vagyis úgy, hogy az illető nem hagyja magát befolyásolni a többség véleményétől, nem hajlandó elfogadni, hogy neki butának, lustának stb. kell lennie, hanem tanul, szorgalmasan dolgozik és küzd, mint bárki más. Ugyanígy jellemző lehet a másik véglet, amikor az illető teljesen az előítéletesség hatalmába kerül, és bizonytalanság, félelem vesz erőt rajta. Van, aki kiszolgálja a többség igényeit, és még el is túlozza a sztereotípiák által kiemelt és már egyébként is felnagyított tulajdonságait.⁶⁰ Ezzel ugyanis megadja az igényeknek megfelelő impulzusokat, és a további zaklatások elől megmenekül.⁶¹ Ennek a másik oldala, ha valaki a sérelemre megtorlással reagál, vagyis „visszaüt”. Ez a viselkedés persze szintén tovább erősíti az előítéletes gondolkodást, és megerősíti a vádlókat abban, hogy ez a csoport valóban agresszív. Ezzel szemben az egyén passzivitásba is menekülhet, visszahúzódhat és hízeleghet. Fontos megállapítanunk, hogy a hízelgés sem etnikus jellemző, sokkal inkább alkalmazkodási jelenség. A ravaszság és család történelmi vád a kisebbségekkel szemben. Allport ezt is úgy tekinti, mint ami reakcióként, alkalmazkodási viselkedésként jelentkezik. A saját csoportban ugyanis minden esetben elvárják az embertől, hogy tisztességesebben viselkedjék, mint a külső csoportok tagjaival, illetve ez a magatartás egyfajta fordított lelki élményt, az erő megélésének a lehetőségét is jelenti.⁶² Végezetül pedig, ha az egyén csoport-hovatartozása miatt nem tud a társadalom szemében előre jutni, jelképesen kezd el érvényesülni. Nem egy kisebbségre jellemző a színes külsőségek, a „pompa” szeretete, vagy a nagy szavak és feltűnő szófordulatok használata.

Gyermekeink viselkedése mögött gyakorta a kisebbségi, stigmatizált csoport-hoz való tartozásból következő alkalmazkodási motívumok fedezhetőek föl, ha nyitottan vizsgáljuk őket. Ez nem jelenti azt, hogy minden különös vagy elfogad-

⁵⁷ Rupert Brown: *Prejudice. Its Social Psychology*. 227-231.

⁵⁸ Katalin R. Forray: *About the self-concept of the Gypsy community*. http://www.forraykatalin.hu/doski/gipsy_community.pdf

⁵⁹ Allport: i.m. 187-208.

⁶⁰ Ezen a ponton érdemes (lenne) bővebben vizsgálni a „sztereotípiaszorongás” és a „stigma-tudatosság” fogalmait. Ld.: Neményi: i.m. 50.

⁶¹ Stacey Sinclair and Jeff Huntsinger: „The Interpersonal Basis of Self-Stereotyping”, in: Shana Levin – Colette van Laar (szerk.): *Stigma and Group Inequality – Social Psychological Perspective*. Mahwah, New Jersey-London, LEA, 2008. 235.

⁶² Allport: i.m. 200

hatatlan viselkedés mögött ez áll, de a problémák egy része oldódni kezd a megértés által, és ráadásul az is haszna lesz nyitottságunknak, hogy nem erősödnek tovább (saját önbeteljesítő előrejelzéseik megkönnyebbülést kiváltó visszaigazolása által) sztereotípiáink. Amit bizonyosan tapasztalni fogunk, az egy általános reakció: a bizonytalanság. Ez abban az esetben jelenik meg erősen, ha csupán egy-két cigány gyermekünk van a csoportban. Nem cigány társaik és akár mi is bizonytalanságot érezhetünk, és ez bizonytalanná teszi őket, hiszen érzékelik máságukat. A bizonytalanság érzése, a biztonság iránti szükséglet kielégületlensége pedig a megszokottól eltérő magatartáshoz vezethet. Ez könnyen kezelhető, ha ezt a szükségletet praktikusán kielégítjük, mint ahogyan előre jelezhetően nem vezet eredményre, ha magát a viselkedési megnyilvánulást próbáljuk önmagában korrigálni.⁶³

Az előítéletek által identitásában támadott személy saját csoportjához fűződő viszonyában is reakcióra kényszerül. Ennek egyik példája, a csoporthoz való tartozás tagadása. Ez természetesen csak azokban az esetekben lehetséges, ha a külső megkülönböztető jegyek nem annyira erősek, hogy ezt lehetetlenné tegyék. Egy fekete bőrű ember nehezen állíthatná, hogy fehér, még akkor is, ha egyesek megpróbálják bőrüket komoly orvosi eljárásokkal fehériteni. A nem-vállalásnak nem csak nyílt, de burkolt, elhúzódó, hallgató formái is vannak. Egy nem cigány csoportban ki szeretne egyedüli cigányként jelentkezni, főként, ha el is tűnhet? Ebből azonban az áruló-ézés kialakulása, és az egyén önleértékelése következhet.

Szélsőséges reakció a saját csoport elleni agresszió, melynek enyhe formája a csoport belső rétegződésében kialakított parallel előítéletesség. Ez nem csak a hatalom és a státusz iránti igény sajátos megélése, de megvalósításában az egyén, ha csak vékony szállal is, de összekapcsolódik a többséggel.⁶⁴ Ez különös jelentőséggel bír különféle szociális státuszú cigány gyermekek együtt nevelésében. Magam is évekig küszködtem csoportjainkban, mire rájöttem, hogy a „Főutcásokat” nem lehet rögtön egy asztalhoz ültetni a „Telepesekkel”, mert az előbbi csoport lenézi a másikat, és fenyegetve is érzi magát általuk, míg a második csoport agresszióba fordítja lenézettségét. Elsődleges célom pedig a munkakörülmények biztosítása volt, azért, hogy dolgozni tudjunk a feszültségek feloldásán.

A saját csoporthoz fűződő viszonyt erősíteni is lehet reakcióként. Ez esetenként a külvilág számára klikkesedésként érzékelhető, pedig csupán arról van szó, hogy hasonló emberek egymás társaságában nagyobb biztonságban érzik magukat. Vagyis amit mi etnikus jellegzetességnek tartunk, az gyakorlatilag az elutasítottságra adott természetes válaszreakció, mely nem csak a cigányságnak, de szinte minden kirekesztett csoport tagjainak jellemzője.⁶⁵

A saját csoporthoz tartozás tehát erősíthető, ebben az esetben kevésbé hatnak az egyénre az előítéletek, vagy gyengíthető, ebben az esetben azonban – bár

⁶³ Whitley – Kite: i.m. 428-429.

⁶⁴ Allport: i.m. 200-201

⁶⁵ Allport i.m. 195-196.

az előítéletek nem érintik annyira – kevésbé használhatóak ki a saját csoporthoz tartozás biztonságot nyújtó előnyei. Ugyanígy két irányú lehet a stigmákhoz való viszony: előfordulhat a stigma interiorizálása és exteriorizálása.⁶⁶ Lehet tehát azonosulni, és az identitás részévé tenni sajátos módon a stigmát, és lehet egy másik csoportra vonatkoztatni, ezáltal megszabadulni tőle.⁶⁷

Alapvető kérdés marad – kell hogy maradjon –, hogy a veszélyeztetett önbecsülés folytán kialakult tulajdonságokat hogyan értelmezzük: egy folyamat részeként, vagy önmagukban, illetve mire használjuk őket, vagyis megerősítjük-e velük sztereotípiáinkat, így végső soron a hátrányos megkülönböztetést?

2. A cigányság identitása a többséghez való viszony mentén

A „cigányság identitása” fogalmilag fából vaskarika. A „cigányság” ugyanis nem létezik, csupán funkcionális fogalom, mely minden egyes kontextusban magyarázatra szorul. Etnikai kategória? Akkor miért egy marginalizálódott társadalmi réteg jut általában az emberek eszébe? Szociális csoport? Akkor hogyan beszélhetünk cigány kultúráról? Kulturális közösség? Akkor hogyan létezhet annyiféle cigány csoport oly sok kulturális változattal? Etnikum?⁶⁸ Akkor miért tartjuk a társadalmilag lecsúszott magyarokat is cigányoknak? Újra és újra egymásba érkező körökkel találkozunk.⁶⁹

Legelőször is meg kell állapítanunk, hogy ma Magyarországon sokféle cigány csoport van. Meghatározhatunk három fő csoportot, de rengeteg alcsoportot is, amelyeknek elnevezései annál bizonytalanabbak, minél többet foglalkozunk velük. Előfordulhat, hogy ugyanannak a csoportnak háromféle neve is van, attól függően, hogy a többségi társadalom, más cigány csoport használ egy elnevezést, vagy az adott csoport nevezi meg önmagát. Első összeírásuk, csoportosításuk Erdős Kamill nevéhez köthető, akinek kategóriáit terjedelmi okok miatt most nem sorolom fel, de akitől feltétlenül meg kell tanulnunk, hogy az egyes cigány csoportok kultúrájáról, szokásrendszeréről alkotott megfogalmazásait sohasem tartotta automatikusan érvényesnek más csoportokra. Ezért sokkal inkább az egyes csoportokról beszélt, mint általában a cigányokról.

⁶⁶ Rupert Brown: *Prejudice. Its Social Psychology*. 230-231.

⁶⁷ Kulturális antropológiai kutatásokban gyakran jelenik meg a cigány beszélgetőtársak öndefiniálásakor a más cigány csoportok negatív színben való feltüntetése, ilyenkor ugyanazokat a jelzőket sorolják rendszerint, mint amelyeket a többségi társadalom általában a cigányokról elmond (ti. lusták, erőszakosak, bűnözők).

⁶⁸ Az etnikai és szociális kategorizációról már volt szó korábban. Az etnográfiai és folklorista meghatározások szakmai nehézségeiről lásd: Michael Stewart: „A roma/cigány 'etnicitás' az antropológiai vizsgálódások homlokerében”, 33-48.

⁶⁹ „A „roma” gyűjtőkifejezés olyan népcsoportokat foglal magában, amelyek kulturális jellemzői többé-kevésbé hasonlóak, köztük a szintó, kalé, cigány és hasonló nomád csoportokat, függetlenül attól, hogy vándorló vagy nem vándorló csoportokról van-e szó; a becslések szerint a romák 80%-a nem vándorló életmódú.” – ez a megfogalmazás a Nemzeti romaintegrációs stratégiák keretrendszerében szerepel, tehát ez tekinthető ma Európában elfogadhatónak.

A cigányok maguk sem elsősorban cigányként definiálják önmagukat, hanem megnevezik azt a csoportot, amelyhez tartoznak.

Szinte valamennyi cigány csoport identitásának része, hogy miközben a többségi társadalomhoz való viszonyaiban helyezi el önmagát, éles határokkal különül el a többi cigány csoporttól. Ez éppen annyira identitásalkotó tényező, mint ahogy funkciójában a stigmák exteriorizálását is kiszolgálja. Prónai így összegzi a cigány identitás többséghez való viszony általi formálódását: „Egy dologban valamennyien egyetértenek: a társaik is, akár csak ők maguk, nem gádzsók. Ha létezik cigány társadalmi rendszer, akkor az mindenekelőtt két elem kapcsolatainak rendszere: nem cigányok nélkül nincsenek cigányok; romák, zsitánok, mánusok stb. nélkül pedig nincsenek gádzsók.”⁷⁰

A három fő magyarországi cigány csoport (oláh, magyar vagy muzsikus és beás) merev endogám köröket alkot.⁷¹ Egymással való házasságuk nagyobb bűnnek számít még a többségi társadalom tagjaival való házasságnál is. Ennek különösen fontos tudatában lennünk, mert előfordulhat, hogy településünkön többféle cigány közösség is él, akik tagjai nem veszik szívesen, ha egy kalap alá vesszük őket. Terepkutatásokon alapuló kulturális antropológiai tanulmányok láthatóvá teszik a többség számára láthatatlan vagy érthetetlen elkülönülést egyes konkrét közösségek önértelmezésének bemutatása által. Csak néhány jellegzetes mondatot idézek a kérdés illusztrálására:

a) életmódbeli különbség hangsúlyozása: „'Sanghai' lakói maguk is azokat hívják cigányoknak, akiknél nincs budi.” „Megeszik még a sünt is, a mi fajtánk nem enne meg.”

b) foglalkozásbeli rangsor: „... utcát a Ganyó-gyerekek is separtek, amiért csúfolták őket az iskolában, mivel az utcaseprést vagy a WC pucolást tényleg az 'igazán csúnyák' csinálják.”⁷²

„Nem szeretnek dolgozni, inkább lopnak, vasznak vagy a szemétben kotorásznak.”⁷³

c) a többséghez való „túl közeli” viszony: „Báró az a cigány, aki parasztnak képzeli magát.”⁷⁴

⁷⁰ Prónai Csaba: „Néhány kulturális antropológiai megjegyzés a cigány kultúra sokféleségéről”, in: Deszpot Gabriella – Diósi Ágnes (szerk.): *Fejéről a talpára. Ismeretek a cigányságról a cigányságtól*. Fővárosi TEGYESZ – ÖNKONET, 2004. 21.

⁷¹ Szuhay Péter: *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest, Panoráma, 1999. 30-31.

⁷² Boross Balázs-Domokos Vera: „Beköltözés előtt – avagy hol húzódnak a határok?”, in: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2006. 24.

⁷³ Morvai Orsolya: „Lőrincen egészen más a helyzet. Életképek egy Tolna megyei cigány közösségből”, in: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2006. 48.

⁷⁴ Horváth Henriett: „Meg vagyunk mi áldva velük. Cigányok és nem cigányok egymás mellett élése Dombközben 2003 márciusában és áprilisában”, in: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2006. 36.

A felnőttek ellentéteit a gyermekek is képviselik, ezért esetenkénti egymás ellen irányuló negatív viselkedésük vagy esetenkénti agressziójuk háttérében a konkrét családok közötti konfliktusokon kívül csoportközi konfliktusokat is felfedezhetünk. Ennek orvoslása, vagy akár csak kézben tartása komoly felkészültséget és munkát kíván. Ugyanez állhat például annak háttérében, ha az egyik csoporthoz tartozó szülők nem engedik hittanórára járni gyermekeiket, mert a másik csoporthoz tartozó, általuk alacsonyabb rendűnek, rosszabbnak tartott cigányok vesznek részt azon. Ha vitába szállunk ezzel a szemlélettel, identitásukat támadjuk, mely nem vezet a kívánt eredményhez, csupán feszültségek forrásává válik. A kérdés ebben az esetben az, hogy kísérletezünk az együtt neveléssel, felvállalva a feszültségeket, illetve azt, hogy az egyik csoport kimarad a hitoktatásból, vagy a távolabbi közös munka reményében külön kezdünk el foglalkozni e csoportok tagjaival?

A különféle cigány csoportokkal kapcsolatban⁷⁵ az is a gyakorlatban megjelenő nehézséget jelent, hogy közöttük a foglalkozások és az életmód tekintetében kétféle tendencia különböztethető meg a többséghez való viszony mentén. Egyik réteg „parasztosodik,” hasonlóvá kíván válni a többséghez, míg mások a függetlenséget helyezik előtérbe, és tarják saját identitásuk kulcs-elemének.⁷⁶

Ezen a ponton vissza kell térnünk eredeti kérdésünkhöz, vagyis a cigány kultúra megfogalmazásához. Léteznek ugyanis a csoportok határain túlnyúló, általánosítón megfogalmazható elemek, melyeket Szuhay a következőképpen foglal össze:

...a magyarországi cigányság kultúrája alapvetően népi kultúra, amely első sorban a szóbeliségre szorítkozik, és csak elenyésző mértékben az írásbeliségre. Ez a kultúra elsődlegesen kisebbségi helyzetben lévő, alávetett kultúra, jobbra el nem ismert és marginális, a cigányság nagy csoportjaira jellemzően részben hiány- és részben szegénységi kultúra, sok esetben pedig olyan lokális kultúra, amely még a kulturális egységesülést megelőző állapotnál tart.⁷⁷

A cigány identitásának megőrzése vagy meg nem őrzése az alkalmazkodási kényszer, és a kényszerhez való alkalmazkodás függvénye. Az asszimiláció és az integráció az egyik út ennek feloldásában. Ez nem egy társadalmilag felkínált lehetőség, sokkal inkább egy társadalmi elvárás, mely bennünket is jellemezhet. Szuhay azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy „Az etnikai választás – nevezetessé az akár kulturális integrációnak vagy közösségi identitásnak, netán asszimilációnak – a cigány emberek számára nem teremti meg a társadalmi integráció valódi lehetőségét.”⁷⁸ A cigány identitás mégis-megtartásának igényéből pedig – ami a harmadik viszonyulási modell – az identitás és az együvé tartozás érzésé-

⁷⁵ Önkényesen emeltem ki a többséghez való viszony mentén való csoportosítást, de ez illeszkedik dolgozatom tárgyához. Csoportosíthatam volna életmód, nyelvhasználat, foglalkozás stb. szerint. Ezeket ld.: Szuhay Péter: „A cigány etnikai csoportok viszonyai”, 36-47.

⁷⁶ Szuhay: *A magyarországi cigányság kultúrája*. 31.

⁷⁷ Uo. 11.

⁷⁸ Uo. 33.

nek erősítése következik, melyhez működtetniük kell egy olyan értékrendszert és jelképrendszert, amely számukra érthető, a többségi társadalom számára azonban nem. Ilyenformán létezik a többség számára látható és egy láthatatlan kulturális sík.⁷⁹

Gyakran azonban azt sem vesszük észre, ami a szemünk előtt van, nemhogy a részletek iránt fogékonyak lennénk. Meghatározó ebben a korábban már leírt kategorizációs sajátosság, miszerint ami kényelmesen magyarázható egy nagy kategóriával (cigány), azt nem törekszünk differenciálni.⁸⁰ A csoportok felismerése, megismerése, egymáshoz való viszonyuk identitásbeli megnyilvánulásainak értelmezése feltétele munkánknak. Ez nem jelenti azt, hogy mindenkinek antropológiai és folklór kutatásokat kell végeznie, sokkal inkább azt, hogy meglátjuk és meghalljuk a megfelelő megnyilatkozásokat, és azokat rendszerbe foglalva beillesztjük gondolkodásunkba. Az odafigyelés, szeretet és megértés kategóriái ezek.

A szeretetből fakadó odafigyelés és megértés alapja a pozitív tanár-diák kapcsolatnak, ami pedig elengedhetetlen feltétele annak, hogy a gyermek elfogadja a felnőtt formáló befolyását. Ennek hiányában a gyermek pedagógiai szempontból elérhetetlen. Az odafigyelés és megértés azért feltétele ennek, mert a felnőtt akkor lesz pozitív élményforrás, ha képes a gyermek szükségleteire reagálni, azokat kielégítő hatást produkál. Előítéletességünk sokkal inkább eredményez ezzel szemben olyan hatásokat, melyek frusztrálóak, leértékelőek, korlátozóak. Ennek engedve kirekeszthetjük a gyermeket/gyermeket a csoport kommunikációs folyamataiból, amellyel személyiségük egészének leértékelését érzékeltetjük akaratlanul. Nem csoda, ha szembefordulnak velünk, és negatívba fordul kapcsolatunk.⁸¹ Ennek a feszültségnek szerteágazó hatásrendszere van, ami azonban már a következő fejezet témája.

III. KÜLÖNÁLLÁS – KISCOPORTOK ÉS ELŐÍTÉLETESSÉG

*A szeretet nevében elkövetett becstelenségek az ember művei,
melyek megsemmisítő erővel bizonyítják, hogy szabadok vagyunk,
és nincs bűn, amit ne követhetnénk el.*

(Ingmar Bergman)

Az előző két rész tendenciákat, mozgásokat írt le. Az előítéletesség a mindenkori

⁷⁹ Stewart: i.m. 36.

⁸⁰ Tanulságos ebből a szempontból Babusik kutatása, amelyben többek között azt is vizsgálta, mit és mennyit tud a többséghez tartozó pedagógusi kör a cigányokról. Itt megállapítja, hogy az iskolavezetők több mint fele nem tudja megmondani, hogy cigány tanulóik melyik fő cigány csoportba sorolhatóak. Babusik Ferenc: *Az iskolai hatékonyság kulcs tényezői a romák oktatásában*. 28-29.

⁸¹ Bábosik István: „Személyiségismeret és kapcsolatépítés”, in: Kállai Ernő, Kovács László (szerk.): *Megismerés és elfogadás. Pedagógiai kihívások és roma közösségek a 21. század iskolájában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2009. 21-30.

jelenben megvalósuló cselekvés, végbemenő esemény. Ugyanez igaz az identitásalkotásra is. A kettő keresztmetszetében azonban összeáll a tanteremben létező „helyzet” mint produktum, mint keret, amely meghatározza hittanoktatásunk eseményeit, csoportunk életét. A tág keretet Diósi Ágnes, a magyarországi cigánykutatások meghatározó személyisége így jellemzi:

Olyan kátyúba süllyedtünk, amelyben mindenkinek igaza van. Igazuk van az iskoláknak, ha teljesíteni akarják a számukra előírt követelményeket. Igazuk van a magyar szülőknek, ha elvárják, hogy az iskolában minőségi oktatást nyújtsanak gyermekeiknek. Igazuk van a pedagógusoknak, ha azt mondják, hogy a mélyen deprivált, túlkoros cigánygyerekekkel terhelten ezt nem tudják biztosítani. Igazuk van a cigány szülőknek, ha felháborodnak gyermekeik elkülönítésén, mert ez valóban szegregáció, valóban jogsérelm. Igazuk van a cigány gyerekeknek, ha úgy érzik, minék járjanak iskolába, amikor az számukra semmilyen lehetőséget nem biztosít. Végül igazuk van a pártoknak, kormányoknak is, ha nem kötelezik el magukat a cigányok ügye mellett, mert ezzel magukra vonnák a népharagot.⁸²

Az osztálytermi vagy akár iskolai hittancsoportra vonatkoztatható viszonyrendszerek külsőleg (is) meghatározottak, mégpedig egy nagyon bonyolult, „otthonról hozott” módon, valamint a társadalmi folyamatok által keretezettek. Mint ahogyan az előítéletesség és a sztereotípiaképzés legalább annyira társadalmi jelenség, mint személyes szükséglet, ugyanúgy az iskolai etnikai alapú feszültségek is a társadalmi problémák lenyomatai. Mégsem kontroll nélkül ható erők ezek, melyek szabadon nyilvánulnak meg. Nekünk ismernünk kell őket, és ettől több dolgunk is van: kézben tartva ezeket a feszültségeket nekünk kell mintát adnunk a békés, egymást gazdagító együttélésre, nekünk kell ezt begyakoroltatnunk, élhető értékévé tennünk.⁸³ Keresztyén küldetésünkkel harmóniában összecsendülő feladat ez, hiszen ránk bízta Isten a békéltetés szolgálatát.

1. Egyének, kiscsoportok kontra felnőttek

Az általunk tanított osztály vagy csoport nem homogén massa. Egyénekből áll, akik kisebb csoportokat alkotnak. A csoportok belső rendszere, egymáshoz való viszonya éppoly meghatározó, mint az egyes személyiségek. Mindeközben határozott elképzelésünk van arról, hogyan kell az egyéneknek és a csoportnak hozzánk viszonyulni, mit tartunk megfelelő viselkedésnek, modernnek, munkához való hozzáállásnak, órai részvételnek. Határozott elképzelésünk van arról is, mi jár nekünk, mi a tisztelet, illetve azt is tudjuk, hogyan kell a gyermekeknek egymással viselkedniük, és hogyan kell csoportként hozzánk viszonyulniuk. Sok energiát fektetünk abba, hogy ezek a viszonyok a lehető legjobban alakuljanak. Ettől

⁸² Diósi Ágnes: „Roma gyermekek az oktatásban”, in: Molnár László (szerk.): *Társadalmi felelősség – Gyermekvédelem. Válogatás a Fővárosi Gyermekvédelmi Napok szakmai előadásából*. Budapest, OKKER, 2002. 78.

⁸³ Járó Katalin: „Szövetségben a közösséggel - Az osztályfőnöki mesterség társadalomlélektani nézőpontból”, in: Balogh László, Tóth László (szerk.): *Fejezetek a pedagógiai pszichológia köréből*. Budapest, Neumann Kht., 2005. II. fejezet: Iskolai közösségek. <http://mek.oszk.hu/04600/04669>.

azonban még nem fog minden automatikusan úgy működni, ahogy szeretnénk.⁸⁴ A sok meghatározó tényező közül most azokat fogjuk megvizsgálni, amelyek az előítéletesség és kisebbségi identitás talaján határozzák meg a felnőtt-gyermek viszonyt a hittancsoport „színpadán”.⁸⁵

Nagymamáink idejében a társadalmi státusznak megfelelően foglalhatták el a tantermi padosorokat a gyerekek. A tehetősebbek gyermekei mögött kaptak helyet a szegényebbek. A rosszul viselkedők számárpadba kerülhettek. A térbeli elkülönítés volt tehát jellemző. Ma már nem jellemző ez az elkülönítés, mégis hallom gyermekek beszámolóiból, hogy előre ültették őket a tanári asztalhoz, esetleg a leghátsó padba. Kiküldeni az osztályteremből már senkit sem lehet, de újszerű pedagógiai megoldásnak számít a „dühöngő ifúság” számára létrehozott elkülönítő szobák használata. A nem megfelelően viselkedők fizikai elkülönítésének vágya a felnőtt frusztrációjának megfelelő mértékben fel-fellobban. Létezik azonban az elkülönítésnek, kirekesztésnek egy burkoltabb formája is:

Társas kiközösítésről beszélünk viszont olyankor, amikor a célszemélyt úgy rekesztik ki, és úgy hagyják figyelmen kívül, hogy fizikailag továbbra is jelen van... gyakori a kapcsolati vitákban..., informálisan előfordul még iskolai osztályokban, a játszótéren, a munkahelyen, katonai intézményekben és egyházakban is.⁸⁶

A védekező, büntető vagy hanyag kiközösítés egyaránt megjelenhet saját munkavégzésünkben, valamint csoportunkban is, melyre szintén hatással vagyunk: generálhatjuk, erősíthetjük vagy eltűrhetjük a kirekesztő folyamatokat. Akármilyen okból, céllal, tudatossággal és részvételi mértékkel történjék is azonban egyes gyermekek vagy egy kisebb csoport kívül helyezése a nagy egész folyamatain, viselkedése következményeivel mindenképp szembesülnünk kell. Már a rövid ideig tartó kiközösítettség-élményből is következik, hogy az egyén megerősíti a fenyegetett szükségletek (valahová tartozás és kontroll) kielégítése iránti próbálkozásait. Ezek a próbálkozások számtalan formát ölthetnek a befogadás mértékének növelése érdekében tett konkrét cselekvésektől a rezignáción át az agresszióig.

Jelenleg úgy gondoljuk, hogy a legfontosabb mechanizmus, ami meghatározza, hogy a kiközösítés (avagy a társas kirekesztés vagy elutasítás) agresszióhoz vagy proszociális válaszokhoz vezet, nem más, mint az, hogy milyen mértékben akadályoztatott a kontroll.⁸⁷

A látható, tudatos kirekesztés természetesen távol áll a jól felkészült felnőttől. Mint ahogy az előítéletességet is leplek mögé rejtjük, az előítéletességből fakadó

⁸⁴ Szekszárdi Ferencné: „A pedagógiai gyakorlat jellegzetes konfliktusai”, in: Balogh László, Tóth László (szerk.): *Fejezetek a pedagógiai pszichológia köréből*. Budapest, Neumann Kht., 2005. II. fejezet: Iskolai közösségek. <http://mek.oszk.hu/04600/04669>

⁸⁵ Egy csoportban két ember közt zajló kommunikáció, különösen ha az egyik szereplő a felnőtt, a közösség előtt zajlik, és nem két-, hanem háromirányú.

⁸⁶ Kipling D. Williams, Lisa Zadro: „Kiközösítés: a korai indiszkrinatív detekciós rendszer”, in: Kipling D. Williams, Joseph Forgas, William von Hippel (szerk.): *A társas kirekesztés pszichológiája*. 30.

⁸⁷ Kipling – Lisa: i.m. 38.

cselekedetek is álruhát kapnak. Ismerős azonban az a jelenség, amikor belefáradva a konfliktusokba, a „rossz” gyermekek „rosszaságába”, azokra kezdünk koncentrálni, akik megfelelően működnek velünk együtt, akik megfelelő motiváltságúak, hozzáállásúak, a többieket pedig, amennyiben legalább nem zavarnak, igyekszünk figyelmen kívül hagyni. Bábosik⁸⁸ ezt a jelenséget „beszűkített kommunikációs tér”-ként írja le. Ebben a térben csoportok jönnek létre, mégpedig a felnőttel való kommunikációban való részvétel mentén, a csoporthatárok határozottá válása pedig feszültséget generál. A beszűkített kommunikációs térben a felnőtt információszerezési lehetősége is beszűkül, tovább csökkentve ezzel a kapcsolatteremtés lehetőségét. Akik kommunikálnak velünk, azok pozíciójuk megerősítése érdekében jobbra pozitív visszajelzéseket fognak küldeni, ami pedig elhiteti velünk, hogy alapvetően mindent jól csinálunk. Keménynek tűnik Bábosik helyzetértékelése, mégis tanulságos:

Az ilyen pedagógusokra (s ide általában az autokrata magatartású pedagógusok sorolhatók) érvényes az a törvényszerűség, hogy minél hosszabb ideje működnek a pályán, szubjektíve annál jobb pedagógusnak tartják magukat, de objektíve annál rosszabb pedagógussá válnak.⁸⁹

A kirekesztettség élménye nem csak a konkrét elkülönítés, vagy a kommunikációból való kimaradás által jelentkezik. Az előítéletességhez kötötten a meg nem figyelt és ki nem elégített gyermeki szükségletek is harcba kezdenek, ha fenyegetés éri őket, vagy folyamatosan kielégítetlenek. Ez a jelenség ráadásul összetett viselkedési problémákhoz vezet, amennyiben a tünetekre reagálva próbáljuk kezelni a helyzetet. Ha például egy bizonytalan gyermek (akinek a biztonság iránti szükséglete kielégítetlen) kezd el „rosszul” viselkedni, és mi a viselkedésre reagálunk, tovább fog növekedni a belső feszültsége, ami még „rosszabb” viselkedésre fogja késztetni. Ha ugyanis képes lenne e feszültségét más, elfogadhatóbb formában kifejezni, akkor úgy tenné. Amikor a szükséglet kielégítésére teszünk lépéseket, a nem kívánt viselkedés is csökkenni fog. Ezt követő, vagyis második lépésként kell hogy megjelenjen annak megtanítása, hogyan tudja feszültségét számunkra és a közösség számára elfogadhatóbb módon kifejezni.⁹⁰

Ez a szemlélet feltételezi a gyermek szükségleteinek ismeretét, amit a fentebb leírt módon nehezít az előítéletesség és sztereotip gondolkodás. Az elsődleges, biogén szükségletek (táplálkozás, mozgás, pihenés, játék, változatosság, szellemi aktivitás, eredményesség) könnyen érthetőek, és hátrányos helyzetű gyermekeink esetében gyakorta látványos módon kielégítetlenek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy szociogén szükségleteik (szokások, életvezetési modellek, meggyőzőségek) kevésbé jelentősek – akár saját biogén szükségleteikkel, akár társaik szocio-

⁸⁸ Bábosik: i.m.

⁸⁹ Bábosik: i.m. 24.

⁹⁰ Ld. Galicza János: *Gondolkodom a nevelésről*. L'Harmattan Kiadó – Zsigmond Király Főiskola, 2009. I. fejt.

gén szükségleteivel összehasonlítva.⁹¹ Skiera szükségletrendszere tovább árnyalja a gyermekek szükségleteinek leírását: az érzelmi védettség és biztonság; a dicséret és elismerés; az új tapasztalatok, tudás, képesség és készségek megszerzése; a szabadság; a felelősség; az esztétikai élmények; valamint a belső állapotok spontán kifejezése. Ezekre egyértelmű válaszok adhatók Torgyik szerint az iskolában: toleráns légkör; a gyermek munkáját övező figyelem, elismerés és ösztönzés; a gyermek egyéni szintjéhez igazított tapasztalatszerzési lehetőség és a módszertani gazdagság; az alkotás és az iskolai élet alakításába való beleszólás lehetősége; az iskola és osztály életével kapcsolatos felelősséggel járó feladatok és az erkölcsi kompetencia fejlesztése; valamint a gyermek kifejezett érzelmei iránti megértés.

⁹² A Németh Dávid által leírt általános és egzisztenciális szükségletek közelebb vihetnek az előítéletesség kérdésköréhez, és a nem megfelelő hozzáállásból fakadó fenyegetettséghez. Ebben a leírásban a szükségletek a következők: elrejtettség, identitás, értelem és etikai orientáció.⁹³ Hasonló ehhez a felsoroláshoz Williams modellje a kiközösítésről, amely szerint a kirekesztés négy szükségletet fenyeget: a valahová tartozás, a kontroll, az önértékelés és az értelmes létezés szükségleteit.⁹⁴

A szükségletek közül tehát több érintkezik az előítéletességgel és a kirekesztettséggel. Jól látható a listák összetettségéből, milyen sokrétű problémagócot okozhat akár egyetlen hibásan berögződött viszonyulásunk. Különösen jelentős problémát okoz, ha nem egyes gyermekekről beszélünk, hanem egy osztályon belül létező kis csoportról, mely így természetes módon kerül szembe a felnőttel és a többi csoporttal. A szembenállás pedig háborúhoz vezet, mely mindennapi csatákban megy végbe, ezek pedig felőrlik erőinket, növelik frusztrációinkat, és végsősoron a sztereotípiák működése mentén megerősítik rossz viszonyulásunkat. Mindezekon túl van még egy negatív következmény. A többségi társadalomhoz tartozó gyermekek a mi viselkedésünkől is tanulják, hogyan kell a kisebbséghez tartozókhöz viszonyulni. A mellőzés, a kiközösítés generalása vagy erősítése, a szükségletek helyett a viselkedésre irányuló reakcióink mind azt üzenik a gyermekeknek: ez a viszonyulás a minta, a helyes megoldás.

2. Csoportok a frontvonalon

A gyermekek az iskolában természetes módon kortárs csoportban töltik idejüket – nem számítva a több osztályt ismételt, éppen ezért túlkorosnak minősített gyermekeket. Ők ritkán jelennek meg nem kötelező hittanóráinkon, és ha el is jönnek,

⁹¹ Bábosik István: „A pedagógus személyiségének és magatartásának szerepe a nevelési folyamatban,” *Mester és tanítvány*. 2004/4: 18-23.

⁹² Torgyik Judit: „Modellértékű roma programok és elterjedésük gátjai”, in: Nahalka István – Torgyik Judit (szerk.): *Megközelítések – Roma gyermekek nevelésének egyes kérdései*. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2004. 109-122.

⁹³ Németh Dávid: „Oktatás vagy tanítvánnyá tétel a katechézisben?” in: *Ostium in Caelo. Jubileumi kötet Dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*. Budapest, KGRE – Ráday Könyvesház, 2006. 212.

⁹⁴ Williams-Forgas-Hippel: i.m. 27.

arra készülnek, hogy páncélként rájuk égett szerepüknek megfelelően deviáns módon viselkedjenek. Különös felkészülést igényelnek, ám ennek kifejtése külön helyet igényelne. Az átlagosnak tekinthető gyermekek mesterségesen létrehozott kortárs csoport tagjai, ezek a csoportok azonban magukon viselik a természetes kortárs csoportok jellegzetességeinek jelentős részét is. Ez a csoport funkciójában többek között normaszabó a gyermekek számára, vagyis fontos a tagoknak az, amit a többiek tesznek, vagy nem tesznek.⁹⁵ Egy befogadó attitűddel jellemezhető csoportban ez mindenkire nézve igaz. Nem egy olyan beszámolót hallottam már, hogy cigány származású, de magyarokkal vegyes közegben élő emberekben még az iskola első éveiben sem tudatosult, hogy ők cigányok, csak akkor, amikor az identitás és a származás valamilyen oknál fogva beszédtemává vált.

A kortárs csoport természetesen vonatkoztatási csoportként is működik ebben az esetben, és az egyes gyermekben sokkal inkább élhet a csoportnak való megfelelés vágya, mint hogy a felnőttnek megfeleljen. Ezt persze nagyban befolyásolja a szülők elvárása az iskolához való viszonytal kapcsolatban. Mindenesetre fontos, hogy a gyermek ne kényszerüljön nyilvánosan és határozottan választani a felnőtt és a csoport elvárásai között, mivel kudarcunk ez esetben borítékolható.⁹⁶

A kortárs csoporton, jelen esetben az osztályon belül további szerveződés folyik. Kis csoportok jönnek létre a közös érdeklődés, tevékenység és egyéb szervezőerők mentén. A csoportosulási folyamatban természetesen fontos tényező az etnikus hovatartozás, valamint a társadalmi helyzet.⁹⁷ A korábban említett saját csoport és külső csoport megkülönböztetés mellett ezen a helyen fontossá válik a vonatkoztatási csoport fogalma. Shibutani⁹⁸ a perspektíva és a kultúra fogalmának definiálásával jut el a vonatkoztatási csoport lényegének meghatározásáig. Az egyén cselekvése annak függvénye, hogy egy adott helyzetet hogyan értelmez. Az értelmezésben megjelenő állandó gyűjtővonás a perspektíva, mely magában foglalja, hogy az illető mit tekint bizonyosnak tárgyak tulajdonságairól, eseményekről, emberi természetről. Az azonos kultúrájú emberek azonos perspektívából szemlélik a világot, a különböző kultúrájú emberek pedig eltérő módon ítélnék meg helyzeteket, és különböző módokon reagálnak. A vonatkoztatási csoport „azt a csoportot jelenti, amelynek a feltételezett perspektíváját használja fel valaki vonatkoztatási rendszernek a maga észlelési terének a megszervezésében,” vagy röviden az a csoport, amelyhez valaki hasonlítja magát. A pozitív viszonyulást feltételező vonatkoztatási csoport fogalmán kívül ugyanolyan meghatározó a negatív referenciacsoport fogalma, melyhez képest az egyén magát felülre helyezve igyek-

⁹⁵ Buda Béla: „Csoportjelenségek a gyermek- és ifjúkorban; nevelési felhasználásuk”, in: Balogh László, Tóth László (szerk.): *Fejezetek a pedagógiai pszichológia köréből*. Budapest, Neumann Kht., 2005. II. fejezet.: Iskolai közösségek. <http://mek.oszk.hu/04600/04669>

⁹⁶ Szekszárdi Ferencné: i.m.

⁹⁷ Buda Béla: i.m.

⁹⁸ Tamotsu Shibutani: „Vonatkoztatási csoportok és a társadalmi ellenőrzés”, in: Erős Ferenc (szerk.): *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*. Budapest, WJLF Új Mandátum, 1998. 107-111.

szik viszonyulni, miközben a csoport negatív tulajdonságait erősíti, csak azokat ismerve el valóságosnak.

Vannak funkciójuk tekintetében negatív referenciacsoportok is, melyek az oktatás és nevelés szempontjából sokkal kevésbé kézben tarthatóak, különösen, ha iskolán kívül szerveződnek.⁹⁹ Ezek lehetnek deviáns csoportok, általában a tagok többségénél idősebb vezetővel, gyakorta a kriminalitás határán. A nekik való megfelelés megnyilvánulásai sajnos óráinkon is előkerülnek, megnehezítve a munkát. Gyakran egyenesen a csoporthoz való tartozás és hűség kinyilvánításának helyszíne az osztályterem. A normasértő, szabályokat áthágó viselkedés mögött tehát előfordulhat, hogy nem a személyiségünkre, vagy az osztály belső folyamataira adott reakció áll, hanem egy külső, de az adott gyermekek vagy kiscsoportok számára normatívként létező csoport. Ezek feltérképezése, megismerése nem mindig lehetséges, de szélsőségesen problémás esetekben minél több információt szerzünk, annál több esélyünk van a konfliktusok kezelésére. Ebben segítségünkre lehetnek a gyermekekkel és családjaikkal kapcsolatban álló pedagógusok vagy más szakemberek (védőnő, családgondozó stb.).

A különböző társadalmi csoportokhoz tartozó kiscsoportok tekinthetik egymást vonatkoztatási csoportnak és negatív referenciacsoportnak is. Ez meghatározza egymáshoz való viszonyulásukat a gyakorlatban is. Az előítéletesség mentén gondolva át a kérdést, sajnos gyakran mély „lövészárkok” húzódnak meg az egyes kiscsoportok között: magyarok és cigányok, vagy eltérő kultúrájú, életmódú és társadalmi helyzetű cigány csoportok között. Ebből a szempontból a csoportok külön világot alkotnak, eltérő kommunikációs csatornákat használnak, eltérő módon értik a világot és fejezik ki magukat. Minél határozottabban különül el egy csoport, annál erősebb a belső kommunikáció, és annál magasabbak kifelé a gátak.

A gátakat erősítik az otthonról hozott sztereotípiák és előítéletek, melyek alapvetően befolyásolják a csoportok egymástól való távolságot. Nem mentséggént és értékítélet nélkül érdemes végiggondolnunk Kézdi egyik kutatási eredményét,¹⁰⁰ amely szerint a cigány gyermekekre sokkal jellemzőbb a közeledési készség nem cigány társaik felé, mint fordítva.¹⁰¹

A különféle, egymástól kisebb-nagyobb távolságra elhelyezkedő csoportok egymáshoz közelítésére megoldási kísérlet született. A külön és együtt történő beszélgetéseken kívül a kellemes közös időöltésen át sokféle javaslattal találkozhatunk. A cigánysággal kapcsolatban jellemző kísérlet a kultúrájuk pozitív bemutatása, amely által az előítéletek csökkenését várják el. Mi azonban már tudjuk,

⁹⁹ Szekszárdi Ferencné: i.m.

¹⁰⁰ Kézdi Gábor – Surányi Éva: *Egy sikeres iskolai integrációs program tapasztalatai – A hátrányos helyzetű tanulók oktatási integrációs programjának hatásvizsgálata. 2005–2007. Kutatási összefoglaló.*

¹⁰¹ „A roma tanulók több mint háromnegyede teremtene szívesen gyakorlatilag bármilyen kapcsolatot a nem romákkal. [...] A nem roma tanulók sokkal elutasítóbbak roma társaikkal szemben: a barátsággra, osztálytársi kapcsolatra körülbelül 50 százalékuk, a házasságra mindössze 10 százalékuk nyitott.” Kézdi – Surányi: i.m. 91.

hogy sztereotípiáink a pozitív információk figyelmen kívül hagyására készítetnek bennünket, így kétségesnek tekintjük a megoldási kísérlet sikerét. Mindazonáltal a felsorolt kísérletek megkerülhetetlenek a konfliktusok oldásában – kiegészítő jelleggel. Itt azonban, ahelyett, hogy belekezdenék a konfliktusok és feloldásuk tengernyi irodalmának ismertetésébe, Muzaref Sherif egy pragmatikus és praktikus gondolatát idézem csupán a megoldás felé mutató irányjelző táblaként, aki a fölérendelt célok szerepét hangsúlyozza. A fölérendelt célok mindenki számára kívánatosak a csoportban, tehát az eltérő, egymással konfliktusban álló kiscsoportoknak is, de önmagában egyik kis csoport sem érheti el ezeket, csak összefogással. A cél elérése érdekében interakcióba kell lépniük, kommunikálniuk kell egymással, és szükségszerűen meg kell tapasztalniuk a másik fél „használható” tulajdonságait. „A fölérendelt célokat tartalmazó helyzetek által kikényszerített csoportközi együttműködés halmozódó hatást fog kifejteni a csoportok között fennálló konfliktusok enyhítésére.”¹⁰²

ÖSSZEGRZÉS

Azokban a hittancsoportjainkban, melyekben cigány gyermekek is jelen vannak, különös kérdések merülnek föl: a csoporton belüli folyamatokat mélyben meghúzó, a felszínen gyakran észre nem vehető, ám feltétlenül vizsgálandó folyamatok is befolyásolják.

A világban való tájékozódás megkönnyítése érdekében emberi észlelésünk és értelmezésünk egyszerűsít, nagy kategóriákat alkot, és egységes tartalmi és érzelmi színnel látja el mindazt, amit az adott kategóriába sorolunk. Az előzetes ítéletalkotás és előítélet-alkotás határa keskeny: annál inkább az utóbbi a jellemző, minél irracionálisabb és érzelmi alapúbb egy kategória. Ezeket folyamatosan működtetjük, sztereotípiákat ragasztunk külső felszínükre, amelyek ráadásul a gondolkodási konstrukciós folyamatokban önmaguk megerősítésére törekszenek.

Kategóriáink viszonyrendszerek is, melyek segítenek a „mi” és az „ők” megkülönböztetésében, meghatározva nem csak gondolkodásunkat, de viselkedésünket is. Mivel a saját csoportunk vagy vonatkoztatási csoportunk jó tulajdonságokkal rendelkezik, a „mások” csoportja leértékelődik, hibáik megnőnek érzékelésünkben. A hibák magyarázatát e folyamatok alapján oksági viszonyokban látjuk és fogalmazzuk meg, mert ez csökkenti feszültségünket, fenyegetettségünket, ráadásul az oksági viszony tovább erősíti sztereotípiáinkat, előítéleteinket.

A magyar társadalom általános és erős vonása e kérdésben a cigányság elutasítása: öröklötten és önként választottan tesszük őket előítéleteink tárgyává. Cigány gyermekekkel való munkánkat saját belső folyamataink szempontjából az is nehezíti, hogy ehhez a csoporthoz eleve a tanári kudarc képe kötődik. Jellemzően mást, rosszabb magatartást és teljesítményt várunk el tőlük, ami önbeteljesítő jóslat mintájára erősíti kategóriánkat.

¹⁰² Muzaref Sherif: „A fölérendelt célok szerepe a csoportközi konfliktusok enyhítésében”, 128.

Nem csupán a felnőtt hozzáállása befolyásolja a cigány gyermekek csoportbeli helyzetét, hitoktatásuk sikerét. A kisebbségi identitásképzés is fontos tényező, melynek ismerete, megértése sokat segíthet gyakorlati munkánkban. A kisebbségi identitás szerves része, hogy önmagát a többséghez viszonyítva értelmezi, és vagy a közös dolgokat, vagy a különbségeket teszi hangsúlyossá. A cigányság különféle csoportjaira, rétegeire eltérő mértékben jellemző az azonosulás vagy elkülönülés vágya. Mindezeket túl a gyermeknek meg kell küzdenie a stigmatizált csoporthoz tartozás nehézségeivel is – ebben egyszerre van jelen az alkalmazkodási kényszer, és a kényszerhez való alkalmazkodás. Ebben a kérdésben csak ront a helyzeten, ha egyes negatív megnyilvánulásokat jellemzőnek és oknak, és nem tünetnek tekintünk.

Az előítéletesség (különítés) és kisebbségi identitásalkotás (különülés) folyamatai mellett meghatározza munkánkat az osztályon belül az etnicitás mentén kialakuló kis csoportok egymáshoz való viszonya (különállás). A viszonyrendszerek megismerésén, a problémák kialakulásának megelőzésén, a már kialakult konfliktusok feldolgozásán kívül hangsúlyozott feladatunk a krisztusi példa felmutatása közösen megélt keresztyénségünkben.

Abstract

Discrimination, Isolation, Separateness

– Some issues of prejudice and identity formation in religious education among Gypsy children –

In those religious education groups in which Gypsy children are present, particular questions arise: group dynamics are influenced by processes remaining under the surface. Although mainly unrecognized, these processes are still to be examined.

In order to aid our orientation in the world, our human perception and interpretation simplifies things, creates large categories and provides uniform content and emotional colour to all that we classify in a particular category. The dividing line between preliminary judgement and prejudice is a thin one: the more irrational or emotional a category is, the more typical the latter becomes. We maintain this continuously by sticking stereotypes on the surface which, in addition, seek to affirm themselves in the processes of cognitive construction.

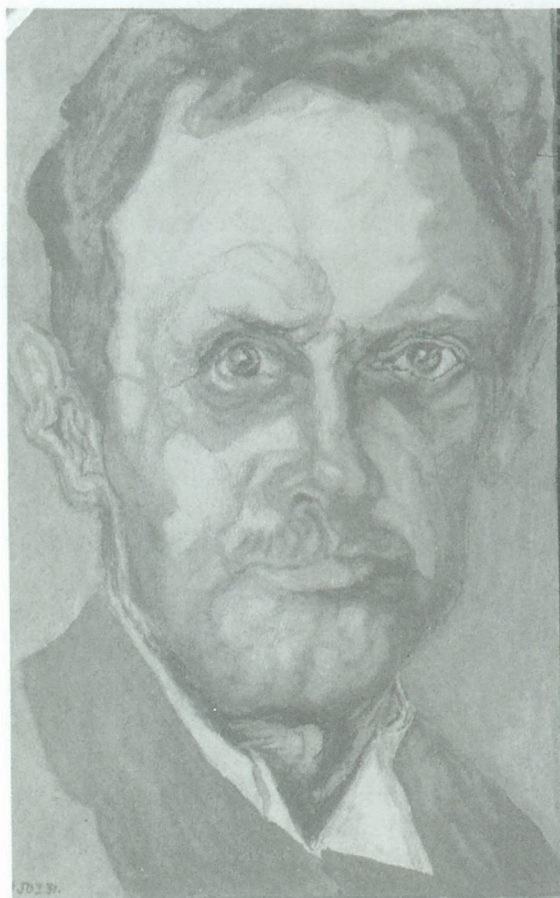
Our categories are relationship systems that help discriminate between “us” and “them”, influencing not only our thinking but our behaviour as well. Since our own group or our reference group has good qualities, the group of the “others” is devalued and their faults grow larger in our perception. We view and formulate the reasons for these errors in a causal relationship, since it reduces our stress and our threat. In addition, this causal relationship reinforces our stereotypes and prejudice.

Regarding this issue, it is a general and typical feature of the Hungarian society to reject the Gypsy: we make them subject to our prejudice either traditionally or voluntarily (deliberately). Our work with Gypsy children is complicated by a perspective of educational failure. Typically we expect other and worse behaviour and performance of them which then, along the lines of self-fulfilling prophecy, reaffirms our categories.

It is not only the attitude of the adults that affect the situation of the Gypsy children in the group or the success of our religious education. Minority identity formation is an important factor as well. Having sufficient knowledge and understanding in that concern may help us in our practical work. An integral part of minority identity is self-understanding in relation to the majority, and emphasising either the common things or the differences. The desire to identify or to separate characterizes different Gypsy groups to different degrees. In addition, a child must deal with the difficulties of being a member of a stigmatized group – dealing with a force to accommodate and an accommodation to the force at the same time. This issue will only make matters worse, if we treat some negative expressions as typical and as causal, and not as symptomatic.

In addition to the processes of prejudice (discrimination) and minority identity formation (isolation) our work in the class is also influenced by the relationships of small groups developing along the lines of ethnicity (separateness). Besides understanding the relationship systems, preventing the emergence of problems and resolving the resulting conflicts it is our emphatic task to present a Christ-like example in our shared Christian experience.





Dienes Franciska

MAKKAI SÁNDOR ÉS A MAGYAR FA SORSA –

MAKKAI SÁNDOR ADY ENDRE
VALLÁSOS LÍRÁJÁRÓL ÉS
ANNAK KORTÁRSI
VISSZHANGJA

I. BEVEZETÉS -

A kor vallásossága és Ady Endre

A 19. és a 20. század fordulóján a magyar társadalomban többféle változás indult meg. Egyrészt fejlődött az ipar, a távközlés, a mezőgazdaság, a kereskedelem és az oktatás is. A lakosság kulturális életét új művészi irányzatok és események határozták meg.

A kor embereinek egy része elfordult Istentől, és magáért az emberi életért kezdett el lelkesedni. Ezt sokan filozófiai megnyilatkozásként próbálták kezelni, ezért nőtt meg az érdeklődés a Sören Kierkegaard *Vagy-vagy* című, 19. század közepén készült műve és a benne foglaltak iránt. Mások különböző nemzetek, egy anyanyelvet beszélő csoportok szabadsága helyett az egyén korlátlan szabadságát tekintették fontosnak: ők voltak azok, akik magukat szívesen liberálisoknak mondták. Megint mások Marx gondolatmenetét követve, a társadalmi osztályhoz tartozók közösségét tekintették mérvadónak. És természetesen voltak a hagyományos etikai és történelmi eszmékhez ragaszkodók, akiket „konzervatív”-oknak tekintettek. Ezt a tagozódást gyakran keresztezte a hithez való viszony.

Ez a helyzet még hangsúlyosabban érvényesült a protestantizmusban – Ady református volt. A hagyományos gondolkodást felváltotta a teológiai liberalizmus, amely német közvetítéssel érkezett el Magyarországra. Célkitűzése az volt, hogy egyeztesse a keresztyén hitet a modern természettudományos gondolkodással. A hagyományos formák megmaradtak, de azokat új tartalommal igyekeztek megtölteni. A prédikációk a társadalmi haladás szolgálatában álló szónoklatok voltak, a lelkészek olvasóköroket, dalárdákat szerveztek, küldetésüket a művelődés szolgálatában látták megvalósítandónak. Ezt a helyzetet nevezi az egyház-

történet- írás kultúr-protestantizmusnak, illetve kultúr-kálvinizmusnak. Jellemző, hogy a kor református értelmisége – az írók között különösen Szabó Dezső és Móricz Zsigmond – meglehetősen nagy vitákat folytatott a protestantizmus lényegéről és társadalmi szerepéről. A kérdések felvetése és az azokra adott válaszok azonban szekulárisak voltak, kulturális, társadalmi, politikai szerepvállalásról értekeztek.¹ Minden bizonnyal ennek az általános egyházi háttérnek a hatásai elérték már középiskolai tanulmányai során Ady Endrét is.

Minden ember számára meghatározó a családi háttér, az ott látott minta, melyet később alkalmazni fog az életében, attól függően, mennyire ítéli azt helyesnek vagy éppen mennyire válik személyisége részévé. Ady Endre családjának körében már gyermekkorától fogva vallásos nevelésben részesült. Édesapja komoly, kálvinista ember volt, aki vallását buzgón gyakorolta, egyik gyermekének a helyi lelkész volt a keresztapja.² Istenképe ezért már gyermekkor óta formálódni kezdett benne szülei nevelése és a családi környezet hatására. Ennek következtében élte meg a szokáskeresztyénséget, mint minden olyan ember, aki vallásos családba születik. Ilyenkor a hit teljesen másképpen él az emberben, erőssége és mélysége különbözik az olyan emberétől, aki életének valamelyik szakaszában önmagától, mindenfajta nevelési irányítás nélkül talál rá a Mindenhatóra. A gyermek megszokja a vallást és annak minden eseményét, melyek idővel rutinná válnak, és mint egy beidegződés élnek benne.

A szokáskeresztyénséget tanulmányai felerősítették. Kezdetben az elemi református iskolában kezdte, majd katolikusban folytatta, a gimnáziumot pedig a nagykárolyi piarista gimnáziumban és a zilahi református kollégiumban végezte el. Iskolás évei alatt is végig a vallásos szemlélet határozta meg az életét. Ekkor azonban már másként hatott rá a hit, és ezekben az években a kulturális keresztyénséget élte meg. Bizonytalan volt hitében és vallását is ritkán gyakorolta, a kamaszkor éveinek beköszöntével pedig kérdések és kételkedések vetődtek fel a költőben, melyek következtében eltűnt belőle a gyermeki naivitás. A lázadás vette át a helyét, de a „valós hit a gyermekkorral együtt eltűnt”.³ Fiatal felnőttként a valláshoz való viszonyát átmenetileg a közömbösség jellemzi, az idő múlásával azonban igényli és keresi Istent. Az idő folyamán hitében való elbizonytalanodása természetesnek tekinthető, hiszen életében nem vált „Isten szolgájává”, hanem maga mellett érezte Istent, vagy akkor közeledett felé, mikor megérezte hiányát.

Az 1908-ban megjelent *Az Illés szekerén* című kötetében találjuk meg az istenes költeményeinek első nagy csoportját. Ezeket *A Sion-hegy alatt* ciklusban helyezte el. Ady költészetének képrendszerében is megjelennek a *Szentírás* motívumai. Főként az *Ószövetség* komor, próféta hangja és látomásossága hatja át istenes verseit. A bibliai hely azonban nem pusztán téma, mert a személyes útkeresésben a költő azonosul is vele, amint az megtapasztalható a *Sion-hegy alatt* vagy a *Judás és*

¹ KOSA László, *Művelődés, egyház, társadalom*, Bp., Akadémiai Kiadó, 2011. 366-386.

² KIRALY István, *Ady Endre*, Magvető, Bp., 1972, II. kötet, 371.

³ I.m., 373.

Jézus című költeményekben.⁴ Azonban óriási harcai voltak Istenével. A Mindenhatóval való pereskedése kettős személyiségének fényében érthető meg igazán. A kettőségek a kéjélvezet és tisztaságvágy, a pénzimádat és gyűlölet, a gög és alázat, a szeretet és gyűlölet, a Halál-vágy és Élet-szerelem voltak. Ezek álltak szemben a költő tudatában, és olykor az egyik, olykor pedig a másik kerekedik felül ezekben a játszmákban.⁵ Vallásossága is így érthető meg. Tragikus vallásosságot él meg a költő, mert Isten-keresése beteljesületlen, nem jut el a megnyugvásig.

Ady belül mélyen érezte, hogy a látható és érzékelhető világunkon kívül létezik egy nagyobb erő, ami megismerhetetlen. Ezt kereste és ezen keresztül jutott el Istenhez életében és költészetében is egyaránt. Azonban felmerül a kérdés, hogy keresztyén ember volt-e. „Nem a keresztyénség évezredes tradicionális módján kereste az Istent, bár nagyon gyakran ugyanazon az úton járt.”⁶ Sosem volt ateista, inkább pogánynak lehet mondani a szó eredeti jelentése szerint. Párhuzamot von a régi kultúrák sámánjai és a modern költők között. Ugyanis mind a kettő ugyan azt az eszközt használja, a szavakat. Az igazi költő és így Ady is a szavakkal úgy élnek, hogy azok „teremtő erejű mágikus hatalmak”⁷

Költészetét megvizsgálva, versei között találunk helyzetdalokat, szerelmi dalokat, parafrázisokat, bibliai szövegtípusokat, és olyanokat is, melyek szövegeiben ószövetségi és újszövetségi témákat dolgoz fel. Megfigyelhető, hogy a helyzetdalok során gyakran történelmi személyiségek vagy azok valamelyik utódjának a szerepébe helyezi önmagát a költő. Példaként említhető az *Agg Néro halála* című verse, melyben a szerző a véres kezű uralkodó képében jelenik meg és a *Dózsa György unokája* című költeménye, amiben pedig a parasztháború vezetőjének utódjaként szólal meg. Szerelmi költészetében a dal műfaját alkalmazza leginkább. Lédához írt verseiben, mint a *Lédával a bálban* vagy a *Léda ajkai között* a kedves után való vágyódása és annak eltaszítása egyszerre jelenik meg. Ez a kettősség meghatározó volt szerelmi költészetében Csinszkával való házasságáig. A parafrázis típusú versek közé tartozik a *Szent Margit legendája*, amelyben a Nyulak-szigetén élő királylány sorsát foglalja össze. Versei között találunk bibliai típusú szövegeket is. Ilyenek az *Imádság háború után*, *Könyörgés egy kacagásért* című versek vagy Csokonai Vitéz Mihály imája, amit a költőről elnevezett versében mond el. Ady a *Biblia* szövegeit a versei témáihoz is felhasználta, olvasmánya volt élete végéig, ezért találunk a költemények között olyanokat, amelyek párhuzamba hozhatóak a Szentírással. Az *Ádám, hol vagy?*, *A nagy cethalhoz*, *Sion-hegy alatt*, csak néhány azok közül a versek közül, melyekben utalást találunk az Ószövetség történeteire, *A krisztusok mártírja* pedig az Újszövetségre eredeztethető vissza.

A bevezető fejezet zárásaként idézzük magát a költőt. „[...] André Gide ne-

⁴ GYÓRI L. János, *A magyar reformáció irodalmi hagyományai*, Bp., Református Pedagógiai Intézet, 1998, 167.

⁵ HEGEDŰS Loránt, *A költő-vátesz Ady az Ady-trilógiában*, Bp, Károli Egyetemi Kiadó, 2012, 48.

⁶ VATAI László, *Az Isten szörnyetege*, Washington D.C., Occidental Press, 1963, 189.

⁷ I.m., 190

kem [...] kedves: soha hasonlóbb embert írói és emberi kialakulásában nem találhatnék – magamhoz. Hogy a kálvinista predestináció milyen igaznak, mélységesnek tűnik föl ilyenkor nekem. Majdnem egyformán szült és indult embereknek majdnem ugyanazon életfölfogásig kellett eljutniok. André Gide-nek is protestáns pásztor ősei voltak s ő is prédikátor, bármennyire kívánna csak művész lenni. Szabadgondolkodó vagyok, s ha ki nem dobtak azóta, választmányi tagja a magyar szabadgondolkodóknak. De nem ismerek szebb szabadgondolkozást, mint az Istennel való nyugtalan és kritikus foglalkozást. Vagy-vagy: végre valaki vagy megtalálja, vagy véglegesen leszámol vele az emberi élet gyönyörű, elképzeltetlennül nagy megkönnyebbülésére.”⁸

II. MAKKAI SÁNDOR ÉS ADY ENDRE

II.1. *Makkai Sándor*

Az Új Magyar Irodalmi Lexikon születésének idejét és helyét 1890. május 13-ára, Nagyenyedre teszi.⁹ Azonban a születésnap bizonytalan, amint önéletrajzában ő maga feljegyzi: „A dátumra nézve édesanyám a 12-ét vallja, a keresztlevelemben 13-a van. Pongrác napján születvén, a 12-e a valódi. Édesanyám emlékezete szerint ragyogó, szép idő volt. A hírhedt fagyoszent félretette bosszúságát és kegyesen mosolygott jövetelemben.”¹⁰ Édesapja Makkai Domokos, a Bethlen Kollégiumban tanára, édesanyja pedig Nagy Róza volt. Tizenhárman voltak testvérek, ő volt a legfiatalabb. A gyermekek két feleségtől születtek. Apja első feleségétől négy utódot kapott, akinek halála után annak hűgát vette el, és e házasságból kilenc gyermek látott napvilágot.¹¹ Kisgyermekkorára úgy emlékezett vissza, hogy a környezete – bizonyára, mint legkisebb gyermeket – előszeretettel kényeztette. Ennek tulajdonította későbbi életében az emberekkel szembeni túlzó elvárásait. A kényeztetés „később, az életben részben zsarnoki hajlamokkal töltötte el a lelkemet.”¹² Elemi iskoláit Nagyenyeden és Kolozsvárt, gimnáziumi tanulmányait pedig Kolozsvárt, Nagyenyeden és Sepsiszentgyörgyön végezte, ahol jeles eredménnyel szerezte meg érettségi bizonyítványát. Iskolás éveiről általában úgy számol be, hogy azok boldogságot és szellemi, lelki gazdagságot jelentettek számára. Legjobban a földrajzot, a latint és a magyart szerette. A kolozsvári református kollégiumban születtek meg első, nagy baráti kapcsolatai. Saját bevallása szerint a legmélyebb és legtartósabb barátság Reményik Sándorhoz fűzte.¹³ Ennek köszönhető, hogy a jeles költő portréját később Makkai meg is festette.

⁸ ADY Endre, *Az Isten az irodalomban*, Nyugat, 1910. 3. szám.

⁹ PÉTER László, *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1994, 1309.

¹⁰ Életrajzát saját, igen részletes önéletrajzi feljegyzése alapján állítottam össze. Sárospatak, Református Nagykönyvtár kéziratára, Kt. 4820. 2. (Autográfia) Figyelembe vettem: MAKKAI Sándor, *Szolgálatom. Teológiai önéletrajz. 1944.* Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Bp., 1990.

¹¹ Önéletrajz, Kt. 4820. 3.

¹² Önéletrajz Kt. 4820. 11.

¹³ Önéletrajz Kt. 4820. 16.

Az 1908 és 1912 közötti években a kolozsvári Teológiai Főiskolát s ezzel párhuzamosan a Kolozsvári Tudományegyetemet végezte el. Teológiai éveire később úgy emlékszik vissza, hogy elsősorban magas vallástudományi képzést kapott, de a lelkészképzés tekintetében ezek az évek kevésbé voltak gyümölcsözőek.¹⁴ Egész életében foglalkoztatta az irodalom, azonban az egyetemen megismert költők és irányzatok kiszélesítették irodalmi látásának horizontját, érdeklődését pedig mélyreható kutatásokkal és tudományos munkák tanulmányozásával mélyítette el. Erről ő maga így vall: „A bennem zajló költői ösztön kierjedést s megtermékenyülést talált a vallásos irodalomba való bekapcsolódásban s a vallásos életben.” Különösképpen Ravasz László volt rá nagy hatással.¹⁵ Később a filozófiában is elmélyült Böhm Károly vezetésével.¹⁶

Első verseskötete 1912-ben *Számadás* címmel jelent meg, ami költői pályájának kezdete és lezáródása is volt egyszerre. A verseket menyasszonya számára gyűjtötte össze. Egyfajta érzelmi feltárulkozásnak szánta, mert e versek korábbi szerelmére és lelki válságára vetnek fényt, valamint arra, hogy e válságból későbbi felesége jelentette a megmenekülést. Makkai úgy látta, hogy a kritika nagyon vegyesen fogadta a kötetét és a környezete is nagyon hűvös, tartózkodó volt. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy a későbbiekben irodalmi tevékenysége nem a költészet terén bontakozott ki.¹⁷ Egyetemi évei alatt kitűnő szónoki képességéről tett tanúbizonyságot. *A szabadság vallása* és *A márciusi eszmény* címen elmondott ünnepi beszédei nyomtatásra kerültek. Később mindkettőt kiadta gyűjteményes kötetében: „*Hittem, azért szóltam*” *Vallásos elmélkedések* címmel Kolozsváron 1913-ban.

Bölcsészettudományi és teológiai tanulmányait – amint már utaltam rá – párhuzamosan végezte a kolozsvári tudományegyetemen. Kiváló tehetsége az iskola padjaiban is megmutatkozott, ugyanis az egyetem végén cum laude eredménnyel bölcsészdoktori diplomát kapott.

1913 nyarán családot alapított, majd lelkészi oklevelet szerzett. Házasságából két fiúgyermek született.

1915. november 1-jétől két éven át Vajdakamaráson lett lelkész, ottani élményeit írta meg a *Holttenger* című társadalmi regényében, ami 1936-ban látott napvilágot.

A Sárospataki Református Kollégium tanára volt 1917 szeptemberétől egy éven keresztül. Óriási munkabírásával, szorgalmával és érdekes óráival mind a diákok, mind a tanárok szeretetét elnyerte. Sárospatakot elhagyva Kolozsvárra ment, ahol szintén a teológián tanított nyolc éven keresztül, 1921-ben Tavaszy Sándorral és Csíky Istvánnal megalapította a Vécsei Szövetséget, mely egy lelkész-közösség volt. Célkitűzésük volt, hogy az anyaországtól elszakított területen élő lelkészeket összetartsák és megszüntessék a széthúzásokat, ugyanis a Trianon után

¹⁴ Önéletrajz Kt. 4820, 59.

¹⁵ Önéletrajz Kt. 4820, 61.

¹⁶ Önéletrajz Kt. 4820, 62.

¹⁷ Önéletrajz Kt. 4820, 70.

magára maradt Erdélynek mindennél jobban szüksége volt az egység megteremtésére és az összetartozás érzésének megerősítésére.¹⁸

A kolozsvári évek alatt a főiskola igazgatójává választották meg, majd e megbízás lejárta után, 1925-ben megjelentette első regényét *Ördögszekér* címmel, mely történelmi eseményeken alapszik. Makkai könyve körül botrány tört ki, nem csak egyházi, hanem közéleti szinten is, közvetlenül a püspöki választásokat megelőzően.

1926. április 17-én választják meg erdélyi református püspökké, melynek idejével egybeesik irodalmi munkásságának kiteljesedése. Regényeinek és írásainak nagy részét publikálja ezekben az időkben. Többek között a *Magyar fa sorsa* is ekkor jelenik meg. Makkai maga úgy látta, hogy az *Ördögszekér* és a *Magyar fa sorsa* irodalmi pályájának egyfajta csúcsa. A két mű körül folyó „ádáz harc” megviselte ugyan, de meg is erősítette: „Én azt hiszem, s úgy látom, a két könyv s velük az én világszemléletem és szellemi irányom győzedelmesen kerül ki ebből a küzdelemből. Az irodalmi kritikák Erdélyben és Magyarországon mind a két könyvet illetőleg nagy ellentétben mozognak. Igyekeztem kihallani belőlük életem legnagyobb és sokszor megismétlődő lelki válságainak: az irodalmi munkára való elhívásom vagy el nem hívásom kérdésének ítéletét. Számomra talán soha se dől el ez a kínzó kérdés.”¹⁹ Az irodalmi életben nem csak személyes küldetést látott, de olyan elháríthatatlan feladatot is, mint az erdélyi irodalmi közélet szolgálata. „A Kemény János és Bánffy Miklós »Helikonjával« együtt kellett és kell küzdenem az erdélyi magyar irodalomért” – írta önéletrajzában.²⁰ Ezekben az években bontakozott ki barátsága Áprily Lajossal.²¹

Tízévnnyi püspöki szolgálat után megromlott egészségi állapota miatt úgy érezte, nem alkalmas a továbbiakban Isten szolgálatára ebben a pozícióban, ezért 1936. május 15-én lemondott erdélyi református püspöki hivataláról. Elsősorban politikai okok miatt Magyarországra költözött. A román titkosszolgálat nagy nyomás alatt tartotta, még anyósát is beszervezte. Helyzete tarthatatlanná vált.²² Expatriálása megdöbbenetete és felkavarta az erdélyi közéletet. Ő maga a Lát-határban (1937) megjelent *Nem lehet* című cikkében magyarázta meg lépését.²³ Magyarországon a Debreceni Egyetem hittudományi karán kapott tanári állást, ahol a munkát áttelepülésének évében meg is kezdte. A későbbiekben három éven keresztül a kar dékánja volt. Debreceni tartózkodása idején rengeteg területen tevékenykedett. Többek között volt presbiter, tanácsbíró és a Magyar Református Egyház zsinatának tagja. Azonban ezek mellett folytatta irodalmi tevékenyke-

¹⁸ Református Szemle, 1922/1, 28-30. Történetét feldolgozta NAGY Géza, *Akik kősziklára építettek*, Kolozsvár, Grafica, 1937, 221-241.

¹⁹ Önéletrajz Kt. 4820 112.

²⁰ Önéletrajz Kt 4820 112.

²¹ Önéletrajz Kt. 4820 112.

²² Ifj. FEKETE Károly, *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2000, 26-28.

²³ MAKKAI Sándor, *Szolgálatom*, i.m. 126.

dését, könyvei sorra jelentek meg. Meglehetősen fájlalta, hogy áttelepülése után irodalmi munkásságát nem kísérte jelentős figyelem: „1936 után írt szépirodalmi munkáimmal kapcsolatosan legjobb esetben is csak a hallgatással való mellőzésre számíthattam e kritikai érdekeltségek részéről.”²⁴ Az Erneyi-családról szóló regénysorozat (*Mi Ernyeiek, Szép Kísértet, Szabad vagy*) már a háborús években jelent meg (1940-43). Az egyház és az irodalom mellett hazájával és nemzetével is elkötelezetten foglalkozott, ennek szellemében született meg *Magyar nevelés, magyar műveltség* (Budapest, 1937), valamint *Tudománnyal és fegyverrel (Arte et marte), A nemzetnevelés terve* (Budapest, 1939) című könyve. Ez utóbbi mű miatt a világháború után perbe fogták háborús és népellenes büntett vádjával. A tárgyaláson tett tanúvallomásának hitelességét tanítványai megerősítették, így felmentették a vádak alól.²⁵

A II. világháború után nagy szerepet vállalt az állam és a református egyház közötti megegyezés előkészítésében, megkötésében és annak gyakorlatban való elterjesztésében a gyülekezetek között. Egészségi állapota a rengeteg munka és szolgálat közben fokozatosan romlott. Mind lelkileg, mind pedig testileg megerősítő volt számára az egyházi munka és az irodalmi tevékenység. Betegsége következtében a Bethesda kórházba vonult be. 1951. július 19-én, 61 éves korában hunyt el.²⁶

II.2. Makkai Sándor találkozása Ady Endre költészetével

Makkai Sándor az egyetemen került kapcsolatba Ady Endre költészetével. Ő maga írja le a *Magyar fa sorsa* bevezető részében, hogy számára mekkora meglepetés és újdonság volt az „Ady-kérdés.” Makkai már a gimnáziumi évek alatt bontogatta szárnyait a költészet területén. Petőfi és Arany útjain járt tovább, nem vette észre, hogy azóta már új idők köszöntöttek be. Fiatal korának védett falai között nem találkozott korának Petőfijével, ahogyan felvilágosult társai jellemezték Adyt. „[...] aki Petőfi volt a maga korában, az ma Ady Endre a mi korunkban.”²⁷ Óriási megrázkódtatásként érte, hogy amit ő eddig követendő és egyetlen példának látott életében és költészetében, hirtelen szertefoszlik, és egy idegen hatalmasság kerül a helyére. Ekkor kezdett el Ady verseivel megismerkedni, s ezen az úton a düh és a csalódottság vezette. Ádáz kutatómunkába kezdett, hogy megtudja, mitől olyan nagyszerű ez az új költő, hogy a régiek helyébe képes lépni. Teljesen összezavarodott, hiszen az eddig biztosnak vélt talajt egyszerre kirántották alóla. „Csak természetes, hogy most már elvesztettem a mértékemet az örökszép iránt is, ami a régiekben van.”²⁸ Végül szerencsés kimenetele lett ennek a megrázó élménynek, mégis fájlalta, hogy korábban nem találkozott Ady nevével. Az a tény,

²⁴ Makkai Sándor, *Szolgálatom*, i.m., 123.

²⁵ Ifj. Fekete Károly, *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyház, 2000, 34.

²⁶ I.m., 35-37.

²⁷ Makkai Sándor, *Magyar fa sorsa. A vádolt Ady költészete*, Bp., Soli Deo Gloria, 1927, 5.

²⁸ I. m. 6.

hogy a középiskolákban nem tettek említést róla mutatja, hogy életében nem volt teljesen elfogadott Ady költészete. Sőt Makkai úgy tapasztalta, hogy évekkel halála után is negatív elfogultsággal viszonyulnak Ady verseihez a tanárok, s az ifjúságot azokkal a verseivel ismertetik meg, amelyek alátámaszthatják e negatív viszonyulást. Ez a tény jelzi, hogy az ifjúság igazán nem is tud Adyval kapcsolatba kerülni elfogulatlanul, nem nagyon olvassa verseit. Makkai szerint így az ifjúság nem veszélyeztetett abban, hogy rossz útra térjen Ady versei miatt. És ha még olvassák is, szerinte „költészete nélkülözi a tettekre csábító erőt és jelleget.”²⁹ Megoldásnak azt tartja, hogy ha valaki mégis félti a fiatalságot, akkor tisztelje is annyira, hogy nevelő szándék és irányítás alatt megismertesse vele Ady költeményeit és feltárja előtte, hogy valójában kivel is áll szemben.

A *Magyar Fa sorsa* sajátos sorozatba illeszthető. A Kemény János által alapított Erdélyi Helikon írói munkaközösség kiadóvállalatának, az Erdélyi Szépművészeti Céhnek könyvsorozatában több olyan műve jelent meg Makkainak, amelyek az erdélyi magyar öntudat kialakítását, nevelését szolgálták. (*Egyedül. Bethlen Gábor lelki arca*, 1929. *Magunk revíziója*, 1931. *Erdélyi szemmel*, 1932. *Harc a szobor ellen*, 1933.) Az Ady költészetét elemző kötet e sorozatnak a nyitó darabja. Az erős erdélyi hagyományokkal rendelkező, kisebbségi sorsba kényszerült Makkai igen érzékenyen reagált a felvetődő magyar sorskérdésekre, ezért is vonzódott kiemelten Ady költészetéhez. Az istenkereső és nemzetféltő Ady a népéért aggódó erdélyi református püspök számára szinte világitótoronyként fénylett. Költészetében meghallotta a „kritikai nemzetszeretet, a nemzeti bűnismeret” hangját. „A kis nemzetnek és a kisebbségi nemzetszeretnek egyedül lehető úton, a lelki és műveltségbeli nagyság útján” lehet győzelmesen járnia.³⁰ Ebben legnagyobb eszköznek a fiatalságot tartotta, és Adyról szóló tanulmányának megírásával is segítséget szeretett volna nyújtani ahhoz, hogy helyesen értsék meg Ady költészetét. Hiszen ez elengedhetetlen ahhoz, hogy olyan ifjúságot neveljünk, amelyik egyéni sorsa mellett hazájának ügyét is szívében viseli, és annak beteljesítésén munkálkodik. Ehhez kiváló eszköznek tartja Ady költészetét, mely tele van nemzeti érzésekkel és tanulságokkal, de emellett mégsem nélkülözi a negatívumokat. Makkai Adyt Széchenyihez hasonlítja, hiszen ugyanaz az erős hazaszeretet jelenik meg nála is, ami arra ösztönzi népünket, hogy felismerje hibáit a múltban, és azokat a jövőben ne kövesse el újra, hanem éppen ellenkezőleg, javítsa és jobbjítsa nemzetét. Ehhez nélkülöz minden önámítást, amely csak romantikus képzetekbe ringatja az embert, és később szembesül hazájának hibáival. Ady nagyságát ebben a dologban így fogalmazta meg Makkai: „[...] az a költő, aki a nemzetet és az egyént a halál tükrében látta meg: a legnagyobb ösztönző az életre.”³¹ A fiatalságot nemhogy tiltani és féltetni kell Ady költészetétől, hanem inkább megismertetni vele, hiszen, hogyha nemes lelkű, a hazáért küzdő fiatalokat szeretnénk nevelni, Ady lírája

²⁹ I. m. 7.

³⁰ Makkai Sándor, *Szolgálatom*, i. m. 115.

³¹ Makkai Sándor, *Magyar fa sorsa*, i. m. 141.

megfelelő alapot szolgáltat hozzá. Makkai két tulajdonságát emeli ki, bűnbánatát és Isten-élményét, melyek példát állítanak elénk, hogy hitünk őszinte legyen, s ne csak felvett póz.

Az erdélyi irodalmi közéletben igen tevékeny Makkai jól ismerte az *Új versek* után kibontakozó Ady-vitát, és tájékozott volt annak erdélyi összefüggéseiről is. A költő halála után az erdélyi vonatkozások egyre inkább sajátos utat jártak. Ady költői rangjának elismertetését a fiatal irodalmár nemzedék egyre erőteljesebben munkálta.³² Például a jó barát, Áprily Lajos sokat küzdött a nagyenyedi kollégiumban az Ady-recepcióért. Ez a fiatal irodalmár nemzedék Ady politikai és művészi hitvallását, nyelvi hagyományát tudatosan vállalta, és zászlóként hordozta a konzervatív erdélyi írókkal szemben. Ugyanakkor az 1920-as évek elején bontakozott ki egyre erőteljesebben a transzilvanizmus gondolata. Az ennek szellemiségében élő erdélyi értelmiség Adyt már önmagának követeli, őrá úgy hivatkozik, mint erdélyire. Igaz, hogy a fejedelmi Erdélynek a Szilágyság, Ady szülőföldje része volt, de a történelmi Erdélynek nem. A történelmi hivatkozást azzal egészítették ki, hogy Ady „erdélyiségén” a poraiból újjáéledt magyar szellemiséget értették. Erdélyben történelmi szimbólum a poraiból feltámadó fönixmadár. Az Adyt elsi-rató Áprily Lajos 1921-ben megjelent, „a halott Ady emlékének” szentelt versében egyértelműen utal a költő szellemi örökségének birtoklásáért folytatott küzdelem-re.

Samikor a nap láng-arany szekéren
a borszínű tenger-habokhoz ért,
kigyúlt a harc a patamarta téren
s égig csapott a holt Patroklosért.

....

És túl szekér-dörgésen, harci lármán,
szitok közül a győzelem kicseng:
„Mienk!” üvölti s ittasul a dardan
s a myrmidon rá visszazúg: „Mienk!”...
(Patroklos alszik)

Nagyon valószínű, hogy Áprily mellett a másik barát, Reményik Sándor is befolyásolta Makkai Sándor Ady-szemléletét. Reményik kezdettől fogva kritikusan vizsgálta Ady líráját. A *Köt a rög* című – „a megbékélt Ady Endrének” ajánlott – költemény szinte baráti jobbot nyújtott az eltávozottnak, a két költői világkép és magatartás (az Adyé és az övé) kiegyenlítődeséről beszélt:³³

³² *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon*, Az elektronikus kiadás a Kriterion Könyvkiadó (Bukarest) és az Erdélyi Múzeum-Egyesület (Kolozsvár) 1981., 1991., 1994. és 2002. évi kiadásai alapján készült, 2006. címszó Ady Endre emlékezete.

³³ POMOGÁTS Béla, *Reményik Sándor és Ady Endre*, Kortárs online, 2011, július.

Aki tépegeti
Mint egy nyugöt, átkot,
Szívében hordozza
Az a magyarságot,
Igaz magyarságot.

E versszakban egyértelműen visszacseng a Makkai által a *Magyar fa* sorsában kifejtett kritikai nemzetszeretet gondolata.

Dolgozatának tudatosan választhatta vezérfonalául Ady *Magyar fa sorsa* című költeményét, mert abban egyértelmű utalás van Erdélyre.

Hejh-hajh, Szilvániából,
Erdők helyéről jöttem:
Lomboztam ima helyett
S keveset könyörögtem.

Makkai halála előtt visszatekintve festette meg Ady és Reményik portréját, egymást követően. Az Adyt ábrázoló festményről nem a békesség, hanem a harcban meggyötört ember vonásai sugároznak.³⁴ Úgy tűnik, hogy Makkai a „vádlott Adyt” őrizte meg lelkében.

Ady költészetét a világháborús vereség sokkjában, majd Trianon után több irányzat igyekezett kisajátítani magának. Egy sajátos Ady-kultusz kezdett kialakulni, amely elfogulatlan képet nem adhatott, mert nem lehetett mentes a forradalmak után szükségszerűen jelentkező ellenforradalmi helyzet és a tragikus nemzetsors mindennapjainak hangulatától. Pedig Földessy Gyula, Ady barátja és verseinek gondozója a költő halála után azonnal igyekezett megalapozni a teljes életmű értékelését.³⁵ Ez azonban az említett körülmények között kevésbé érvényesülhetett. Az 1920-as évek Ady-vitája, mely jelentősen befolyásolta Makkait abban, hogy foglalkozzék a kérdéssel, nem esztétikai-irodalmi kérdések körül zajlott, hanem politikai, eszmei indíttatású volt. Később *A Toll* folyóiratban Kosztolányi Dezső által elindított újabb vitafolyamat³⁶ már sokkal inkább a költői világkép, a művészet-értelmezés körül zajlott. A Makkaira erőteljesen ható vita középpontjában Ady mint a magyarság költője állt, de a kolozsvári püspök ezt a kérdést nem tudta és nem is akarta függetleníteni a vallásos Ady problémájától. Ezt a helyzetet még bonyolultabbá tette, hogy a vallásos Ady-kép meglehetősen negatív vonásokat hordozott amiatt, hogy a vezető református értelmiség, például Ravasz László is, alkalmatlannak találta a költőt, életfolytatása miatt, példaképpül ajánlani a magyar ifjúság számára.³⁷ Ugyanakkor az erdélyi püspök amellett, hogy véleményét

³⁴ Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményének Múzeuma. E. 1972.5

³⁵ FÖLDESSY Gyula, *Ady Endre*, Huszadik Század, 1919. augusztus, 6-97.

³⁶ *Az írástudatlanok árulása, Különvélemény Ady Endréről*, *A Toll*, 1929. július 14.

³⁷ N. PAL József, *Dekadencia és megújulás a magyar szellemi életben és irodalomba*, i. m., 40.

és ajánlását megírta a témában, a vitát arra is felhasználta, hogy világosan állást foglaljon a konzervatív irodalmi felfogással szemben.

III. MAGYAR FA SORSA

III.1. A vallásos Ady Makkai Sándor interpretációjában

Szokás volt bizonyos helyzetekben arra utalni, hogy Ady Endre vallásos költészeté épp olyannyira megosztó, mint személyisége. Istenes verseit a „bűnbánat ideiglenessége és a vallásosság affektálása”³⁸ vádjai érték. Makkai Sándor püspök a *Magyar fa sorsa* című könyvében egyéni érzékkel cáfolja meg ezeket a vádakot. Egyedüli eszközként a verseket tudja felhasználni, melyek azonban ingoványos területet jelentenek ahhoz, hogy teljesen biztos ítéletet tudjon mondani a kérdésben.

Nehezíti a probléma vizsgálatát az a tény, hogy Ady vallásos verseit nem úgy rendezte el, hogy életének végén, egyszerre jelentette meg őket, amiből az a megalapítás következne, hogy élete végére igazi és mély bűnbánatra jutott, hanem költői pályájának egyes szakaszaiban jelentette meg azokat. Úgy, ahogyan megélte hitének ingadozásait, hullámzásait, s nem alkalmazott rendezői elvet. Nem találunk költészetében olyan pontot, amikortól végleg békét kötött Istennel, ezért vallásos versei is csak időközönként bukkannak fel. Mindegyiket követi olyan vers, ami már más lelkiállapotáról tanúskodik, és esetenként meg is cáfolja hitét és őszinte bűnbánatát. Ady örökké nyugtalan lelke a megújulás és visszazuhanás hullámverései között hánykódott. Azonban Makkai Sándor szerint minden viaskodással telj időszak után Ady egyedül Istenben talált megnyugvást. Hazája, szerelme, démonai és a halál egész életében foglalkoztatták és nyugtalanították, mint költő zsenit. Bűnbánata és Isten-szeretete azonban minden korszaka végén megjelenik.

Makkai kritikájában azt a tételmondatot fogalmazza meg, mely szerint „Ady az egyetlen magyar vallásos költő.”³⁹ Sok költőnk énekelt Istenről, vallásról, de nem a saját megélt hitük alapján, hanem felvett, tőlük idegen dologként kezelték azt. Ehhez a kérdéshez Makkai elsődlegesen tisztázza a vallásos versek fogalmát. Minden olyan költeményt, amely nem személyesen megélt hit vagy Isten-tapasztalás alapján született, vagy amelynek tanító jellege van, nem sorol ez alá a definíció alá. „Mindazonáltal ezek a gyönyörűséges versek úgy viszonylanak a vallásos lírához, mint a szerelem epikai vagy elmélkedő leírásai a szerelmi élményt spontán kilobogó dalokhoz.”⁴⁰ Másik csoportként említi azokat a verstípusokat, melyeknek témájuk vagy hősük vallásos, ezeket a fent említett okok miatt nem sorolja a vallásos versek közé. Ha az ilyen jellegű verseket kizárjuk a vallásos költészetből, két vallásos költő marad, Balassi és Ady. Ebből a tényből azt a következtetés vonja le Makkai püspök, hogy a magyar nép is ugyanolyan, mint költői, a vallást nem

³⁸ Makkai Sándor, *Magyar fa sorsa. A vádlott Ady költészete*, Bp., Soli Deo Gloria, 1927, 92.

³⁹ I.m., 95.

⁴⁰ I.m., 97.

személyes, hitbéli élményként éli meg, hanem annak erkölcsi és pedagógia vonásai miatt gyakorolja.

Balassi és Ady univerzalitását abban látja, hogy ők ketten egyedül azok a költők a magyar irodalomban, akiknek verseiben őszinte és személyes bűnbánat jelenik meg. A többi költőnk esetében ez teljesen hiányzik. Sok csapás, szenvedés és gyötrellem közepette gyakran fohászokdtak lírikusaink Istenhez megváltó kegyelméért, azonban igazán sosem találtak rá. Csak az képes találkozni Istennel, aki mélyen megélte önmaga nyomorúságát és bűnösségét, s aki saját életére úgy tud tekinteni, mint halandó és gyarló emberi létre, megalázkodik önmaga és Isten előtt. Ez az, ami nemzetünk költőinek verseiből hiányzik, és ez az, ami Ady lírájában megjelenik. Benne Isten élő és folytonosan jelen lévő személy, átjárja lényét és költészetét is. Olykor vele viaskodik és keresi őt, olykor pedig megalázkodik előtte és megnyugszik benne. „Egyszóval: valóságos élménye. Ady sohasem mond bölcs aforizmákat Istenről, sohase fejtegeti létének bizonyítékait a természetben és a történelemben, sohase beszél a mások vallásáról másoknak, ő mindig a maga Istennel való személyes harcát és békéjét beszéli, önmagáról vall, önmaga bűnös kezét tördeli, beteg szívét tárja ki Isten előtt, önmaga szemével látja Isten érkezését, a saját találkozását ujjongja el Vele.”⁴¹ Makkai szerint ezzel a vonásával Ady Endre magyar költészetünkben egyedülálló hangot szólaltat meg, és éppen ez az, ami miatt a középiskolákban a tanárok nem tartják megfelelőnek az ifjúság elé példaként állítani.

Ady életének és vallásos lírájának fő ihletője a *Biblia* volt. Mindennapi olvasmánya volt, belőle táplálkozott, költészetének nyelvére is nagy hatással volt. Egy megrendítő-megrázó pillanatában darabokra is tépte.⁴² Köteteit vizsgálva, a vallásos témájú versek számának megjelenésében egy emelkedő tendenciát találunk. A bibliai motívumok és utalások az 1906-ban megjelent *Új versek* című kötetben kis számban találhatóak meg. *Krisztusok mártírja* vagy az *Este a Bois-ban* költemények azok, melyekben felfedezhetőek bibliai személyek és helyek. Az 1907-es *Vér és arany* kötetben már jelentősen emelkedett a száma azoknak a verseknek, melyekben a bibliai utalások megtalálhatóak valamilyen formában. A *magyar Messiások, Sötét vizek partján, Lázár a palota előtt* csak pár példa a költemények közül. Ady költészetében egyre erősebben megjelenő keresztyén utalások jelzik az életében bekövetkezett változásokat, hitének megerősödését. Ennek az egyre növekedő folyamatnak a csúcspontja az 1908-ban megjelent *Illés szekerén* című kötetben következett be. Ez volt az első olyan kötete, amelyben az Istenes verseit külön ciklusba rendezte. A *Sion-hegy alatt* verse lett a ciklus címadó költeménye. Ezekben az alkotásaiban már jól láthatjuk Isten keresésének felerősödését és kapcsolatuk alakulását. *Ádám, hol vagy?, Az Isten balján, A Sion-hegy alatt, Szeress engem, Istenem* verseknek már a címében is megmutatkozik egy erősebb és személyesebb Istentapasztalás.

⁴¹ Im., 100.

⁴² Révész Béla, „Éli, éli!...”, (*Felolvasás az Ady-ünnepen*), Nyugat, 1923, 23. szám.

Ettől kezdve istenes verseit a köteteiben mindig egy ciklusba rendezte.

Ady Endre költői nyelvének megújításakor az *Új versek* című kötetében már feltűnik költészetében az őszinte hang, mellyel önmaga bűneiről vall. Makkai a magyar nép hiányosságának és hátrányának tekinti, hogy nem ismerte fel Adyban ezt az új hangnemet, amely magyar irodalmunkban elsőként jelenik meg, hanem éppen ellenkezőleg, megkérdőjelezte annak fontosságát. Ezt annak tulajdonítja, hogy az emberek a vallást nem élték meg személyesen úgy, mint az életüket vezető és formáló erőt, hanem csak mint egy berögzült rituálét gyakorolták az életükben. A másik oldalról pedig a magyar költészetet bírálja a dolog kapcsán, hiszen az pedig a valóságtól messzire vezette a népet azzal, hogy „a romantika szaloncukorkáit volt képes szopogatni”⁴³

Makkai püspök szerint a magyar költészet is felelős azért, hogy nemzetünk sorsa romlott és bűnös irányt vett, hiszen nem őszinte és nemes hangot találtunk meg benne, hanem éppen ellenkezőleg, hazug és önámító képünket táplálta. Éppen ezért támadják a nemzet nevelői Ady verseit, mert benne a világ őszinte képét látják visszatükröződni bűneivel és hiányosságaival együtt, amely szerintük káros az ifjúságra nézve. Azonban Makkai ezt éppen ellenkezőleg látja. Az, hogy a bűn megjelenik Ady verseiben, nem a bűnre csábítás, hanem annak felismerése, és azzal való szembenezés szükséges a nemzet fejlődéséhez.

„Igaz, hogy egy olyan nagyhullámszerű léleknek, amilyen Ady volt, a vallásos lírája sem egyöntetű, nem mindig az Istennel való békesség himnikus magaslatain ünneplő.”⁴⁴ Az Istennel vívott harcát juttatja kifejezésre verseiben, őszintén vall hitetlenségéről, kétségeiről és olykor akár pereskedik is vele. Ettől válik Makkai szerint természetessé vallásos lírája, hiszen az élet jelenik meg benne. Ady költői hivatását, mint Istentől elrendelt, az ő megbízásából egész életét betöltő hivatást éli meg, melyben nem csak megbízója, hanem társa is az Úristen. Ebből kifolyólag úgy érzi Ady, hogy vádjai jogosak vele szemben, hiszen minden, amit csinál, annak Isten az ura, ebből kifolyólag úgy tekint rá, mint bűntársára. A *kimérák Istenéhez* című versét emeli ki Makkai, melynek soraiban vádolja Istent, mégis közösséget érez vele és panasza arra irányul, hogy a közöttük lévő viszony gyengülni kezdett. „Te, Isten, mi egyek vagyunk:”⁴⁵ Majd a további versszakokban kifejti, hogy életének egészében érezte Isten jelenlétét és tudta, hogy mindenre ő hívta el, társként mellette van.

Ady Endre verseinek nagy részében vádolja Istent és dacol vele, majd a bűnbánat mély hangján szólal meg. Különös kapcsolatot jelent ez. Minden ilyen versben találunk a vad és vádló hangnem mögött egy mély szívfájdalmat, melyet csak így tud Isten elé vinni. A *fehér lótuuszok* című költeményében a virágon keresztül gyönyörűen szemlélteti saját lelkiállapotát. A benne zajló harcok pogánysága és Isten-hite között vergődő lélek ő. Istent keresi és ő az, akiben megtalálja a megol-

⁴³ Makkai Sándor, *Magyar fa sorsa. A vádolt Ady költészete*, I.m., 102.

⁴⁴ I.m., 103.

⁴⁵ Ady Endre, *A kimérák Istenéhez*, =A.E., szerk. Fülöp Ildikó, Lektúr, Bp., é.n., 269-270.

dást és nyugalmat, a *Biblia* közvetítésével pedig az Ige, ami kíséri és útját mutatja. Lelkében két ember él, melynek örökös ellentétében létezik, s melyről már Pál apostol is vallomást tett.

Makkai Sándor felfedezte Adyban a bibliai tékozló fiút, aki vétkei után mély bűnbánatba esik és hazavágyik, Istenhez. A költő ezt az érzést a gyermekkorával azonosítja, és úgy gondolja, hogy minden romlásnak és bajnak okozója az, hogy attól a kortól és helyszintől eltávolodott. *Hazamegyek a falumba* című verse ezt a helyzetet mutatja meg. Már ebben a költeményben láthatjuk, hogy Ady hogyan szeretne eljutni a végső megnyugvásra és jövőbeli bűnbánatának előhangját is felfedezhetjük. Azonban idővel felismerte, hogy már nincsen visszaút, soha nem térhet vissza és nem teheti semmissé életének eseményeit. Ekkor történik meg vele, hogy felismeri bűneit, és mély bűnbánatba zuhan. Szeretne tiszta és jó lenni. „Milyen jó volna jónak lenni.”⁴⁶ írja a *Jóság síró vágya* című versében. Ady gyermekkorától vallásos nevelésben részesült, ezért az evangéliumhoz fordul segítségül, és Istenbe vetett hite által keresi a megtisztulást. Életében eljutott arra, hogy a jót, tisztát és szépet áhítja egész testével és lelkével. Mély bűnbánata vezette el Istenhez. Makkai szerint személyisége két részre vált, ezáltal felismerte bűneit, de azoktól el is távolodott „s most egyszerre megvilágosodik előtte, hogy ő őseredeti, igazi lényénél fogva Isten gyermeke, akit a bűn leigázott, beszennyezett, akinek képében a bűn bitorolta az életet, de aki már nem vállalja vele a közösséget, s mint gyűlöletes zsarnoka ellen, bilincseiből is Isten felé sikolt, és Isten tulajdonának vallja magát.”⁴⁷ Ady felismerte, hogy az a gyermeki tisztaság és környezet nem fiatalkorában és családjá körében Érmindszenten keresendő, hanem az isteni szeretet az, ahol megtalálhatja ugyanazt a védelmet és nyugalmat, melyet most gyermeki éveiből visszasír.

Makkai szerint Ady bűnbánatát azért sem értette meg a közfelfogás, mert nem bűneinek következményeit siratta, mint ahogyan az emberek gondolják, hogy helyes és logikus, hanem éppen ellenkezőleg magát a bűnt siratja és azt, hogy képes volt elkövetni, képes volt elhinni, hogy az a helyes. Szenvedett attól a gondolattól, hogy a bűn csábításában élt, és azt találta öröme forrásának. Ekkor jött rá, mikor felismerte a bűnnel tele utat, hogy mekkora veszteség érte őt a múltban. Megértette, hogy a múltjában elkövetett hibái mekkora hatással vannak jövőjére, és öregségével fizet vétkeiért.

Ahogy nőnek az árnyak,
Ahogy fogynak az esték,
Úgy fáj jobban és jobban
Az eljátszott öregség.
(Az eljátszott öregség)

⁴⁶ MAKKAI Sándor, *Magyar fa sorsa. A vádlott Ady költészete*, i.m., 110.

⁴⁷ I.m., 111.

Azonban Ady nem csak a bűn elviselhetetlen fájdmát tapasztalta meg, hanem azt is, hogy ebben az állapotban „a bűn pokolba vivő lépcsői a mennybevívő lépcsőkké fordulnak át.”⁴⁸ Ezt az érzést Makkai szerint csak azok élhetik át, akik a bűnbánatot mélyen és őszintén megélik. Ady pedig a sok gyötrődés és sírás között reménykedett bűneinek bocsánatában. Makkai csoportosítása szerint a költő lírájának két válfaja különböztethető meg. Az egyik az, amíg Isten vádolásától eljutott a mély és őszinte bűnbánatig. A másik pedig, amelyben Istenkeresésének útját követhetjük nyomon, azt, hogy hogyan változott kapcsolata az Úristennel.

Kapcsolatuk változása alapján Ady Isten-képének két végétét definiálja Makkai a költő verseiben. Az egyikben Isten könyörtelenként, bíróként jelenik meg. Olyannak látja, mint egy felsőbb hatalmat, mely csak szigorral és szörnyű ítélettel fordul az ember felé. Ezekből a versekből kitűnik, hogy nem személyesen élte meg Isten közelségét, hanem úgy tekintett rá, mint ahogyan egy emberi vezetőre szokás, aki nem ismer kegyelmet. Makkai ide sorolja az *Isten, a vigasztalan, A nagy Cethalhoz, Láttam rejtett örvényed* verseit. Az első két költemény az 1908-as *Az Illés szekerén* kötetben jelent meg, míg a harmadik az 1918-as *A halottak élén* címűben. Ezzel is érzékelteti Makkai, hogy Adynak mennyire ingadozó volt az Istennel való viszonya. A másik végletben pedig kitűnik, hogy bensőséges lelki kapcsolatba is tudott kerülni a Mennyei Atyával. Ehhez kapcsolódóan *Az Isten balján* című versét hozza fel példaként. Érzi jelenlétét és „idegeiben és szívében hallja meg „az Istenkereső lármát.”⁴⁹

Addig, amíg Ady rá nem talált személyes Istenére, addig csak a benne élő különböző Isten-képekkel találkozott. A gonosz és kegyetlen Istennel, aki bosszúálló (*Az Isten harsonája*), majd a gyermekkorában megismert Istennel, akit már elfelejtett (*A Sion-hegy alatt*). De egyik sem az igazi számára. Végül megtalálta az igazi, élő Istent, aki szereti és megváltja őt. Ady fokozatosan engedte be életébe Isten fényét, míg végül az átkarolta őt. „Adynak ez a megtalált, személyes Isten-tapasztalása azért olyan érdekes és jelentős, mert ebben a találkozásban számára a Sion-hegy alatt keresett, elfeledett gyermekkori Isten-kép telik meg élettel, és válik szívet betöltő édes, személyes, valóságos Istenné.”⁵⁰ *Az Uraknak Ura* című versét hívja segítségül Makkai, hogy szemléltesse az Adyban kialakult Isten-képet.

Édes-ernyedten várok várva
Most már a halálra.
Szemem: övé volt, kezem: keze,
Mindent ő végeze.

⁴⁸ l.m., 114.

⁴⁹ l.m., 116.

⁵⁰ l.m., 117.

Háboruba el ő bocsátott
S bűnökből kihántott,
Rákacagott a háborura
Az Uraknak Ura.

Azonban mindezek ellenére egyik felekezet tanításait sem gyakorolta életében, és Istent sem ezeken keresztül találta meg. Ebből kifolyólag Makkai úgy gondolja, hogy „Agyból egyáltalán hiányzik a Krisztus-misztérium átélése.”⁵¹ Szép verseket tudott írni róla, itt példaként megemlíti a *Virágos karácsonyi ének*, *Volt egy Jézus* verseit, de szerinte sosem érezte meg az ő megváltó kegyelmét. Nem az isteni, hanem inkább az emberi oldalát dicsőítette, így nem is teljesedhetett ki előtte az Isten. Szívében a kettő nem forrt egybe, és életének a végéig az embert, a költőt látta Jézus Krisztus személyében. S annak ellenére, hogy bűneit mélyen megbánta, mégsem tudta letenni őket Krisztus előtt, így nem jutott el egy végérvényesen nyugodt és békés állapotba Istennel.

Ady életének nagy diszharmóniájában időnként Istenben talált megnyugvást, azonban végső megoldásnak egyedül a Halált tekintette. Azonban a Halálra is mint megmentőre csak sok idő után tudott tekinteni, amikor már nem a rémet, a rosszat látta meg benne. Makkai püspök szerint Ady vallásos költészetének ez az utolsó és legszebb időszaka, melyben a versek közül az *Ádám hol vagy?* című költeményt emeli ki, hiszen szerinte ez „a magyar vallásos líra legszebb alkotása.”⁵² Azért is ezt a versét emeli ki, mert ebben jól megfigyelhető Ady kapcsolata Istennel, vallásos élménye. Azt, hogyan érezte Ady Isten közeledését, majd jelenlétét, hogy került közelebb hozzá, látta meg őt, hogyan tapasztalata meg, hogy előtte járt és győzelmet aratott helyette. S az utolsó versszakban tesz róla tanúbizonyságot, hogy szívében már sikerült megtalálnia Istent, de majd a Halál lesz az, amikor találkozhatnak egymással.

Szivemben már őt megtaláltam,
Megtaláltam és megöleltem
S egyek leszünk mi a halálban.

Makkai Sándor Ady vallásosságáról írt fejezetének végén leírja, hogy a bűnös embernek Istennel való találkozása sokkal szebb és gyümölcsözőbb sorsokat hozott már létre. Ellenben Adyt a költészet tükrében kell vizsgálni, amelyben Makkai szerint az övé volt a legmélyebb és legőszintébb hangnem. Életéből és költészetéből kitűnik, hogy Isten-szerelme és bűnbánata életének két fontos vonása volt, a hullámlások és változások közepette két olyan terület, melyben mindig megnyugodott, még ha csak ideiglenesen is.

⁵¹ l.m., 118.

⁵² l.m., 121.

„Ránézve tehát a vallás nem földi életének gyakorlati megoldása, nem egyszer döntő fordulata volt.”⁵³

Ady Endre életét végignézve láthatjuk, hogy habzsolta annak minden örömét, és kiélte az abban rejlő lehetőségeket, nagy életszerető volt. Éppen ezért örökös ellenségének tartotta a Halált, féltette tőle Nemzetét és szerelemét is. Ettől az érzéstől szenvedett, ezért lázadt és dacolt annyira életében. A bűnbe menekült előle, egészen addig, amíg fel nem ismerte, hogy az a leggyorsabb út a Halál felé. S miután ezt felismerte, tért meg Istenhez, hogy legyőzze a Halált, és így övé legyen az élet. Azonban úgy gondolta, hogy esetében ez egyedül a Halálon keresztül érhető el, így ebben a körforgásban jutott el odáig, hogy a Halál az élet. „Ezért van az, hogy Ady vallásos költészete nem a földi életet megdicsőítő és beragyogó poézis, hanem a Halállal megbékítő, az élet diszharmoniaját feloldó kiengesztelődés.”⁵⁴ Ez életcélja volt, és ezért minden bűnbánata és Isten-keresése őszinte, őt kereste mindig, akkor is, mikor éppen a bűn markában volt. Makkai hangsúlyozza, hogy mint atyjának tékozló fia, úgy élt sokáig és úgy tért meg Urához Ady is. Megvolt benne az az örökös vágyakozás Isten iránt, mely soha nem csitult, és bár nem ő volt az Úristen legállhatatosabb katonája, mégis sosem hagyta őt elveszni. „Hiszen mint maga mondja, mikor az életet hajszolta, akkor is az Isten utáni szomjúság kergette, mikor kevélyen és gögösen adta az élet urát, lelkében akkor is az igazi élet után síró gyermek volt.”⁵⁵ Makkai ezt a kijelentését Ady *Ne sújts bénasággal* költeményének utolsó versszakával támasztja alá, és ezzel adja meg a fejezet magasztos lezárását.

Sok életserleget kihabzsol,
De tudod, hogy szomjan szenvedett,
Álkevélyen, sírón,
És mégis csak igaz fiad volt.

Makkai Ady-elemzésének ezt a fejezetét is sok kritika érte már a kortársak részéről. Erről dolgozatomban a következő fejezetben írok. Bizonyos, hogy sajátos alapra építi fel üzenetét. Ez az alap az egyéni és közösségi sorskérdéseket elválaszthatatlannak tartó református teológiai gondolkodásban keresendő. Makkai Sándor egyszerre volt irodalmár és teológus, Ady költészetéért azonban inkább teológusként rajongott.

III.2. A vallásos Ady Makkai általi értékelésének kortársi visszhangja

A téma iránt érzékeny kortársakat rendkívüli módon megmozgatta a *Magyar fa sorsa*. Majdnem másfél száz ismertetése és kortársi kritikája látott napvilágot különböző folyóiratokban rövid idő alatt. Vidéki cserkészparancsnoktól kollégiumi

⁵³ I.m., 122.

⁵⁴ I.m., 123.

⁵⁵ I.m. 123.

igazgatókon át egyetemi tanárok, publicisták, az irodalom vezető alakjai egymás után szólaltak meg a témában. Nem csak megmozgatta, de meg is osztotta ezt a táborot Makkai műve.⁵⁶ Voltak, akik lelkesedtek, mások élesen bírálták. Tapsony Endre ötféle vitakozót különböztetett meg: akik nem ismerik Adyt és nem szeretik; akik nem ismerik, de szeretik; akik ismerni vélik, de nem szeretik; akik ismerik, de nem szeretik; akik ismerik is, szeretik is.⁵⁷ A cikkek áttanulmányozásából azonban az is kiderül, hogy az erdélyi püspök és író tanulmánya csak újabb lendületet adott az Ady-kérdés körül már régebben folyó polémiának. Jellemző ebben az összefüggésben, hogy némelyek el sem olvasták Makkai könyvét, csupán jeladásnak vélték a vita újabb szakaszának állomásán (Ilyen volt például Négyessy László, aki külön vitában, nyílt leveleket váltott Hegedűs Loránttal⁵⁸). Ezek a felszólalók nem Makkai tételes álláspontját támadták, hanem benne a „romboló Ady-kultusz” egyik zászlóvivőjét vélték felfedezni és emiatt bíralták. A publicisztikai párbajok középpontjában Ady magyarságának és erkölcsösségének kérdése állt elsősorban, de többen megnyilatkoztak az e dolgot főtémájaként választott vallásosság problémáját tekintve is.

Az ebben az ügyben is meglehetősen szerteágazó vitának a jó barát Reményik Sándor igyekezett – Makkai oldaláról szemlélve az ügyet – egységes szempontot adni. Szász Károly eléggé durva, Makkait személyében is sértő támadására válaszolva az „erdélyi gondolat” termékeként határozta meg a püspök Ady-könyvét: *A „Magyar fa sorsa” és az erdélyi gondolat*.⁵⁹ Reményik megközelítése azért nagyon érdekes, mert a teljes Ady-értékelést, és nem csak a vallásosság problémáját, keresztyén szemléletű alapállásnak tekinti. „Mi az erdélyi gondolat? Merem egyszerűen így fogalmazni meg: a keresztyén gondolat, amely magyar realitássá Erdély földjén válik csak igazán és minden vonatkozásban.” Ady költészetében „az örök lényeket” kell keresni, „nézve őt a maga egyetemességében,” nem pedig „tendenciózan kiválasztott idézetek sorozatán keresztül.” Hogy miért keresztyén ez a gondolat, azt Reményik egy dogmatikai szakkifejezéssel világítja meg. Mindennek az értelmét – Ady költészetének vagy éppen az erdélyi magyar kisebbségi sorsnak – csak *sub specie aeternitatis* (az örökkévalóságból tekintve) szabad keresni. Ady egész személyisége a „végzet” összefüggéseibe helyezendő. Érdekes, hogy Hegedűs Loránt, aki elsőként adott hírt Makkai könyvéről, cikkének az *Ady, a püspök és a sátán* címet adta, megérezve és megelőlegezve egyrészt a kibontakozó vita hevesességét és gyakran rosszindulatú élet, másrészt felvillantva Makkai értékelésének valóságon túli (transzcendens) alapállását.⁶⁰ A Makkai-Ady viszonyt kiválóan ismerő másik barát Áprily Lajos, aki utal arra, hogy a püspök már teológus korában margójegyzeteket készített Ady verseihez, ugyancsak aláhúzza a *Magyar fa sorsa*

⁵⁶ KRAJKÓ András, *A Magyar fa sorsa 1927-ben. Viták Makkai Sándor Ady-könyvéről*, Szeged, 1978, 81-101.

⁵⁷ Szilágyság, 1927. július 29.

⁵⁸ Budapesti Hírlap 1927. áprilisi számaiban.

⁵⁹ Pesti Napló 1927. július 2.

⁶⁰ Pesti Hírlap 1927. április 1.

alapszemléletét, amit a keresztyén megközelítésben lát. „Nem a „bűvölet” vezette [Makkai] tollát, amely egyik budapesti ismertetője szerint a költő-zseniből rásugárzott, nem is a sokaknál tapasztalható téma-szerelem; új s az Ady-irodalomban eddig páratlanul álló, nagytermékenységű írói cselekedete lényegében ennyi: megmutatta Ady sebesült testét-lelkét a tiszta keresztyénség sugaraiban.”⁶¹

Reményikhez hasonló transzcendens megközelítésben szemléli Makkai művét és a kibontakozó vitát Csanády György. Ady személyisége nem választható el az istenkereső lélektől, akit maga Isten formált olyannak, amilyen volt. „S vajjon nem azért járatta-e meg vele Isten a poklok mélyét, hogy trombita legyen, amely saját, sokban nem kisebb vétkeinek nagy, őszinte, mély megbánását zengesse vissza? Vajjon nem küldetése volt-e az a sok testi gyalázat, példázni rajta a magunk közös gyalázatát, vajjon Ady élete nem nagyszerű példázata volt-e az isteni kegyelemnek, amely addig nem hagyta elesni az embert, amíg az hozzá vissza nem talált:

„Már öt örökre megtaláltam,
Egyek leszünk mi a halálban.”

Ady küldetés volt, áldozat, elrothadó mag, melyből kinőtt az idők kalásza.”⁶² Ebben a szemléletben Ady értékelése az erdélyi magyarság sorskérdéseivel kerül szoros viszonyba.

Az eddig idézett szerzők lényegében Szász Károly bírálatának ismeretében szólaltak meg. Szász, aki maga is református volt, apja Makkaihoz hasonlóan püspök, kifejezetten felháborodással utasítja vissza azt az álláspontot, hogy Ady az egyetlen vallásos költő, sőt önmagában azt, hogy vallásos költő lenne.⁶³ Ahogy már Reményik is utalt rá, Ady különböző verseiből és azok összefüggéséből sorokat kiragadva érvel amellett, hogy Ady kifejezetten istenkáromló. Szász tehát nem Makkai alapállását elemzi, mely szerint azért tekinthető Ady kiemelkedő vallásos költőnek, mert a lírájában tükröződő vallásos élmény egészen egyedi s különösen a bűnbánatban mutatkozik meg. Ezzel összefüggésben, akik pozitívan szóltak fel Makkai mellett, többnyire Szász Károlyt súlyosan elmarasztalták. Volt olyan is, mint például Kuncz Aladár, aki Szászt egyenesen tudatlannak és ijesztően műveletlennek nevezte, mely egyben jól jellemzi a vita rendkívül éles voltát.⁶⁴

Szász oldalán sorakozott fel a szintén akadémikus Vargha Gyula, aki ráadásul egyenesen a Tudományos Akadémia képviselőjében foglalt állást. Álláspontja kítűnően mutatja a Makkait meg nem értők gondolkodásának eredőit. Vargha hangsúlyozza, hogy „Református ember vagyok. Buzgó reformátusok voltak őseim, apai, anyai ágon föl néhány századig. Egy szépanyám, agg korában nagy, öreg

⁶¹ ÁPRILY Lajos, *Magyar fa sorsa. Makkai Sándor Ady-könyve*, Páosztortűz, 1927.

⁶² CSANÁDY György, *Megállt az óra*, Híd 1927/3.

⁶³ SZÁSZ Károly, „*Magyar fa sorsa*” Makkai püspök Ady-könyvének bírálat, Különlönyomat a Budapesti Hírlap pünkösdi számából, Bp, 1927, 1-39.

⁶⁴ KUNCZ Aladár, *Szász Károly Makkai Ady-könyvéről*, Nyugat. 1927 12, 82.

Bibliájára borulva szenderült örök álomra. Családi tradícióim és neveltetésem egyaránt Kálvin hitéhez fűznek, de nem tudok találni Adyban egyetlen vonást, mely a magyar Kálvinizmusra utalna.”⁶⁵ Világos, hogy a tradicionális formákra épülő vallásosság ütközött itt össze Makkai látásmódjával, aki Adyban éppen az új időknek azt a munkását fedezte fel, akinek ez a fajta vallásosság már valójában nem jelentett semmit, és a húszas évek magyar társadalmának súlyos válságára nem adott kielégítő feleletet sem az anyaországban, sem Erdélyben. Szász Károly és Vargha Gyula megközelítésében Ady tényleg nem volt „vallásos” költő.

Szász Károlyhoz vagy Vargha Gyulához képest jóval szelídebb hangnemben kifogásolja Makkai álláspontját a szintén erdélyi Rass Károly, s velük szemben merőben új álláspontra helyezkedik. Adyt éppen modernsége miatt nem lehet a hagyományos vallásosság szempontjai szerint megítélni. Úgy látja, hogy Ady vallásos lírája „csak egyszerű költői élmény; köd, amely elő-előtör a mélységekből, néha fénylik, máskor elfeketedik egészen... a modern ember tipikus vallásos érzése.”⁶⁶

A problémát kifejezetten irodalomelméleti szempontból megközelítők elfogadják Makkai meghatározását, de egyúttal tovább is építik azt. Schöpflin Aladár kiemeli, hogy az Ady előtti vallásos költészetünk vagy kifejezetten egyházi-közöségi célokra készült, vagy olyan általános és közös eszmét fejezett ki, amelyből éppen a sajátos egyediség hiányzott. Például hozza fel: „Berzsenyi gyönyörű *Fohászkodás*-a világokat görgető eszméivel ép úgy az én fohászkodásom, mint a költőé és mindenkié. Ady vallásos költészete ellenben az Istenhez való viszony folyton megújuló drámája, amint az a költő lelkében lefolyik – Ady személyes drámája.”⁶⁷ Schöpflin hozzáteszi, hogy nem csak Ady vallásos lírájának, de egész költészete megértésének ez a kulcsa. „Neki nem csak a vallás ilyen személyes ügye, hanem minden más is, ami a világon van, ha az ő lelkével érintkezésbe jut. [...] Ady soha nem alkalmazkodik egy típushoz, ő csak Ady Endrének a hazához, Istenhez, halálhoz, szerelemhez való viszonyáról szól.”⁶⁸

Szabó Lőrinc Ady vallásos és misztikus verseinek antológiájához írt előszavának vezérgondolatául választotta Makkai sok vihart kavart állítását: „Ady az egyetlen magyar vallásos költő.” A nemes költő Adyt pantheista léleknek tartotta, aki számára „az Isten nem ember fölötti úr, hanem személytelen és egyetemes életakarat és életkényszer: az ilyen hívő csakugyan egy része, töredéke a megérthetetlen mindenségnek. Otthon van az Istenben és annyira közel hozzá, hogy öllekezésüket már csak a megsemmisülés mélyítheti el az emberi öntudat megszüntetésével.”⁶⁹ Szabó Lőrinc, miközben tanulmányában is kiemeli Makkai állásfoglalásának általa minden tekintetben támogatott voltát, egyúttal kifejezi,

⁶⁵ Vargha Gyula Adyról, Budapest Hírlap, 1927. május 29.

⁶⁶ Rass Károly, *Makkai Sándor Magyar fa sorsa*, Erdélyi Irodalmi Szemle, 1927/3-4. december, 397.

⁶⁷ Schöpflin Aladár, *Ady apológiája, Makkai Sándor könyve Adyról*, Nyugat, 1927 9, 833.

⁶⁸ I.m., 833.

⁶⁹ Szabó Lőrinc, *Az istenes Ady*, Híd, 1927. XI 450.

hogy Ady vallásos lírájával nem is lehet vallásos irodalmat összehasonlítani, mert a megszokott istenes versek inkább moralizáló ünnepélyességet vagy bizonyos egyházi sémákba merevedett gondolatokat közvetítenek.

A számos reflexiót áttekintve megállapítható, hogy Makkai könyve, illetve annak a vallásos Adyról szóló fejezete nemcsak éles vitákat gerjesztett, hanem Ady költészetének értékelését meg is termékenyítette, ahhoz új szempontokat szolgáltatott.

Miután Makkai alapállása elsősorban teológiai megközelítésű volt, a kortársi értékelésről szóló fejezetet jónak tűnik Ravasz László hozzászólásának ismertetésével lezárni. Ravasz, aki egykor tanára volt Makkainak, a könyv születésekor pedig szintén református püspök Budapesten, különös viszonyban állt a témával. A 1920-as évek elején egy debreceni gimnazista diáklány öngyilkos lett, és Ady egyik verseskötetével a kezében találták meg, kinyitva ennél a versnél: *Én a halál rokona vagyok*. Többek között ennek hatására kezdett el Ravasz fiatalok között előadásokat tartani Ady költészetéről. 1925-ben a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség budapesti konferenciáján nagyhatású elemzést végzett a témában. Természetes következménye volt, hogy a református diákmozgalom tagjai felkérték a dunamelléki püspököt, hogy átfogó könyvet is szenteljen a témának, kifejezetten a fiatalok számára. A rendkívül elfoglalt, nem csak lelkipásztori, egyházvezetői, de politikai téren is tevékenykedő püspök idő hiányában nem tudta elvállalni a kérés teljesítését.⁷⁰ Ravasz tehát nem előzmények nélkül fordult Makkai könyvének vitatott fejezete felé. A fentebb idézett megállapítást, hogy Balassi mellett Ady volna az egyetlen vallásos költő, lakonikus egyszerűséggel utasítja vissza. „Én ezt a tételt nem írom alá.”⁷¹ Elemzéséből azonban kiderül, hogy csak bizonyos szempontból igaz ez a megállapítás. Ravasz különbséget tesz ugyanis keresztyén dogmatikai és vallástörténeti szempontú vallásos költészet között. Utóbbi megközelítésben Ady vallásosságát Ravasz nem kérdőjelezi meg, csakhogy azt nem követendő, hanem kifejezetten romboló vallásosságnak látja. Ady vallásos költő, sőt, mondja Ravasz „ilyen értelemben kétségtelenül az egyetlen magyar vallásos költő.” „Ő az új magyar pogányság magáttépő, véres körmű hívője, aki sokszor leült síró prozelitusnak a keresztyénség pitvarában. De beljebb nem került soha. Fájdalom, ő olyan advent, amelynek nincs karácsonya.”⁷² Ravasz külön kitér a Makkai által annyira hangsúlyozott bűnbánat kérdésére is. Itt is különbséget tesz teológiai és vallápszichológiai helyzet között. Ady lírájában tükröződő bűnbánatát csak ebben az utóbbi tekintetben tudja értelmezni. Megfogalmazása a fentiekhez hasonlóan itt is nagyon kemény. „A vallápszichológiai bűnbánatban nem döntő tényező az etikai megújulás; egyszerű fellélegzés, narkózis, kipihenés már magában felszabadulást ad. [...] Ady ennek a bűnbánatnak a költője... Ennek a meddő bűnbánatnak,

⁷⁰ PAP Géza, *A régen várt nyilatkozat. Makkai Sándor Ady tanulmányának története*, Református Diákmozgalom, 1927/2 19-20.

⁷¹ RAVASZ László, *Ady vallásossága*, Magyar szemle, 1927 november 15, 221.

⁷² I.m., 223.

gyötrő és sikertelen akarásnak, ennek az abortált életnek páratlan poétája Ady.”⁷³

A vita nem megnyugtató kimenetellel zárult. A konszenzushoz Benedek Marcell került a legközelebb, amikor Ady vallásosságának kérdését vitathatatlanak tartotta, de túlzónak az „egyetlen” kirekesztő meghatározást.⁷⁴ Ahogy életrajzában is utaltunk rá, később is meglehetősen keserű szájjal tekintett vissza a polémiára Makkai. Ide kívánczok éppen ezért Móricz Zsigmond szerkesztőségi cikkéből az a néhány mondat, mely utal erre a lezáratlanságra, ugyanakkor annak sajátos hasznát is kiemeli. „Szerencsére a magyar állja a verést. A legjellemzőbb magyar fa a diófa. Ezt sose metszik. Zúzzák és törik. Ha nem terem, meg kell verni hosszú rudakkal s a fájó sebekből termő ágak hajtanak. Így verik a magyarságot a Sors által rászabott elemek és még a rossz gyermek is. De a magyar fa egyre ősbibb erővel sarjad.”⁷⁵

Végül pedig fontos megjegyezni, hogy a Makkait felkérő ifjúság kiállt a könyv mellett, bár nem tekintette azt egyedül követendő kánonnak. „El tudjuk képzelni azt, hogy valaki szebben és az igazságot jobban megközelítőleg írja, fejt meg ezeket a problémákat. Csak azért voltunk boldogok e könyvvel, mert eddig még senki nem írta meg ezt így nekünkvalólag.”⁷⁶

IV. ÖSSZEGZÉS

A magyar irodalom történetén végignézve, költőink között nem találunk Ady Endrén kívül más költőt, akinek vallásos költészete ennyire megosztotta volna az irodalmi közvéleményt. Ez annak köszönhető, hogy egyedülként jelenik meg úgy, mint a magyar nép zseni, vátesz költője. Ezt a tényt Adyról mindenképpen figyelembe kell vennünk költészetének vizsgálata közben. Hiszen ezzel a megállapítással azt mondjuk ki, hogy különbözik a többiektől, ami magában hordozza azt is, hogy ezért más mérce szerint kell megítélnünk. Azonban rengeteg támadás érte személyét és költészetét, főként azoktól az emberektől, akik nem ismerik fel az előbb említett különlegességét vagy csak nem hajlandóak tudomásul venni azt.

Ahogy kortársait, úgy a későbbi irodalomtörténetet is megosztotta Ady Endre költészete. Idővel újabb és újabb nézőpontok kerültek a kérdés körébe, melyek kiszélesítették a téma horizontját. Nem csak kortársai, hanem a modernkori szemlélet sem talált megfelelő választ Ady vallásosságának kérdésére.

Király István – aki sokat foglalkozott az Ady-kérdéssel – könyvtárában megtalálható a *Magyar fa sorsa*, mely saját kezűleg írt bejegyzéseit tartalmazza. „A lélek diszharmóniáját, mely a mefisztói démoniség és az eszménnyel ellentétben élt, két irányban kívánta feloldani: halál és isten. A megoldás: a halálban át istenhez. Költészetében az utolsó hang a bűnbánaté.”⁷⁷ Könyvének hátoldalán ez a meg-

⁷³ I.m., 223.

⁷⁴ BENEDEK Marcell, *Magyar fa sorsa*, Századunk, 1927. 232-234.

⁷⁵ MÓRICZ Zsigmond, *Magyar fa sorsa*, Nyugat, 1927 14, 77.

⁷⁶ PAP Géza, i.m., 38.

⁷⁷ KIRÁLY István autográf megjegyzése Makkai Sándor könyvében. Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményének Nagykönyvtára, KIA5304

jegyzést található, mely kifejezi, hogyan értelmezte Makkai írását. Makkai könyve után 30 évvel Király István megjelentette Ady Endre monográfiáját, amelyben a vallásos Ady kérdését más megvilágítása helyezi. Míg Makkainál Ady az egyetlen vallásos költő, Király István hitét is megkérdőjelezi. Benne élt a család által képviselt kereszténység, melynek célja a falu közösségében való részvétel és az előbbre jutás volt. Élete során az érmindszenti élményei meghatározóak voltak. Költészetében megtaláljuk azt a kettősséget, melyben egyszerre vágyódik vissza falujába, és sóvárog a Párizs nyújtotta szellemi pezsgésre. Egy egész életre magával vitte az otthon megélt kereszténységet és annak rituális szertartásait. Azonban életének tanulói alatt eljutott a tudatos ateizmusig, mely során Isten létezését tagadta. A keresztény nevelés nyújtotta példák növelték meggyőződését, és ahelyett, hogy Isten felé terelték volna útját, éppen ellenkezőleg, gátolták hitbeli fejlődését. Ady dacos volt és lázadt az iskolák nyújtotta példák ellen, egészen addig, míg elért Isten létezésének a tagadásáig. Majd beköszöntött életébe a betegség sötét árnya, amely megfordította benne ezt a folyamatot. A tudatos ateizmustól eljutott Isten kereséséig. Megérezte életének válságában, hogy kell lennie egy felső szervezőnek, akinek kezében van az ő sorsa is, akihez kiálthat szenvedései között. Azonban igazán sosem volt hívő ember, kereső ember volt, aki szenvedései között akart támaszt találni magának.⁷⁸

Még napjainkban is tart Ady költészetének összegző kritikája, melynek egyik jeles képviselője Hegedűs Lóránt, aki könyvében Adyt mint vátesz költőt tárgyalja. Makkaihoz hasonló álláspontot fogalmaz meg az Ady-kérdéssel kapcsolatban. Három sajátosságát emeli ki költészetének.

Adyt meghatározó jellemzőként említi magyarságát és modernségét.⁷⁹ Mindörökké magyar, aki keleti származását mindig is fontos és meghatározó tényezőnek tartja. Másrészt pedig modern, aki magáénak tekintette a Franciaországban megtapasztalt élet- és kultúraszemléletet.

A második tulajdonság, melyet Hegedűs kiemel, a költő zseni volta. Soha sem írt olyan dologról vagy eseményről, amelyet nem élt át, vagy amiről nem volt meggyőződve.

A harmadik jellemvonása Adynak abban áll, hogy hitének alapja „a legmélyebb Isten-találkozásban”⁸⁰ rejlik. Akkora mélységek és tragédiák, melyek életében végigkísérték, csak kivételes emberrel történhetnek meg. Ő képes rá, hogy ezeket teljes személyiségével megélje, majd verseiben szavakba foglalja azokat. Istenkereső verseinek hitelét és esszenciáját az adja, hogy örökösen vívódott Istennel. Idézi Csinszka emlékezését: „Ady Istent hívő, prédikátorok tradícióit büszkén magának valló protestáns lélek.”⁸¹

⁷⁸ KIRÁLY István, *Ady Endre*, i.m., 1972

⁷⁹ HEGEDŰS Loránt, *A költő-vátesz Ady az Ady-trilógiában*, i.m., 47.

⁸⁰ I.m., 48.

⁸¹ I.m., 47.

Ezeket összevetve a Makkai könyvében megfogalmazott tételekkel láthatjuk, hogy mekkora hatása volt a *Magyar fa sorsának*, hiszen Hegedűs állításai reflektálnak Makkai kijelentéseire és kibővítik azokat. Ahogyan Király Istvánnál is láthattuk, hatással volt rá Makkai könyve, ahogyan a későbbi kutatókra is. Alapja lett az egész Ady-kérdésnek, megváltoztatta az addig felfogást, ezáltal utat nyitott új nézőpontok számára. Azonban mindenképpen figyelembe kell vennünk, hogy a különböző álláspontok mögött különböző emberek állnak, akiknek személyes benyomásaik és gondolataik formálják a bennük kialakult képet, s ebből kifolyólag a témában tett ítéletük is szubjektív.

V. Bibliográfia

- ADY Endre, *A kimérák Istenéhez*, =A.E., szerk. Fülöp Ildikó, Lektúr, Bp., é.n.
- ADY Endre, *Az Isten az irodalomban*, Nyugat, 1910. 3. szám
- ÁPRILY Lajos, *Magyar fa sorsa. Makkai Sándor Ady-könyve*, Pásztortűz, 1927
- Az írástudatlanok árulása, Különvélemény Ady Endréről*, A Toll, 1929. július 14
- BENEDEK Marcell, *Magyar fa sorsa*, Századunk, 1927.
- Budapesti Hírlap 1927. áprilisi számaiban.
- CSANÁDY György, *Megállt az óra*, Híd 1927/3.
- FÖLDESSY Gyula, *Ady Endre*, Huszadik Század, 1919. augusztus
- GYÖRI L. János, *A magyar reformáció irodalmi hagyományai*, Bp., Református Pedagógiai Intézet, 1998.
- HEGEDŰS Loránt, *A költő-vátesz Ady az Ady-trilógiában*, Bp, Károli Egyetemi Kiadó, 2012.
- ÍJ. FEKETE Károly, *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2000.
- KIRÁLY István, *Ady Endre*, Magvető, Bp., 1972. II. kötet
- KÖSA László, *Művelődés, egyház, társadalom*, Bp., Akadémiai Kiadó, 2011.
- KRAJKÓ András, *A Magyar fa sorsa 1927-ben. Viták Makkai Sándor Ady-könyvéről*, Szeged, 1978.
- KUNCZ Aladár, *Szász Károly Makkai Ady-könyvéről*, Nyugat. 1927. 12, 82
- MAKKAI Sándor önéletrajza, Sárospatak, Református Nagykönyvtár kéziratára, Kt. 4820. 2. (Autográfia)
- MAKKAI Sándor, *Magyar fa sorsa. A vádlott Ady költészete*, Bp., Soli Deo Gloria, 1927.
- MAKKAI Sándor, *Szolgálatom. Teológiai önéletrajz*. 1944. Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Bp., 1990.
- MÓRICZ Zsigmond, *Magyar fa sorsa*, Nyugat, 1927. 14
- N. PÁL József, *Modernség, progresszió, Ady Endre és az Ady-Rákosi vita*, Jyväskylä – Pécs, University of Jyväskylä, Faculty of Humanities, 2008.
- NAGY Géza, *Akik kösziklára építettek*, Kolozsvár, Grafica, 1937.
- PAP Géza, *A régen várt nyilatkozat. Makkai Sándor Ady tanulmányának története*, Református Diákmozgalom, 1927/2.
- Pesti Hírlap 1927. április 1.

Pesti Napló 1927. július 2.

PÉTER László, *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1994.

POMOGÁTS Béla, *Reményik Sándor és Ady Endre*, Kortárs online, 2011. július

RASS Károly, *Makkai Sándor Magyar fa sorsa*, Erdélyi Irodalmi Szemle, 1927/3-4. december

RAVASZ László, *Ady vallásossága*, Magyar Szemle, 1927. november 15

Révész Béla, „Éli, éli”..., (*Felolvasás az Ady-ünnepen*), Nyugat, 1923. 23. szám

Romániai Magyar Irodalmi Lexikon, Az elektronikus kiadás a Kriterion Könyvkiadó, Bukarest és az Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár 1981., 1991., 1994. és 2002. évi kiadásai alapján készült, 2006. Ady Endre emlékezete

SCHÖPFLIN Aladár, *Ady apológiája, Makkai Sándor könyve Adyról*, Nyugat, 1927/10.

SZABÓ Lőrinc, *Az istenes Ady*, Híd, 1927. XI.

SZÁSZ Károly, „Magyar fa sorsa” *Makkai püspök Ady-könyvének bírálata*, Különlenyomat a Budapesti Hírlap pünkösdi számából, Bp., 1927.

Szilágyság, 1927. július 29.

Vargha Gyula *Adyról*, Budapest Hírlap, 1927. május 29

VATAI László, *Az Isten szörnyetege*, Washington D.C., Occidental Press, 1963.

Abstract

Sándor Makkai and The Fate of the Hungarian Tree - About Sándor Makkai's Ady religious poetry and its contemporary echoes

In the beginning of the 20th century, Endre Ady brought a new style and new poetic language into Hungarian poetry. The Reformed Bishop and writer Sándor Makkai played an important role in the reception of Ady's lyric poetry. In his work *The Fate of the Hungarian Tree* – which is a title borrowed from one of Ady's poems – he is analyzing the poet's religious poetry. Makkai's essay triggered heated debates because, in his opinion, Ady was the real religious poet of Hungarian poetry. Makkai believes that the decisive factor in Ady's search for God was repentance, and this pattern in its depth can only be caught in his lyricism.

ELŐADÁS

Fodorné Nagy
Sarolta

KRISZTUS TESTÉNEK TAGJAI A MINDENNAPOKBAN*

* Ökumenikus női konferencia
Hernádnémeti, 2013. október 5.
A konferencia vezéregyeje: Róm 12,1-8

„Eltársnó! A fél életemet adnám azért, ha olyan lehetnék, mint ön!” – mondta egy megfigyelő tiszt egy nyomdászlányról, akit a kommunista önkényuralom rendőrségi felügyelet alá rendelt. Naponta kellett követnie a lányt az otthonától a munkahelyéig, de közben egy szót sem váltottak. Miféle erő sugárzott a lányból, amely szavak nélkül ezt váltotta ki „rabtartójában”? Valószínűleg az arca vonásaiban kirajzolódott, hogy reggelente egy magasabb rendű találkozásból – Istennel való beszélgetésből – lép ki az utcára. Valami bizonyosan tükröződött az arcán, meglátszott a testtartásán, talán még a járásán is! Nem a nő csábító ereje volt ez, amely térdre kényszeríti hódolóit, hanem egy belülről kifelé ható erő. Ez az az erő, amely „legyőzte a világot” (Jn 16,33)!

Céltévesztett dolog, ha *csupán emberi síkon* keressük, hogy *mit jelent nőnek lenni*. A nőiesség ismérveit nem tudjuk megbízhatóan meghatározni. Önmagában nem tudjuk, ki az igazi nő, milyen legyen a jó feleség, anya vagy gyermek. Mennyi szákcúba jutott mozgalom és azoknak mennyi áldozata tükrözi, hogy pusztán emberi szinten nem találjuk meg a választ, bármennyire divatos szólamok hangoskodjanak róla. Ilyen volt a *női felszabadító mozgalom*. Mára sok nőnek elege lett belőle és a vele járó szabad szerelemből, s abból, hogy a férfiak felelősség nélkül, játékszerként használják őket. Sokan emiatt menekülnek az iszlámba, hogy ha valahányadik feleségként is, de legalább biztosnak mondható keretek között élhessenek. Micsoda ítélet ez a véleményvezéreknek – meg természetesen azokon is, akik követik őket –, mert korok és népek kultúráját változtatják meg a nőkön keresztül! Milyen korszerűnek hangzott egykor: „Munkahelyet a nőknek, dolgozhatnak a nők is!” – mára megkaptuk, de gyakran két keresetből sem

tudnak a családok megélni, vagy még rosszabb esetben két munkanélküli tengeti egymás mellett az életét. A „szingli” létforma, a magános nő eszménye hasonló csapda. Későn ébrednek rá, talán csak nyugdíjasként, hogy elfogytak mellőlük az emberek, mert csak maguknak éltek. A 128. zsoltár „termő szőlővessző” asszonyának boldogságáról mit sem tudnak. A leszbikus mozgalmak terméketlenségre kárhoztatva hirdetik az azonos neműek „szexuális szabadságjogait,” s mivel a média olyan könnyen szárnyaira kapja, azt hiszik, rendben is van így.

Mit jelent tehát nőnek, jó feleségnek, jó anyának vagy éppen jó anyósnak lenni? Hogy találhatom meg sajátos küldetésemet? A választ három pontba csoportosítva adjuk meg, a konferencia alapigéjét is figyelembe véve. 1. Jézus Krisztusban találjuk meg igazán önmagunk igazi énjét, és ezzel együtt rendeltetésünket. 2. A szolgálat adatik. 3. Isten trónusától kapjuk az impulzusokat szolgálatunk tartalmára és módjára nézve, azaz gyakorlati/hétköznapi istentiszteletünkhöz – ezért igehallgatónak kell lennünk!

1. Jézus Krisztusban találjuk meg igazán önmagunk igazi énjét, és ezzel együtt rendeltetésünket.

Jézus Krisztusban van elrejtve *identitásunk* és a *feladatunk*; az, *hogy kinek formált bennünket Isten és mivégre*. Pilátus felesége Krisztushoz való viszonyulásában lett igazán „jó feleség.” Amikor Pilátus a bírói székben ült, felesége üzent neki: „Ne avatkozz ennek az igaz embernek a dolgába, mert sokat szenvedtem ma álmomban miatta” (Mt 27,19). Úgy volt segítőtársa a férjének, ahogyan akkor Pilátusnak szüksége volt rá. Az asszony álmában előbb Krisztussal „találkozott”, és a Krisztus-látásból fakadt lényeglátó, bölcs tanácsa: „ne avatkozz Jézus elítélésébe!” Társasági beszélgetésben vagy éppen etika órán lehetne vitatkozni róla, hogy van-e joga egy nőnek beleszólni a férje dolgába, főképpen ha ilyen magas hivatalt visel. Isten országa felől nézve azonban Pilátus felesége esetében ez nem kérdés, mert Jézus felől látta az eseményeket, és jól kezelte a helyzetet. Meg akarta akadályozni, hogy Pilátus „belekerüljön a Credo”-ba olyan megbélyegzett szereppel, mint amilyenel végül is történt.

Nem önmagában „okos istentisztelet” egy „jó egy cselekedet” (Rom 12,1). Mi, emberek a jó dolgokat is el tudjuk rontani. A *tanítás* jó, de nem önmagában jó, hiszen nevelhet rosszra is! A *buzdítás* sem önmagában jó, készíthet rosszra is. Jezabel királyné a búsuló királynak azt mondta: „Min keseredett el úgy a lelked, hogy semmit sem eszel? Hát nem te uralkodsz most Izráelben? Kelj föl, egyél, és légy jókedvű! Majd én megszerzem neked a jezreéli Nábót szőlőjét” (1Kir 21,5kk), és megölette Nábótot. Isten törvényével azonban nem lehet büntetlenül szembehelyezkedni még az ambiciózus feleségeknek sem – Jezabelt évekkel később „kutyák falták föl” (1Kir 21,23) Isten ítéleteként. Jób felesége, aki öngyilkosságra *ösztönözte* a férjét – miután a férje elveszítette gyermekeit, vagyonát, egészségét –, azt mondta: „átkozod meg az Istent, és halj meg!” (Jób 2,9). Micsoda buzdítás?! – a rosszra: „Akaszd föl magad!” „Menj a halálba!” Sajnos vannak ilyen késztetések,

néha szavak nélkül is! Az *igyekvő szorgalom* sem jó önmagában, hiszen sok bűnt leplezhet, mint pl. ha valaki a munkába menekül egyéb feladata elől, vagy másokat kihasználva dolgoztat vagy éppen munkába kerget. Az *adakozás* is attól függően jó, hogy milyen célra gyűjtenek és milyen lelkülettel; történhet hivalkodásból is! A *könyörület* – talán ebben vétünk legkevesebbet, de ezt is el tudjuk rontani –: amikor valaki ad, hogy azután számon kérjen. Elvakul saját „jóságától.” Valóban *Isten világossága kell, hogy világosak legyenek cselekedeteink.*

A „jócselekedet” sajnos *megosztást is munkálhat!* Amikor a nő elkezd *vigasztalogni* a férfit, aki feleségére kezd panaszkodni, és kicsábítja a házasságból. Amikor a férfi *anyagi segítséget* ajánl egy megszorult nőnek, és szeretőjévé teszi. Amikor az anya/anyós úgy segít, úgy ad, hogy a gyermeke vagy a menyé *törpüljön el mellette*, és minden ízével-porcikájával azt hangsúlyozza: nekem köszönhetitek, hogy... Amikor a feleség ráveszi a férjét: „*te vagy a főnök, tedd, mondd...*” – nem számít, hogy mi az ára.

Nem mindent kell megtennem, ami megtehetnék! Ellenőrizzük: szolgálja-e Isten dicsőségét? Vagy csak túlzott buzgalomból fakad? Magamat zsigerelem ki, mint Márta? Aztán panaszkodom, hogy miért engedte Isten ezt vagy azt. Voltak helyzetek, amikor Jézus *nem* tanított és *nem* gyógyított, mert az *nem* Istentől jövő feladat volt. Hallgatott, mert csak meg akarták fogni, szavait ki akarták fordítani. Van, amikor másoktól vesszük el a munkát/feladatot, és még kérkedésszám-ba menően „panaszkodunk” is, hogy milyen sok a dolgunk, közben mellettünk szenvednek azért, mert nekik nem maradt feladat, nem látják az életük értelmét, nélkülözhetőnek érzik magukat.

De mindent meg kell tennem, amit rám bízott Isten: a nem látványos vagy mostoha feladatokat is!

Az erő felettinek látszó feladatokat is – ilyenkor éljük át, hogy „amikor erőtelen vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,10). Föltétlenül meg kell tennem, amit nem tud más elvégezni, mert azt én tudom, nekem van képesítemem vagy tapasztalatom hozzá. Egy lány, akinek biztos és szép hangja volt, és rá támaszkodott az egész szólam, egyszer megsértődött valamiért. Nem járt többet énekkarra, összeomlott az alt, és vele együtt az egész kórus. Elnémult a gyülekezetben a zengő ének!

Hogy tudjuk ellenőrizni, hogy mi a feladatunk, mit tegyünk és hogyan? Úgy, hogy mérlegeljük, *összeegyeztethető-e Jézus Krisztus lelkületével? Isten dicsőségét szolgálja-e? A világ azoktól a cselekedetektől gyógyul, amelyek Krisztusból motiválódnak, azaz az Ő lelkületéből fakadnak és Isten dicsőségét szolgálják.*

2. A szolgálat „adatik”

„A nekünk *adatott* kegyelem szerint...”; ha valamilyen más szolgálat *adatott*, abban munkálkodjunk” (Róm 12, 3. 6.) – mondja Pál apostol. *A feladatokat nem mi választjuk, hanem kapjuk azokat!* Hogyan tudjuk meg, hogy milyen szolgálat *adatik?*

a.) *Szolgálatunk a teremtés rendjébe van beletervezve. Ádám mellé – feleségként, és családba édesanyaként, nagymamaként. A nőnek küldetése, hogy szüljön gyermekeket. Semmivel nem nagyobb dicsőség emberek előtt beszélni, előadást tartani, mint gyermekeket felnevelni! Kinek, mikor mi adatik?! Pál apostol inti az első keresztyéneket: „Azt akarom tehát, hogy a fiatalabb özvegyek menjenek férjhez, szüljenek gyermekeket, vezessenek háztartást, és ne adjanak semmi alkalmat az ellenségnek a gyalázkodásra. Ha egy hívő asszonynak özvegyasszony hozzátartozói vannak, segítse őket, ne terheljék a gyülekezetet” (1Tim 5,14.16). Mindez azonban nem csak a „fiatalabb özvegyek” feladata. Azért nevezi meg őket Pál, mert nekik nagyobb volt a kísértésük arra, hogy ezek alól kihúzzák magukat. A családban elvégzett női háttérmunka teszi sok ember számára élhetővé a hétköznapokat. A férfiak és a gyermekek jó családi háttérből lépve elő tudják jól végezni munkájukat. Véssük jól emlékezetünkbe: „Ha pedig valaki övéiről és főként háza népéről nem gondoskodik, az megtagadja a hitet, és rosszabb a hitetlennél” (1Tim 5,8).*

b.) *Személyes sorsunkban van elrejtve, hogy milyen szolgálat adatik. Holnap, október hatodikán az aradi vértanúkra emlékezünk. De milyen asszonyok álltak ezek mögött a derék, nemeslelkű, megalkuvást nem ismerő, igazságot kereső és szolgáló emberek mögött? Ma az aradi özvegyek példája tanítson! Csak néhány nevet említhetünk itt.*

Damjanich Jánosné Csernovics Emília mindössze két évig élt boldog házasságban, s férje kivégzése után hatvan évig özvegyen! Damjanich szerb származása ellenére büszke volt magyarságára, házasságukban ő vezette be, hogy magyarul beszéljenek egymással. „Miért beszél maga mindig németül – figyelmeztette a szintén szerb származású Emiliát –, hiszen ez Magyarország, s mi magyarok vagyunk.” Kivégzése előtti imádsága elég közismert, röviden idézzük: „Mindenség ura! Hozzád fohászodom! Te erősítettél engem a nőmtől való elválás borzasztó óráiban, adj erőt továbbra is, hogy a kemény próbát: a becstelen, gyalázatos halált erősen és mint férfiú állhassam ki. ... Oltalmazd meg Mindenható az én különben is szerencsétlen hazámat a további veszedelemtől! ... Adj erőt, óh Atyám az én szegény Emíliámnak, hogy beválthassa nékem adott ígéretét, hogy sorsát hitének erejével fogja elviselni.” Isten meghallgatta a halálba menő imáját. Az ifjú asszony hitének erejével hasonló sorsú asszonyokat karolt fel, és honvéd árvákat gyámoltott. Az 1850-es évek elején Emília Makón élt édesanyjával. Náluk talált oltalmat Láhner György tábornok özvegye, az olasz Lucia Conchetti ötéves kislányával. Kézimunkák készítéséből tartották el magukat. Megjegyzendő, hogy Makó város tisztelete jeléül adómentességet biztosított számukra. Damjanich özvegye felkereste a megtorló hatalom kivégzettjeinek jeltelen sírjait. Batthyány grófnéval – az ugyancsak halálba küldött miniszterelnök özvegyével – együtt alapította a Magyar Gazdaszonyok Egyesületét. Pénzt gyűjtöttek a rászorulóknak és árvaházat nyitottak.

Az országos hírű jótékonyági szervezetet a kiegyezés után Erzsébet királyné is felkereste, ám a két özvegy, a két alapító feltűnő módon nem jelent meg a királyné fogadásán. Máskor egy volt honvédtiszt azt javasolta Emíliának, hogy menjen el Ferenc Józsefhez audienciára csak egy térdhajtásra, és meg fogja kapni elkobzott nagy értékű kelengyét. A javaslatot hallva Emília egyszerűen hátat fordított, és szó nélkül távozott. – Mert nőnek lenni nem csak jeltelen feladatok elvégzését jelenti, hanem az igazság mellett való nyilvános kiállást is, és azt is, hogy a férjét meggyalázókkal nem kokettál.

Idővel úgy hozta a sors, hogy napi sétája során Damjanich özvegye rendszeresen összetalálkozott a száműzetéséből hazatért Görgei Artúrral. A korabeli feljegyzések szerint ezek a találkozások igen különös módon történtek az életben maradt tábornok és a halott hős özvegye között. Damjanichné érkezésekor a hadvezér megállt az utcán, vigyázzállásban szembe fordult az asszonnyal, korabeli katonai szóhasználatlalt frontot csinált és fővetéssel tisztelgett, amíg a hölgy elvonult előtte. Ő fejbőlintással viszonzta a köszöntést, és némán haladt tovább.

Amikor már vállalhatóvá lett a honvédmúlt, az egykori hősök igazolást kaptak arról, hogy fegyverrel a kézben szolgálták a magyar szabadságot. Az első számú ilyen okiratot a nemzet tisztelete jeléül özvegy Damjanich Jánosné Csernovics Emília nevére állították ki. Kossuth méltán tekintett rá úgy, mint „aki hazám női közt tiszteletemben legmagasabban áll.”

(Forrás: <http://www.klauzal.hu/cikk/536.html>; <http://www.szoljon.hu/jasz-nagy-kun-szolnok/kultura/halalaig-uldozte-a-kiralyt-az-ozvegy-atka-366461>).

Schweidel Józsefné Domicella Bilinska lengyel származású volt. Öt gyermekük született. Férje kivégzése után is Magyarországon maradt. Gyermekei megélhetését egy tejgazdaság vezetéséből biztosította.

Batthyány Lajos özvegyének máig fennmaradt az a mondása, amit fiával közölt, amikor az feleségül akarta venni Sissi, azaz Erzsébet királyné unokahúgát: „Gyilkos családba nem nőszünk!” Azaz: apád gyilkosainak családjába akkor sem, ha királyi család. A miniszterelnök fia végül sohasem kötött házasságot. Íme az anyai szó, amely az atyai kemény beszédet pótolni képes...

Mindegyikükről elmondható, amit Baló Bénéjámín óaradi református lelkész gróf Leiningen-Westerburg Károlynénak írt abban a levélben, melyben férje utolsó óráiról, perceiről számolt be az özvegynek: „Nem lehet, hogy ily férfiú hő szerelmének tárgya kicsiny lelkű hölgy lett legyen.”

c.) *Szolgálatunk a gyülekezetben adatik.* Jézus megmosta tanítványai lábát, és azt mondta: „Nektek is meg kell mosnotok egymás lábát!” (Jn 13,14). A gyülekezet modell-közösség, példa-közösség, amely megjeleníti Jézus szeretet-szolgálatát azzal, ahogy egymáshoz viszonyul. Bár komolyan vennénk ezt, és nem ártana test-

vér a testvérnek – legalább nem jobban, mint a kívülálló! Első sorban szavainkkal tudunk szolgálni, mert a *szóban erő van*, mint ahogy ezzel tudunk leginkább ölni is! Vajha az áspiskígyó mérgével (Zsolt 140,4) vetekedő ajkak elnémulnának a gyülekezetekben. Vigyázzunk, mert akinek a beszéde ártalmas, annak a szíve is a sötétség hatalma alatt van! Mérgező beszédekkel szemben alig lehet közösséget építeni, mert alattomosan hatnak.

A gyülekezet felelős diakóniát végezni, nem csak a nők! A gyülekezet – ha szolgáló közösség – pótolhatja a családot. A ráérő nyugdíjas, aki arra panaszkodik, hogy nincs miért és hová kimennie, miért ne vihetné el sétálni fiatal szülők gyermekét, hogy azok lélegzetvételnél is időhöz vagy egy kis pihenéshez jussanak? Másik példa: van egy asszony, akinek a kertjében több zöldség, gyümölcs terem. „Én úgysem tudom elfogyasztani” – mondja –, és szétosztja a gyülekezetben olyanoknak, akik lakótelepen élnek. Az ilyen gyülekezetnek lesz gyógyító kisugárzása.

d.) A szolgálat a keresztyének közösségében adatik. Felekezetektől függetlenül is, egymásért. Elsősorban az imádság lehet az, ami összeköthet minket, különböző felekezetű keresztyéneket. Egy személyes példát hadd mondjak el, hogy az előadónak emberi arca is legyen. Sok évvel ezelőtt megismertem egy nemzetközi ökumenikus női imaszövetséget, amelynek neve magyarra fordítva: „A Legkisebb Pénzérme Nemzetközi Imaszövetség” (International Fellowship of the Least Coin). Ázsiai keresztyén nők kezdeményezésére alakult 1956-ban azzal a céllal, hogy a második világháború okozta sebeket az imádság erejével gyógyítsák. Ezek az asszonyok arra szövetkeztek, hogy az imádság által Isten országának erőit „lehozzák” a földre, oda, ahol a „legkisebbek” szenvednek. Ha valaki egy szegényt, beteget, magányost lát, vagyis valamilyen szempontból egy „legkisebbet,” egy imádságot mond magában érte, és saját országának a legkisebb pénzérméjét beledobja egy otthoni perselybe, és egy évben egyszer elküldi az Egyházak Világtanácsához Genf-be. Az összegyűlt pénzből különböző programokat támogatnak. Nem a pénzgyűjtés az elsődleges célja, hanem az, hogy ima-világhálót alkossanak. Ez a szövetség 2006-ban készült az ötvenedik éves ünnepi évfordulójára. Az akkori főtitkára, Esther Byu, egy burmai nő, de Thaiföldön volt az irodája, mondta, hogy nagyon szeretné, ha elmennék, Malaysiában tartják. Mondtam, hogy szívesen, de egyáltalán nem valószínű, hogy megoldható. „Imádkozom érte, hogy el tudj jönni!” – mondta természetesen és egyszerűen. Valóban semmi lehetőséget nem láttam rá. Ahogy közeledett az idő, az jutott eszembe, hogy legalább egy levelet megírhatnék a Zsinat Külügyi Osztályára, hogy lenne-e valamiféle lehetőség elmenni. Kérték, hogy írjam le, mi haszna lenne ebből a református egyháznak. Elküldtem a szervezet hivatalos, fejléces papírjait, a programot, és azt, hogy Magyarországot szívesen képviselném ezen a fórumon, hadd ismernék meg. Egyébként az '56-os forradalom 50. évfordulójával éppen egybeesik... A válasz az volt, amire számítottam: „Nem lehet.” Nem baj – gondoltam –, de legalább tettem érte valamit.

Nem sokkal később izgatott hangon felhívott a külügyi osztály vezetője, hogy képzelmem el, mi történt! Kanadából járt itt egy kollégája, aki meglátta az íróasztalon heverő fejléces papírjaimat, és megkérdezte, hogy mit keresnek itt azok a lapok, mert az ő titkárnője ennek a szervezetnek a pénztárosa, és nagyon jónak tartja. Az osztályvezető elmondta, hogy van itt egy lelkész, aki... „Mi kifizetjük ennek a lelkésznek az útiköltségét” – hangzott a válasz... Már kint voltam, amikor a szállodai televíziókból értesültünk a 2006-os budapesti kegyetlenkedésekről. Egyre-másra jöttek, és kérdezték, hogy mi történik most tulajdonképpen Budapesten? A gyűlés vezetői előre hívtak, és – az erre a gyűlésre készített díszmagyar ruhámban – el kellett mondanom, hogy miért véres az '56-os forradalomnak még az ötvenedik évfordulója is. Szívszorító volt, ahogy a szingapúri, a libanoni, a koreai, a japán asszonyok éppúgy, mint az amerikaiak egymás után jöttek és mondták: „Imádkozunk, imádkozunk Magyarorszáért!” Az ő imádságaik is belekerültek abba a csokorba, amelyek itthon vagy külföldön Magyarorszáért hangzanak.

3. Isten trónusától kapjuk az impulzusokat szolgálatunk tartalmára és módjára nézve, azaz gyakorlati/hétköznapi istentiszteletünkhöz – ezért igehallgatónak kell lennünk!

Isten trónusa alá rendeltetett minden erő. A Jelenések könyvének látnoka, János apostol négy élőlényt lát Isten trónusa előtt (Jel 4,7), ezek: oroszlán, bika, sas, emberarcú kérub. Az oroszlán a bátorságot jeleníti meg, a bika az erőt, a sas a szabadságot, a kérub az emberi értelmet angyali szentségben. Azt jelenti: Isten jelenlétéből árad a *bátorság*, amellyel a félelmek fölött győzni tudunk; az *erő*, mert bizony néha bika-erőre van szükség a mindennapok terhének hordozásához; a *szabadság*, amellyel fölébe emelkedünk alantas erőknek; és onnan jön a *megszentelt emberi értelem* is. Így lesz „okos” az istentiszteletünk a mindennapokban, azaz „logikus liturgia,” értelmes, kreatív élet. Mindig az az erő adatik, amire szükség van, s mindez gyors átlátó-képességgel, felülről való ihletettséggel, amelyet Ezékiel könyvében (1,15kk) a bármely irányba menni tudó kerekék jelenítenek meg. Adatik bátorság a gonosz erőkkel való szembenálláshoz, az igazságért való küzdelemhez; erő a feladat elvégzéséhez, hatékony munkához; szabadság önmagunk előítéleteitől, dicsőségvágyától, függőségektől, személyi függésektől is, mások véleményétől, sorsunk nyomasztó emlékeitől, a köznyelv megkötöző hatalmától. Mindezek között és ellenére tudunk tovább menni, és közben azt tapasztaljuk, hogy lehullanak a bilincsek, és adatik értelem a munkához, tanításhoz, buzdításhoz, a dolgaink átlátásához, mérlegeléséhez. Felismerjük a rendelt időket, és kapjuk hozzá az erőt.

Isten igéje *egyetemesen szól, de bennünket nőként talál*: nőként értjük meg, női adottságainkban jár át. *Nőként tudjuk megcselekedni*: ahogy mi tudunk szólni, ápolni, törődni, inteni; és *közben talán igazán nővé is formál*. Azzá, akire Ádámnak szüksége van. Ádámnak: férjünknek, vagy szélesebb értelemben: az embernek, aki körülöttünk él.

Abstract

Members of the body of Christ in everyday life

Lecture, given at a regional ecumenical conference for women in Hernád-németi, on the 5th of October, 2013.

Related to the central topic of the conference: Romans 12,1-8.

What does it mean to be a woman? Many kind of answers were given to this question especially in the past decades from the point of view of the liberal movements, of the labour movements or latest by the ideology of the consuming society.

1. We find our identity, our real selves as women in Jesus Christ. Was the wife of Pilate a good wife or not? Endless debate could be opened about whether a wife can get a word in her husband's office especially if he has such a high position. But it becomes a simple question in connection the trial of Jesus. She 'saw' Jesus – yet in dream – and gave an exceptionally good advice to Pilate! Good deeds are not good deeds in themselves! We would say, exhortation is a good thing. But let us think of the wife of Job or Jezebel, wife of Ahab. The first said: „Curse God and die!” – encouragement to get die! (Job 2,9). Jezebel said to Ahab: “Why is your spirit so vexed that you eat no food? Do you now govern Israel? Arise, and eat bread, and let your heart be cheerful; I will give you the vineyard of Naboth the Jezreelite” (1Kings,21,5-7) - you are the boss, you can do it! It can happen that best things turn up to be sin in relation to the Word. Working hard might be a self-show too! We must not do everything that we can do, but we must do everything that others can not do. Too much work can mean also that we take others' mission away and, doing so we cause them to find their life meaningless. We can test the value of our deeds through Christ: are they in harmony with the spirituality of Jesus?

2. We are assigned for a service; it is not us, who choose – or select (!) – it! The field of service is hidden in:

a.), the order of creation, like giving birth and taking care for our household (cf. 1Tim 5).

b.) our personal lot. Here we respectfully remember of the widows of the martyrs who were put to death at the end of the fight for freedom in 1848-49 in Arad. Let them be paragons of how our fate can offer those special tasks that we can do more effectively than anybody else.

c.) the Christian community where we belong to.

d.) the fellowship of Christians all over the world and over the denominations, especially when praying for one and another.

3. Power comes from the throne of God in order to be able to fill our services. There are four creatures before the throne of God (Rev. 4,7; Ez 1,4-21): cherub-man, lion, ox, and eagle, that are taken as symbols of sources of powers. It means, from the presence of God comes our sanctified sense, the courage for living, we get ox-like power to carry on our things, and we get freedom to get over all kind of situations that would bind us. We get always that we need the most. It is given in a high-speed discernment and clear-sight. So our everyday life can become a „logical liturgy” – a reasonable service.

The word of God addressen people universally but it find us in our female being, we can act it out as women and, meanwhile perhaps it fashions us women – that kind of persons that Adam – our husbands and in a broader sense: men around us – need us.

KÖZLEMÉNY

Enghy Sándor

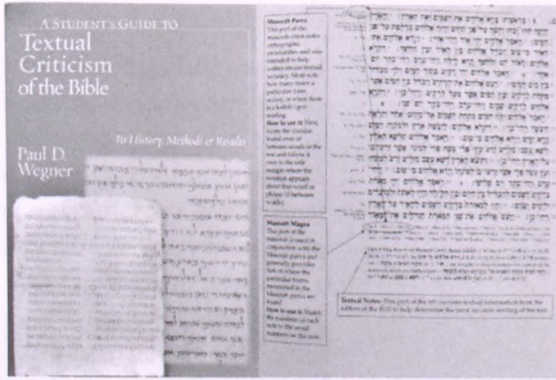
TUDOMÁNY ÉLMÉNY SZINTEN

Sajátos műfajban szólalok meg most. Tulajdonképpen tudományos dolgokról írok, de sajnos hihetetlen élvezetet is nyújt egyúttal ez a fajta tudomány-művelés. Ennek az esztendőnek a nyarából egy hónapot egy kamperi könyvtárban töltöttem. Beszabadulva a könyvek közé, kincsekre leltem. Ezeket a kincseket adom most közre. Vegytiszta tudomány akkor lenne ez az írás, ha a műfajra jellemző kritériumoknak akarnék megfelelni, például a lábjegyzetek terén. Most a hagyományos lábjegyzetelés helyett néhol megmutatom a könyvet, vagy az idézett forrást, szétfeszítve ezzel a tudományosság szigorúan vett kereteit. Ezt azért tehetem meg, mert egy élményről számolok be: kezembe vehettem azokat a könyveket, amelyeket csak idézetekből ismerhetek, vagy úgy sem, mert el sem jutnak hozzám, mert drágák, hozzáférhetetlenek. De abban a pillanatban, amint a könyvre lelek, megelevednek a betűk és üzenetét érlelődnek, mégpedig egzisztenciális üzenetét.

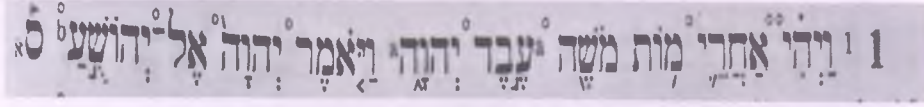
Józsué könyvéhez kerestem anyagot az említett helyen és időszakban. Egy új oktatási évre készülve szeretném tudni, hogy mi van a piacon. Aktuális anyagot szeretek diákjaim elé tárni, hiszen aktuális problémák megoldására képezzük ki őket. Hogy lehet ezt megtenni aktuális irodalom nélkül? Sehogy. Persze ez sem biztosíték, de az sem, ha régi irodalmat használunk. Lényeg, hogy ha lépést akarunk tartani a mai korról egy adott területen, szükségünk van azon a területen a mai kor irodalmára.

Nézzük hát ezt a viszonylag friss irodalmat a Masorah-val kapcsolatban, kiegészítve az anyagot mindazzal, ami a témában még fel-lelhető.¹

¹ WEGNER, P. D. : A student's guide to textual criticism of the Bible. Downers Grove, III 2006. A ma



Józsué könyvének első verséhez, a Héber Biblia szövegéhez a fő szöveg mellett és alatt WEGNER világosan bemutatja a Masorah-t, a Parva-t és a Magna-t. Az alábbi szöveghez tartozik a következő széljegyzet:



דמטע ←

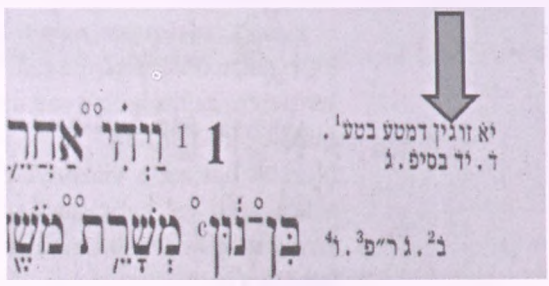
"Which is misleading, resulting in error." prefixed to **דמטע**, abbreviation for **דמטע**. Applied to textual readings that might logically seem to need to be corrected, but where such correction would lead to error. See also **דמטע**, **דמטע**. Many of the **דמטע** notes have to do with accents.

Examples:

- Gen. 2:10 [Mp to נצ] **דמטע** = "The form נצ occurs twice (with this accent, *munah*), which may be misleading" (but should not be emended) cf. Pt. [9-6]. (This form is misleading because it has *munah* where *pashta* might be expected.) [Mm 3227]
- Jer. 14:4 [Mp to ו] **דמטע** = "One of three occurrences of **דמטע** with the

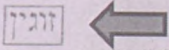
Megtalálható az az irodalom is, amely segít ennek a lapszéli jegyzetnek a megértésében.

Nézzük ezeket szép sorjában. A nyíl előtti két pontozott betű számértéke 11. Foglalkozunk most azzal, ami a nyíl alatt van:



használatban levő Héber Bibliákban ezek a Masorah jelek találhatóak. Ez vonatkozik a Masorah Parva és Magna alább említett eseteire is.

Egyértelmű KELLEY, MYNATT, CRAWFORD² után, hogy miről is van itt szó: olyan szócsopotról, amely valamilyen sajátosságokat hordoz más szócsoporttal szemben, s ezzel jellegzetességei révén össze is tartozik. Hasonló kifejezések, szó-párok jöhetnek létre például akcentusok alapján.

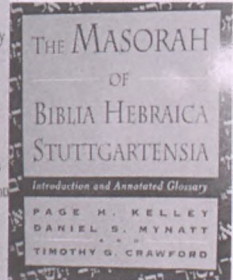


The plural of זוגין (Zugim). "Pairs or word groups, organized on the basis of some unique feature or similarity."

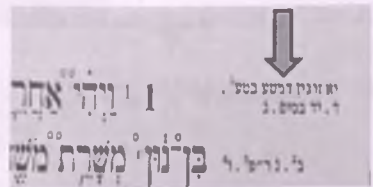
The זוגין are the most esoteric of all the Masoretic collections and have doubtlessly contributed to the widespread attitude of indifference toward the Masorah itself. However, they give evidence of the consuming interest that ancient scribes had in the cataloging of even minute details about the text of the Tanakh. That which may appear to be trivia to modern minds was of immense value to them. Through the gathering of such data they were safeguarding the reliability of the transmission of their sacred scriptures. (See Chapter 4 for a discussion of זוגין notes.)

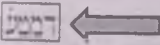
Examples:

a) Gen. 2:11, 13 [Mp to הוּא הַסֶּבֶב בִּשְׁעַר זֻגִין בְּשֶׁעַר הַיְדֵּן] "Eleven pairs of similar phrases (organized on the basis of) accents. This Mp note would be unintelligible without the accompanying Mm note (915), which gives this additional information: זֻגִין מִן בְּחֵד רַבִּיעַ וְחֵד זֻקָּף "Eleven pairs of phrases, one accented with



A következő nyíllal jelzett széljegyzet figyelmeztet: érthető okokból legszívesebben javítanánk a szöveget, de ez a gondolkodás félrevezető, mert magában hordozza a hiba lehetőségét.





"Which is misleading, resulting in error." ד prefixed to דבשת, abbreviation for דבשת. Applied to textual readings that might logically seem to need to be corrected, but where such correction would lead to error. See also דבשת. Many of the דבשת notes have to do with accents.

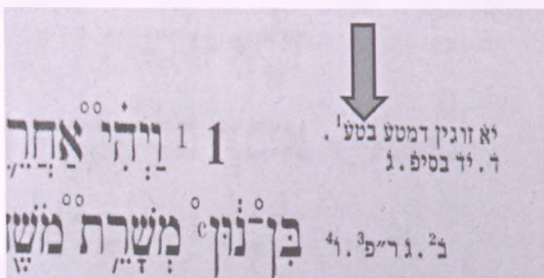
Examples:

a) Gen. 2:10 [Mp to הַיְדֵּן הַיְדֵּן הַיְדֵּן] "The form הַיְדֵּן occurs twice (with the accent, *muḥaf*), which may be misleading" (but should not be emended) (cf. Ps. 19:6) (This form is misleading because it has *muḥaf* where *pasuk* might be expected.) [Mm 3227]

b) Jer. 14:4 [Mp to הַיְדֵּן הַיְדֵּן הַיְדֵּן] "One of three occurrences of הַיְדֵּן with the accent (*meḥekha*, on the final instead of the next to final syllable) which, however, should not be emended since it would be incorrect to do so." [Mm lacking] The three passages (1 Kgs. 17:7; Jer. 14:4; 52:6) are listed in Ginsburg, 1:305, #117, and further explained in IV:295, #117.

² KELLEY, P. H.; MYNATT, D. S.; CRAWFORD, T. G. : The masorah of „Biblia Hebraica Stuttgartensia“: introduction and annotated glossary Grand Rapids, MI [etc.] 1998. Minden Masorah jel magyarázatát megtaláljuk ebben az irodalomban, felsorolásszerűen. A beazonosítás egyszerű.

Az alábbi nyíl olyan jegyzetre mutat, amely szerint valamilyen akcentusra kell figyelnünk.



בטע ←

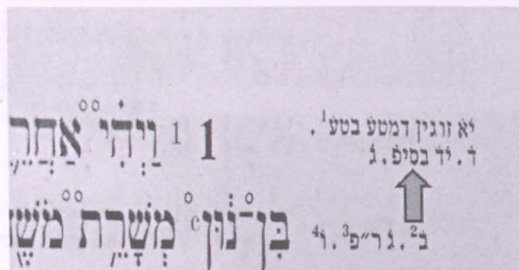
"With this accent" plus the abbreviation for **מטע**. Mp notes dealing with accents have several functions. They may indicate the position of the accented or stressed syllable within a word (cf. דמטע example "ד" and דמטע example "ד" below). Frequently they note the occurrence of a particular accent within a word or a particular sequence of accents within a verse.

Examples:

a) Gen. 1:6 [Mp to אֱלֹהִים וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים] "One of 25 occurrences of this phrase (in the Bible, cf. Mm 5), three of them found in this context and having the same accents" (*metac* and *caqef*) (cf. Gen. 1:20, 26) [Mm 7].

b) Isa. 43:16 [Mp to יְהִי־מִנַּח אַחֲרַיִם] "This phrase occurs 4 times with these accents (*yehi-munah-caqef*) in the book of Isaiah." (All are at the beginning of a verse.) [Mm lacking] According to the Mp notes in Isaiah the other three references are Isa. 52:4; 56:1, 66:1.

A nyíllal jelzett jegyzet arra mutat, hogy az adott jegyzet ebben a könyvben fordul elő.



בסיפ ←

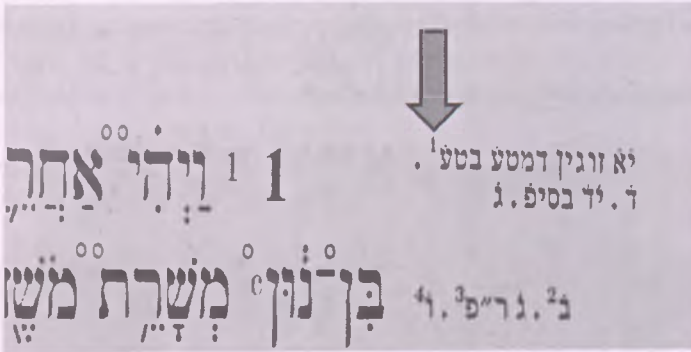
"In this book." (A reference to the book in which the Mp note occurs.) Preposition **ב** prefixed to the abbreviation for **סיפרא**. The form **בספ** in 2 Kgs. 15:38 is a typographical error for **בסיפ**.

Examples:

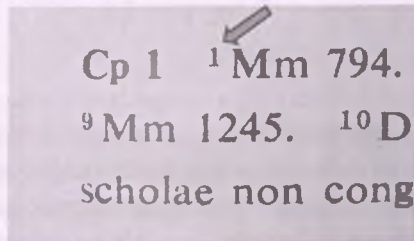
a) Ps. 92:2 [Mp to מִזְמֹרֹת בְּסִיפֵי מִזְמֹרֹת] "One of three occurrences of this accent (*revia*) on the first word of a verse in the book of Psalms" (cf. Ps. 118:8, 9) [Mm 3400].

b) 1 Chr. 22:9 [Mp to הַנְּהַיָּה בְּסִיפֵי הַנְּהַיָּה] "One of three occurrences of this word at the beginning of the verse in the book of Chronicles" (cf. 2 Chr. 2:3; 21:14) [Mm 4213].

Az eddig tárgyalt jegyzetekről már mindent tudunk, kivéve azt, hogy mire vonatkozik az 1-es szám.



Ezt jelzi a főszöveg alatti Masorah Magna, mely szerint a 794 es adat a mérvadó.



Innen tudjuk ezt értelmezni, WEIL³ művéből, akinél valóban megtaláljuk a 11 hasonló szócsoportot, párban úgy, ahogy azt a Masorah Parva jelzi:

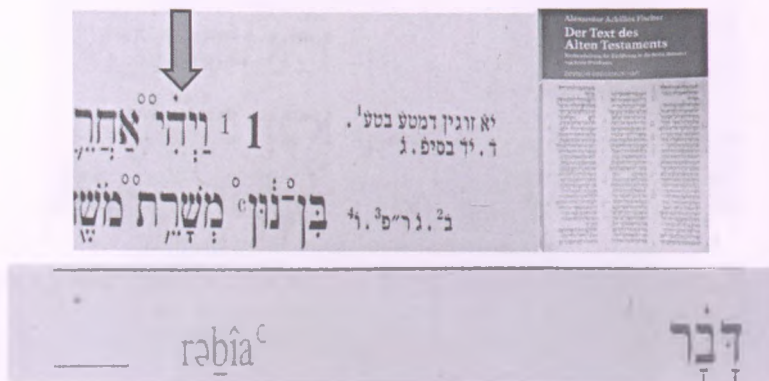
את הדורמור בן רחב	2 R 21,8	את הדורמור	1 Chr 18,3
הכללתורה לא אסף להיר	2 R 21,8	הכללתורה	2 Chr 33,8
לא אסף להסיר	2 Chr 33,8	הכללתורה	2 Chr 33,8
במסורה ונחמק	Mt 4,16	הכללתורה	2 Chr 33,8
במסורה ונחמק	Mt 4,16	הכללתורה	2 Chr 33,8
אם ונחמק	Hab. 1,7	הכללתורה	2 Chr 33,8
מה כמש"ת	Sach. 10,4	הכללתורה	2 Chr 33,8
אשר הלה וחביו ואלה בני ישראל	Neh. 7,6	הכללתורה	2 Chr 33,8
אשר הלה ואלה בני ישראל	Est. 2,1	הכללתורה	2 Chr 33,8

794	לא ידע פועל בטע' זה ענין ליהושע	11a. 6,18
	וזהו שם התורה (וישם מלחם)	11a. 6,9
	היהוה (אפואל עבד אדירתו עזר)	11a. 33,12
	מלחם ביהוה למלחן ליהושע עזר	11a. 23,19
	ביום היספס את העמר	11a. 26,40
	שער עזים אחד	11a. 26,39
	אשר חלבו עזי בקרי	11a. 1,1
	בשנת אכנתם שנים יסוק	11a. 1,1
	מלח מטה	11a. 2,26
	מלח יתבצ	11a. 2,1
	הכללתורה	1 Chr. 15, 15
	על אשר שלח יד	2 R. 9,7
	עם החלילה על יסוק	

³ WEIL, G. E. : Massorah gedolah iuxta codicem leningradensem B 19 a ; Vol. I: Catalogi Romae 1971. A megfelelő számok sorrendben megtalálhatók a könyvben.

Ha az eddigieket összefoglaljuk, elmondhatjuk, hogy a 11-szer előforduló szócsoporthal kapcsolatban kell megértenünk valamit: amikor a szöveget vizsgáljuk, jó lenne azon javítani esetleg az akcentusok esetében. De melyek ezek a hangsúlyjelek? Ennek a kérdésnek a tanulmányozásához is van viszonylag újabb irodalom.⁴

Valószínű, hogy egyrészt a *revia*-ról lehet szó:

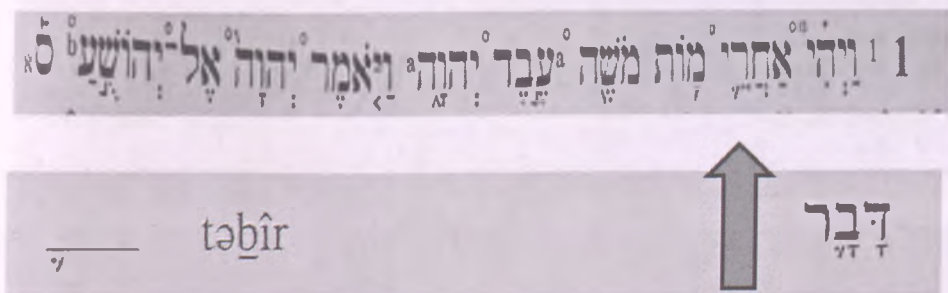


Ezt biztos megváltoztatnánk, hiszen ez a hangsúlyjel elválasztó, és nem értjük miért van itt erre szükség. Hiszen a יהיה - ben a היה egy történethez kapcsolja Józsué könyvét a ׀ - vel. Ahhoz az eseménysorhoz, mely tulajdonképpen egészen a világ teremtéséig megy vissza. Ennek üzenete, hogy a világnak van gazdája, aki a kibontakozás felé viszi ezt a történetet. Ez a történet már az ígéret földje felé tart. Az oda vezető úton Istennek megvannak a maga emberi eszközei, akiken keresztül jelen van népe között. Minek ezen az úton megállni, hiszen ez a történelem egy kézben van, és örülnünk kell annak, hogy már végre ideáig jutott. A világ Ura legyőzött minden akadályt hatalmánál fogva ezen az úton. Neki köszönhető ez az út minden ponton. Különösen azok után, hogy olyan sokan feladták útközben, és nem bíztak a továbbjutásban. Mint azok a kémek, akikkel szemben Józsué helytállt. Vele kezdődik a neve alatt fennmaradt könyv, de amíg az ideáig jut, feleleveníti Mózes történetét, akihez nincs fogható. A *revia* első látásra azért felesleges, mert ellene mond a ׀ - nek, amely a könyvet az előzőekhez köti, egybefűzve az események láncolatát. Már kezdenénk megszokni, hogy egyetlen, Isten kezében összefogott, az ígéretek beteljesedése felé tartó történet van a szemünk előtt. Minek *revia* a történetben? Hát azért, hogy vegyük komolyan az események láncolatának elemeit. Az egyes láncszemeket. Csak ne engedjük átsiklani futólag tekintetünket egyszerre, szünet nélkül az egész eseménysor fölött. Adjuk meg a periódusok rangját. Persze, hogy összetartoznak a dolgok, és ez a reménység tárgya. Mert az,

⁴ FISCHER, A. A. : Der Text des Alten Testaments: Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein Stuttgart 2009. Mindegyik hangsúlyjel könnyen megtalálható a könyvben.

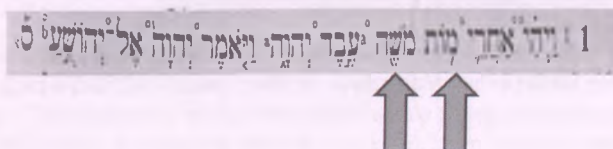
ami összevisszaságnak tűnik, az mégis egy abból a szempontból, hogy annak Isten az Ura, és nem más az iránya, hanem az ígéretek beteljesedése. De azért az út egyes szakaszain konkrét emberek járnak, konkrét korban, konkrét felelősséggel, küldetéssel. Csak ne mossunk össze mindent pusztán az összefüggések kedvéért. Mert akkor nem jól értjük az összefüggést, és félő, hogy elsikkad az adott pillant üzenete, varázsa, fontossága, méltósága. A *revia* konkretizál, elválaszt, megállít, az egységben a részletre irányítja a figyelmet.

A következő hangsúlyjellel hasonló a helyzet: javítanánk, mert így lenne logikus. Az elválasztó *tevir*-ről van szó:



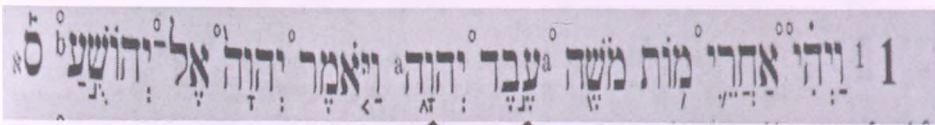
Nem akarunk megállni a történetben, szeretnénk már az ígéretek beteljesedése útján jó messzire jutni. Már értjük, hogy az ígéretek beteljesedése útján vannak szakaszok, amelyeken egy-egy nemzedék van nagyító alatt. A *tevir* az események egymás után következő rendjére figyelmeztet. Álljunk meg az úton, akármilyen sietős is az ígéretek beteljesedése, és tanuljunk abból, hogy mi után jutottunk tovább. Mi mindennek kellett történnie addig, míg Isten vezetése, hatalma, szeretete nyilvánvalóvá vált. Isten csodálatos vezetése során az egymás után történő események sajátosságaira koncentrálnak a *tevir*, a tanulságok levonásának igényével. Ezért ne változtassunk rajta, bármennyire jó is lenne azt megtenni. Ártanánk vele.

A halál óriási problémákat vet fel az ígéretek beteljesedése útján, hiszen kérdésessé teszi Isten hatalmát. De csak ott, ahol önálló hatalmat tulajdonítunk neki, elszakítva azt Istentől és mindentől. Ezt akadályozza meg a *méröká*, mely a halál gondolatát összeköti Mózes személyével, és nem engedi, hogy a halál hatalmáról fantáziáljunk. Legszívesebben itt is javítanánk a hangsúlyjelet, hogy nyugodtan dramatizáljuk a halál pusztítását, mert nekünk így jobb. Szenvedhetünk és igazoljuk magunkat: tényleg nem érdemes hinni, hiszen a halál mégiscsak méltó ellensége Istennek. De hát a *meröká-tifhá* csak Mózes halálát említi. Ez önmagában csak a tragédiát növelő tényező, hiszen ha Mózes meghalhat, akkor nagy a baj. Kinek van akkor mentsége, ki remélhet ezek után bármit is?



7	mērəkā	דָּבָר
—	tīphā (<i>comes before</i> ^ʔ atnah <i>or sillūq</i>)	דָּבָר

Ezért nagy dolog, hogy az *atnah*-val lezárt egységben kell vizsgálni az eseményeket úgy, hogy *munah* megakadályozza a szolgaság önmagában vett problémájának boncolgatását. Mert hát az sem mindegy, hogy minek, milyen erőknek és hatalmaknak van kiszolgáltatva az ember.

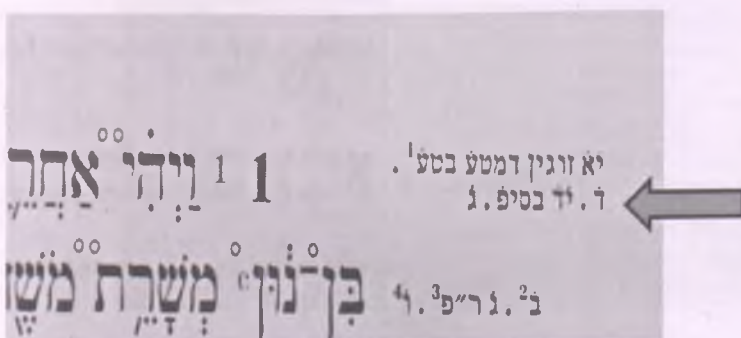
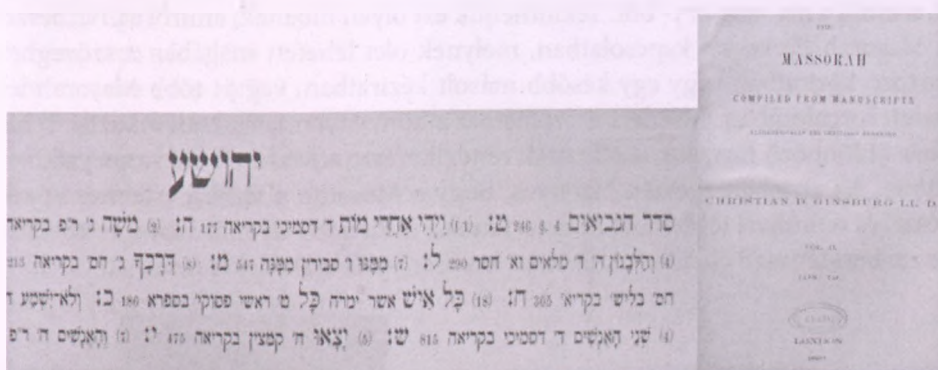
		
—	mûnah or š̄pār hûnah, š̄ōpār ^c illū or š̄pār məkarbel	דָּבָר
—	^ʔ atnah	דָּבָר

Ha *munah* hangsúlyjelét hagynánk el, nem úgy tekintenénk Mózesre, mint Isten szolgájára, pedig önmagában ennek ténye is súlyosbítja a helyzetet, hiszen ha az Úr szolgálói is meghalnak, ki számíthat még védelemre a halál hatalmával szemben? De a hangsúlyok, értelmi egységek mégis egy lélegzetvételre beszélnek arról a történelemről, mely Isten védelme alatt áll, az ígérek beteljesedése felé tart, annak ellenére, hogy még Isten szolgálói is a halál törvénye alá vannak rekesztve. A reménység alapja azonban egyértelmű: ők mégis csak Isten szolgálói. Az Ő uralkodásának tényén pedig semmi nem változtat. Ezért fog újat hozni a történelemben a kommunikáció, a Vele való kapcsolat, amikor megszólítja Józsuét: יהוה אל־יהושע ויאמר.

A Masorah-val foglalkozó régebbi klasszikus irodalom nálunk alig hozzáférhető. Ezért nevezem meg azt, amiből megérthetjük a széljegyzeteket.⁵

⁵ GINSBURG, C. D. : Ha-masörä = The Massorah ; II: Kaf-taw = Caph-tav London / s.n. / 1883. A könyvben minden bibliai könyv Masorah-ja rendben beazonosítható a bibliai könyvek neve alatt.

GINSBURG-nál megtudjuk, hogy mire vonatkozhat a széljegyzet pontozott 7- je: valami 4-szer fordul elő.



Ezt a BibleWorks-ből is megtudhatjuk:

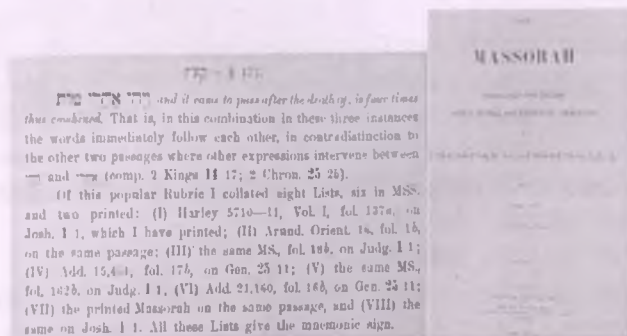
יהו אחרי מות - Gen 25, 11

יהו אחרי מות - Jos 1,1

יהו אחרי מות - Jdg 1,1

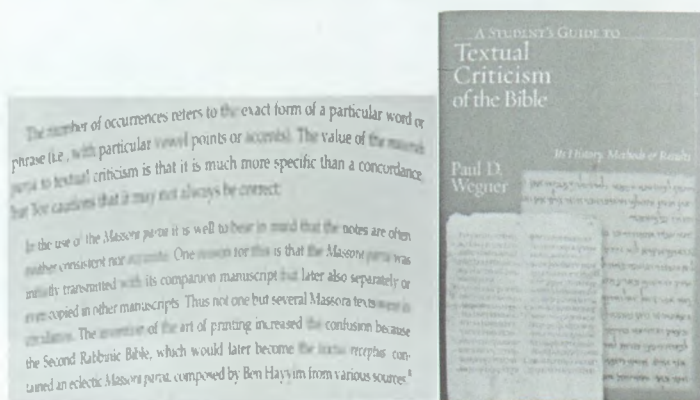
יהו אחרי מות - 2Sa 1,1

Egy másik GINSBURG kötet is részletezi ezt a 177-es szám alatt:⁶

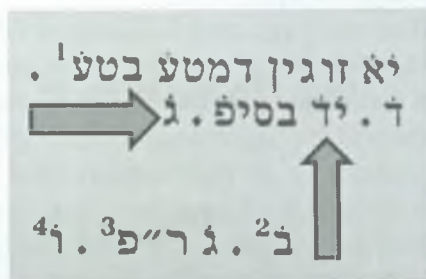


⁶ GINSBURG, C. D.: The Massorah / transl. into English with a critical and exegetical commentary Vol. IV. Vienna 1897-1905. A megadott számok alapján könnyen tájékozódhatunk a könyvben.

GINSBURG listája a BibleWorks-höz képest nem tartalmazza 2Sam 1,1-et és csak 3-at említ a יהיה אהרי מות -ból. Tekinthetjük ezt olyan hibának, amiről TOV⁷ beszél a Masorah Parva-val kapcsolatban, melynek oka lehetett magában a szöveghez tartozó kéziratban vagy egy később másolt kéziratban, vagyis több Masorah lehetett forgalomban. Mindezt a problémát a könyvnyomtatás csak fokozta. Tehát akár különböző források is állhattak rendelkezésre a Masorah Parva megalkotásához. Az azonban egészen bizonyos, hogy a Masorah a szöveg értelmezésének része, és semmivel több hibát nem tartalmaz, mint bármely más szövegértelmezés az emberi tényező elemeként, és Isten kezében az Ő eszközöként elérheti célját.



A Masorah Parva-ja még azért tartalmaz üzenetet:



Mózes az Úr szolgája 15-szer fordul elő magában a könyvben:

- יהוה - משה עבד יהוה - Jos 1:1
- יהוה - משה עבד יהוה - Jos 1:13
- יהוה - משה עבד יהוה - Jos 1:15
- יהוה - משה עבד יהוה - Jos 8:31
- יהוה - משה עבד יהוה - Jos 8:33

⁷ WEGNER: A student's guide to textual criticism of the Bible i. m. közli TOV-tól az idézetet, mely a szöveg alapján gyorsan fellapozható.

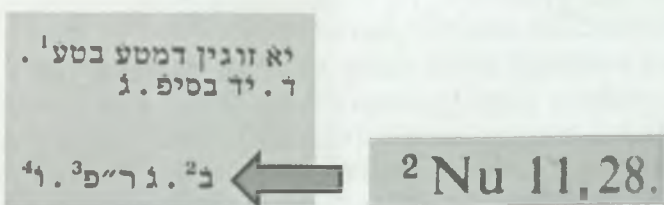
משה עבד יהוה - Jos 11:12
 משה עבד יהוה - Jos 12:6
 משה עבד יהוה
 משה עבד יהוה - Jos 13:8
 משה עבד יהוה - Jos 14:7
 משה עבד יהוה - Jos 18:7
 משה עבד יהוה - Jos 22:2
 משה עבד יהוה - Jos 22:4
 משה עבד יהוה - Jos 22:5

Ezen kívül még 3 könyvben:

משה עבד יהוה - Deut 34:5
 משה עבד יהוה - 2 Kings 18:12
 משה עבד יהוה - 2 Chr 1:3

Tehát feltűnő az egész Héber Biblia viszonylatában is, hogy Józsué nem akármi-lyen szolgálatba áll be, ha Mózes az Úr szolgálója. Mózes halála után Józsuéval az Úr szolgálójának munkája folytatódik.

A 2. számú Masorah Parva is ezt teszi érthetővé a Masorah Magna alapján:



Mindössze kétszer fordul elő a következő szövegrészlet:

יהושע בן־נון משרת משה - Jos 1,1; Num 11,28. Mindkét esetben korszakváltás határán, amikor Józsué és Mózes személyes kapcsolatát akarja hangsúlyozni a szöveg egy új helyzetben. Ő az Úr szolgálójához kötődik, neki asszisztál, őt segíti csupán feladata ellátásában. Nem a maga ura, hanem Mózesen keresztül az Úrhoz kötődik, ezért van hitele. Ezért indulhat el az új lehetőségek szerint most Józsuéval Mózes halála után az élet.

A 3. számú Masorah Magna az eddig felsorolt irodalom alapján egybehangzóan állapítja meg Mózes személyéről, hogy 3 esetben szerepel a versek elején, és tudjuk is, hogy hol:

בְּיַד בְּרִיךְ הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ

יֵא זֹרְגִין דַּמְטַע בְּטַע' .
ד . יָד בְּסִיפ . ג'

ב' . ג' ר"פ .³ .⁴ .³ Mm 3363 .

3363

מִשָּׁה ג' רֵאשׁ פִּסּוּק .

מִשָּׁה עֲבָדֵי מַת Jos. 1,2
מִשָּׁה עֲבָדֵי יִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל ... Jos. 12,8
מִשָּׁה וְאַהֲרֹן בְּכַהֲנֵי Ps. 99,6

וְיַמְשָׁה רֵאשׁ פִּסּוּק .

[הִיָּה רַעַה] Ex. 3,1
[בֶּן שְׁמוֹנִים] Ex. 7,7
[וְאַהֲרֹן עֶשׂוּ] Ex. 11,10
[עֲלֵה אֵל הָאֱלֹהִים] Ex. 19,3
[יִקַּח אֶת הָאֹהֶל] Ex. 33,7
[בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים] Dt. 34,7
[אִישׁ הָאֱלֹהִים] 1 Chr. 23,14

Egyáltalán nem véletlenszerűek a helyek, hanem nagyon is következetesek.

A Józs 1,2 -ben azért, mert az Úr itt tudatosítja Józsuében a feladatot, hogy Mózes meghalt, és neki kell vezetni ezek után a Jordánon való átkelést. Nem marad más hátra ebben a helyzetben, hiszen Mózes nincs többé. Őrá, Józsuéra vár a feladat, ő viszi tovább a népet.

A 12,1 olyan szakasz része, melyben kétszer szerepel az a föld, amelyet YHWH ígért a népnek örökségül. Őg és Szihón két király legyőzése a téma a Jordántól keletre. Csak itt említi a szöveg kétszer Mózeset. Rúben az első, aki földet kap. Ő fordul elő először Lea gyermekeként, ő az, akinek meglátta az Úr a nyomorúságát (1Móz 29,32). A kérdéses 6. vers zárja azt a szakaszt, amelyben Mózes cselekszik, a 7. verstől már Józsué jön a nyugati területek elfoglalásával.⁸

A 93. és a 97. zsoltárral együtt a 99. zsoltár is YHWH univerzális királyságát hirdeti, de míg a 93. királysága kezdetét hangsúlyozza, a 97. és a 99. a végre összpontosít és arra, hogy miképpen használja uralma meghirdetésére népét eszközként. Vagyis YHWH Mózes által közvetített akarata annak bizonyossága, hogy Ő konkrét módon van jelen népe között, és bizonyosságai a káosz legyőzésére, a világ megszabadítására adattak. YHWH uralma az új Jeruzsálem eljövetelében éri el csúcspontját, amikor gonosz nem lesz többé.⁹

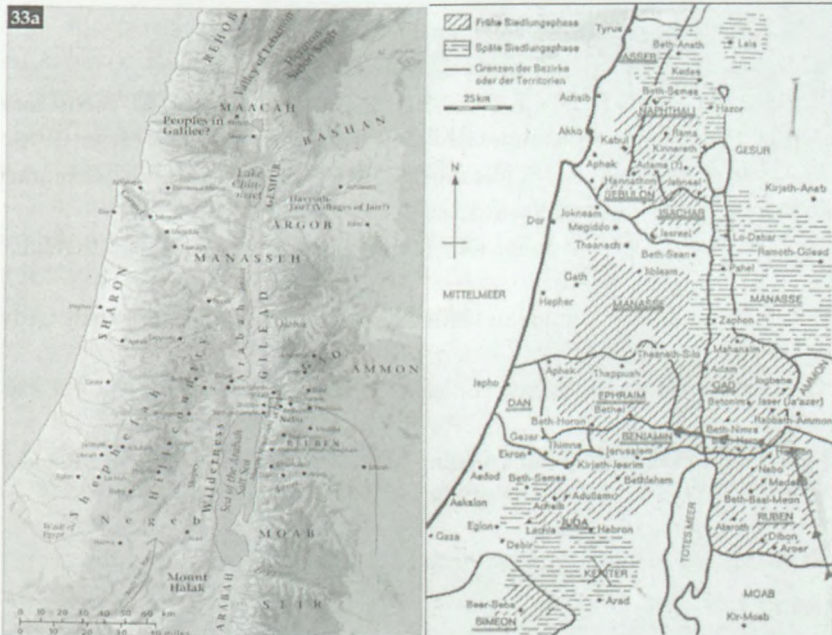
⁸ Az adott fejezetek és versek magyarázatához az alábbi irodalom megfelelő fejezeteinél és versseinél található magyarázatokat használok fel. - HARSTAD, A. L.: Joshua. Concordia Commentary. Saint Louis, MO. 2004; PITKÄNEN, P. M. A.: Joshua Apollos Old Testament commentary 6. Nottingham, England 2010; PAUL, M. J.; van den BRINK, G.: Studiebijbel Oude Testament ; Dl. 3: Bijbelcommentaar Jozua, Richteren, Ruth, 1 Samuël Veenendaal 2006

⁹ Az adott zsoltárok magyarázatához az alábbi irodalom megfelelő zsoltárainál található magyarázatokat használok fel. - HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E.: Psalmen 51-100 Freiburg [etc.]. 2000; WENHAM, G. J.: Psalms as Torah - reading biblical song ethically Grand Rapids, MI . 2012; DA-

Mindezzel a Masorah üzenete Mózes nevét illetően a következő a versek elején:

1. Mózes meghalt, de Józsuével a történet megy tovább (Józs 1,2).
2. Mózesrel lezárult egy szakasz, de az folytatódik Józsuével (Józs 12,6)
3. YHWH világralmi tervének megvalósulása van folyamatban, ebben eszköz népe továbbra is (Zsolt 99,6).

Rúben sem véletlen van az elsők között, aki földet kap a letelepedés folyamatában, amilyen gyorsan csak lehet.¹⁰



Összegzésül tehát elmondhatjuk a következőket a Masorah-ról: Arról mindent ugyan nem tudunk, de a Masorah-nak fontos üzenete van, amit keresni kell, mert automatikusan soha nem adódik, kínálkozik. Nincs Masorah üzenet nélkül, és ha azt első látásra nem is találjuk meg, az nem jelenti azt, hogy nincs.

VIDSON, R.: The vitality of worship : a commentary on the book of Psalms Grand Rapids, Mich Edinburg 1998.

¹⁰ Bármelyik bibliai térkép felhasználható. Interneten is elérhető minden ezzel kapcsolatos adat: <http://www.bible.ca/maps/>

Irodalom

- DAVIDSON, R.: The vitality of worship : a commentary on the book of Psalms Grand Rapids, Mich Edinburgh 1998.
- FISCHER, A. A. : Der Text des Alten Testaments: Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein, Stuttgart 2009.
- GINSBURG, C. D. : Ha-masōrā = The Massorah ; II: Kaf-tāw = Caph-tav London / s.n. / 1883.
- GINSBURG, C. D. : The Massorah / transl. into English with a critical and exegetical commentary Vol. IV. Vienna 1897-1905
- HARSTAD, A. L.: Joshua. Concordia Commentary. Saint Louis, MO. 2004.
- HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E. : Psalmen 51-100. Freiburg [etc.]. 2000.
- KELLEY, P. H.; MYNATT, D. S.; CRAWFORD, T. G. : The masorah of "Biblia Hebraica Stuttgartensia" : introduction and annotated glossary, Grand Rapids, MI [etc.] 1998.
- PAUL, M. J.; van den BRINK, G. : Studiebijbel Oude Testament ; Dl. 3: Bijbelcommentaar Jozua, Richteren, Ruth, 1 Samuël Veenendaal 2006.
- PITKÄNEN, P. M. A.: Joshua Apollos Old Testament commentary 6. Nottingham, England 2010.
- WEGNER, P. D. : A student's guide to textual criticism of the Bible. Downers Grove, III 2006.
- WEIL, G. E. : Massorah gedolah iuxta codicem leningradensem B 19 a ; Vol. I: Catalogi Romae 1971.
- WENHAM, G. J. : Psalms as Torah : reading biblical song ethically, Grand Rapids, MI . 2012.

Abstract**Science as an experience**

In this paper I try to examine the Masorah Parva and Masorah Magna in the book of Joshua. We do not know the Masorah completely, but the Masorah has an important message and we need to look for it, because it never comes automatically. There is no Masorah without a message and if we cannot find it at first sight, it does not mean that the Masorah has no meaning.

Mazzal tov, means: „good luck”, or in an other translation: I am pleased this good thing has happened to you. People in Israel use this idiom if somebody has bar or bat mitzvah or a wedding, or gets a driver's license, or a new job or has birthday. In Hungary we have this mazzal tov in our language from Yiddish שלימזל - *shlimazl* („misfortune”), with the etymology שלא מיל (shellōmazzāl). This is the derivation of the word *slamasztika* in our Hungarian language too.

In the Hebrew Bible מַזַּל does not occur in this form but in plural מזלות as zodiac signs. The new 2013¹ Hebrew Dictionary says about the etymology of the word that it is akkadian and it means: “position”.

Now in my position I can quote MAZAL² who published a Commentary to a scroll in 1984, after publishing the facsimile of it one year earlier: The Joshua Roll from the 10th century.³

At the illustrated scroll from the book of Joshua we see the two spies carrying spears, climbing away upwards, in conversation, turning their heads to face each other and raise their right hands indicating speech.



For me, this picture has become a symbol: we are both you and me on the same path, turning our heads to face each other, indicating speech and at the same time we are on the way of fulfilling God's promises just like the spies.

I hope that we do not read this paper simply without getting involved in it, but we go a step further on the only way of fulfilling God's promises and turn our heads to face each other indicating speech.

According to MAZAL we see a reclining figure above the heads of the spies.

Personification means giving a non-living object to human traits. Yes - the symbolic, allegoric figure has found peace, resting on a mountain. The spies were looking for shelter from their enemies. The figure is a sign of the opportunity of finding shelter.

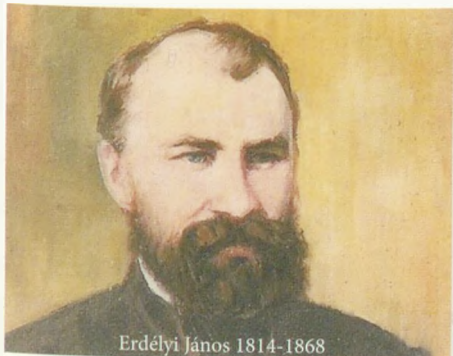
My hope is that through this paper about the Masorah Parva and Masorah Magna in the book of Joshua we go one step nearer to the opportunity of becoming a personification of finding peace, in order to personify refuge on the way of fulfilling God's promises, giving non living objects of refuge, human traits. Now only one question remains: Are we on the right path?

¹ Konzise Und Aktualisierte Ausgabe Des Hebräischen Und Aramäischen Lexikons Zum Alten Testament. Dietrich, W.; Arnet, S.(Hg.) Leiden, Boston 2013 288

² Mazal, O.: Josua-Rolle: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex Vaticanus Palatinus graecus 431 der Bibliotheca Apostolica Vaticana Graz 1983-1984 29. 31. 46. 53-54

³ Wander, S. H.: The Joshua Roll Wiesbaden 2012 15-32

2016 JAN. 27



Erdélyi János 1814-1868

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN

ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL
1904-BEN

ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A
SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI
AKADÉMIA 1997-BEN



NATUS. A. 1534.

URSINUS
S.S.