DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
DOKTORI ISKOLÁJA

Batizán Attila

Az egyház, mint diaszpóra. A diaszpóra-egzisztencia ekkléziológiai összefüggései és egy erdélyi szórványmissziós stratégia körvonalai.

Témavezető: Dr. Gonda László

Debrecen, 2023

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék 1
Bevezetés 4
1. A téma relevanciája 4
1.1. Erdélyi társadalmi kontextus 4
1.2. Missziológiai megközelítés 6
2. A téma jelenlegi feldolgozottsága 8
3. Saját hozzájárulás a témához és a dolgozat maga mentsége 10
I. Bibliai alapvetés 11
1. A kifejezés jelentése az Ószövetségben 11
2. Diaszpóra-elbeszélések az Ószövetségben 13
2.1. A „diaszpóra-novellák". Általános bevezető 13
2.2. Eszter könyve 15
2.3. Dániel könyve 18
2.4. Összefoglalás 22
3. Diaszpóra-helyzet a Deuterokanonikus iratok fényében 22
3.1. Általános bevezető 23
3.2. Tóbit könyve 24
3.3. Báruk könyve 28
3.4. Összefoglalás 29
4. Az Újszövetség diaszpóra-értelmezése 30
5. Etnicitás és kisebbségi lét a Szentírásban 33
II. Történeti áttekintés 37
1. Posztbiblikus zsidó diaszpóra-állapot 37
2. Diaszpóra-helyzet a korai keresztyénség idején 43
3. Egyéb diaszpóra-szituációk a nyugati-helyzeten kívül. Kínai nesztoriánusok és a keresztyénség elterjedése Kínában. 47
4. Diaszpóra-állapot a globalizált és poszt-keresztyén társadalomban 52

III. Diaszpóra-fogalom meghatározása 59
1. Diaszpóra-fogalom jelentése. 59
2. Diaszpóra/szórvány-fogalom Erdélyben 64
3. Ekkléziológiai megközelítések 68
4. Johannes C. Hoekendijk rövid életrajza 70
3.1. Hoekendijk missziói teológiájának főbb vonásai 73
3.2. Hoekendijk ekkléziológiájanak főbb vonásai 75
3.3. A diaszpóra szerepe Johannes C. Hoekendijk teológiájában 81
IV. Helyzetértékelő áttekintés 85
1. A népegyház 85
1.1. A népegyház fogalma 85
1.2. Tagság a népegyházban 88
1.3. Egyéb jellemző tulajdonságok 91
1.4. A népegyház missziói teológiájának és missziói ideáljának a lényege 94
1.5. A népegyház missziói- és gyülekezetépítési ideálja a gyakorlatban 98
2. Diaszpóra-helyzet az Erdélyi Református Egyházkerületben 102
2.1. Az etnikai és felekezeti identitás összekapcsolódása 102
2.2. Hatalmi pozícióból diszkriminált-egyház 105
2.3. Népegyházi tulajdonságok a diaszpóra-szituációban 105
2.3.1. Az egyháztagság kérdése 105
2.3.2. Egyéb jellemző tulajdonságok 108
2.4. Próbálkozás az EREK identitásának körülírására 109
3. Erdélyi bibliai/teológiai reflektálás a diaszpóra/szétszóratás kérdése kapcsán 112
4. Az erdélyi diaszpóra-helyzet missziói szempontból való elemzése 114
4.1. Etnikai/felekezeti szempont 115
4.2. Népegyházi szempont 118

4.3. Következtetések 122

V. Szórványgondozási stratégiák elemzése 124

1. Fontosabb szórványgondozási stratégiák ismertetése 124

1.1. Imre Lajos: Tervezet a szórványok gondozásának tárgyában. 124

1.2. Vetési László: Szórványstratégia – nemzetstratégia. 126

1.3. A Kárpát-medencei Magyar Képviselők Fóruma (KMKF) Külügyi és Európa-ügyi Albizottságának 2010. február 4-i ülése által megvitatott Szórványstratégiája. 132

1.4. Jó Pásztor terv 134

2. A stratégiák elemzése 136

2.1. Általános alapelvek 136

2.2. A négy tervezet 138

3. "Magyar egyház, de milyen nyelven?" 142

VI. Nyelvhasználat az Erdélyi Református Egyházkerületben 149

VII. Egy erdélyi szórványmissziós stratégia körvonalai 179

Felhasznált irodalom 193

Bevezetés

1. A téma relevanciája

1.1. Erdélyi társadalmi kontextus

A szórványkérdés aktualitása és relevanciája az erdélyi társadalmi és egyházi kontextusban az elmúlt nyolcvan esztendőben évtizedről-évtizedre egyre hangsúlyosabbá vált. A diaszpóralét ma már mindennapos tapasztalat és kihívás az egyháztagjaink többsége számára.[1] Nagy Ödön református lelkipásztor 1938-ban arról írt egy tanulmányában[2], hogy a szórványok iránti komolyabb érdeklődés még nagyon friss. Szerinte a szórványkérdés története Földes Károly 1934-ben megjelent írásával[3] kezdődött el. Következő lépésként a *Kiáltó Szó* által 1935-ben *Szórványainkról* címmel kiadott könyvet nevezi meg Nagy Ödön. Ezzel egyidőben a *Keleti Újság* 1935. februárjában gyűjtést indított a szórványok és a szórványban élők nevelése és megsegítése érdekében. A harmadik lényeges mozzanat a tanulmány szerint az volt, hogy az Országos Magyar Párt, a Makkai Sándor „Nem lehet" című írása által elindított vita hatására is,[4] felvette a szórványkérdést teendői közé melyet az 1937. május 31-i ülésén vitatott meg. Írásának végén Nagy Ödön szomorú következtetést fogalmazott meg és a szórványmozgalmat szalmaláng-megmozdulásnak nevezte, melyet nagy szavak, patetikus szólamok és fogadkozások jellemeztek: „Megépült néhány imaház, egy papilak, megírtak néhány tanulmányt róla, néhány ember közismert lett általa, összegyűjtötték úgy 100 falu adatait, de maga a mozgalom halott. Azt reméltük, hogy az egyházak testületei komolyan fognak vele törvényhozó gyűléseiken foglalkozni, megszervezik a maguk külön misszióját, de nem tették".[5]

Viszont a Magyarországi és Erdélyi Református Egyház szórványkérdéssel kapcsolatos döntéseit vizsgálva kiderül, hogy már az 1881-es Debreceni Zsinaton különítettek el pénzalapot a szórványmisszióra. Így a zsinat a *századvég történetének legnagyobb hatású mozgalmát váltotta ki*, mely a Kárpátokon túli református közösségek gondozását és az anyaországon belüli körlelkészségek felállítását tűzte ki célul. Szász Domokos erdélyi püspök volt a határozat

---

[1] Gonda László, *In der Welt ausgesät: Diaspora – was bedeutet es in Ungarn.* In: *Beihefte Evangelische Diaspora 5,* Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig, 2008, 27.
[2] Nagy Ödön, *Szórvány és beolvadás*, Hitel, 4. 257-276, Kolozsvár, 1938.
[3] Földes Károly, *Szórványmisszió. Jaj-szó a pusztuló szórványokból,* Nagyenyed, 1934.
[4] www.lato.ro/article.php/A-Nem-lehet-vita-háttere-és-ideológiai-összefüggései/631/
[5] Keszeg Vilmos szerk., *Nagy Ödön szórványlelkész és néprajzkutató*, Exit Kiadó és Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2015. 108-112.

kivitelezője. 1886-ban már arról számolt be, hogy Hunyad megyében, a Mezőségen, Szilágy megye déli és nyugati részén megalakultak és működnek a szórvány-körlelkészségek.[6]

Az Erdélyi egyházi vezetés tehát már az első világháború előtt foglalkozni kezdett szórványgondok orvoslásának kérdésével. Hogy a szórványok mennyire el voltak hanyagolva, jól látszik egy 1906-os kimutatásból, amely szerint az Erdélyi Református Egyházkerület 234 egyházközségében 3.418 lélek élt úgy, hogy egyetlen lelkész sem részesítette őket gondozásban.[7] Az Egyetemes Konvent 1911-ben és 1913-ban is foglalkozott ezzel a kérdéssel, de az ügyben nem történt konkrét előrelépés.[8]

A két világháború közötti időszakban az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa hét olyan körlevelet küldött ki az egyházmegyéknek, amelyek a szórványok helyzetének felmérésével, azok intenzívebb gondozásával foglalkoztak. A hét körlevélből kettő konkrét határozatokat várt az egyházmegyéktől, és ezek a szórványok intenzívebb gondozását tették lehetővé, de ugyanakkor kötelezővé is. A másik öt körlevél nem kimondottan a szórványgondozással volt kapcsolatos, de olyan kimutatásokat kért a lelkészektől, amelyek által tisztább képet nyerünk gyülekezeteink, szórványaink helyzetéről, lélekszámáról.[9]

A körlevelek mellett Imre Lajos, aki 1924 és 1944 között volt az Erdélyi Református Egyházkerület belmissziói előadója, három részletes szórványgondozási tervet terjesztett az Igazgatótanács elé. Az elsőt 1927-ben, amelyet az Igazgatótanács körlevélben, javaslatként juttatott el az egyházmegyékhez, a másodikat 1931-ben, és végül a harmadikat 1940-ben.[10]

A két világháború között eltelt húsz év döntéseit összefoglalva megállapítható, hogy az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa különösen is odafigyelt a szórványgondozás kérdésére. Ez a tevékenység különösen a húszas években volt intenzív, ugyanis majdnem az összes körlevél ekkor keletkezett. Határozataival, körleveleivel cselekvésre és komolyabb munkára késztette az egyházmegyéket és azokon belül a lelkipásztorokat is.

A kommunizmus évtizedeiben a hallgatás vette körül a szórványkérdést, azonban 1990 után ismét az erdélyi társadalmi párbeszéd fontos témájává vált. Egyrészt Vetési László volt az,

---

[6] Juhász István: Szász Domokos püspök szórványmunkája. In: *Kiáltó Szó* 1941. 42.
[7] Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltárában, 74/1907. (A továbbiakban: IgTanLev.)
[8] IgTanLev, 1735/1911.
[9] IgTanLev, I. 43/1907. 4297/1924., 3960/1924., 674/1925, 1214/1925., I. 43–1907. III. iratcsomó, 2352/1927, I. 43–1907. III. iratcsomó, 5812/1935.
[10] IgTanLev, 5557/1931., IgTanLev, 5327/1940.

aki cikkeivel, írásaival, beadványaival a figyelmet ismét a szórványkérdésre irányította.[11] Másrészt azonban, ahogy az közel egy évszázaddal korábban is történt, az Erdélyi Református Egyházkerület Közgyűlése és Igazgatótanácsa is komolyan foglalkozott a kérdéssel. 1993 és 2015 között minden évben több alkalommal szerepelt napirendi pontként a megnevezett testületek ülésein a szórványok ügye.[12] Mindezek ellenére a szórványkérdés által felvetett kérdésekre nem sikerült mindenki számára kielégítő választ adni, illetve a szórványhelyzetből adódó problémákat sem sikerült megoldani. Sőt a kérdés aktualitása egyre nyilvánvalóbb. A Romániai Református Egyház Zsinatának Liturgiai bizottsága a kazuális szolgálatok kötött szövegeinek nagy részét már román nyelvre is lefordította. Egyre több, nem csak szórványvidéken szolgáló lelkipásztor kéri és használja ezeket a liturgikus szövegeket. Egyre több lelkipásztor ismeri be, hogy már rég két nyelven temet, esket és keresztel. A Vetési László által indított társadalmi vita során jegyezte meg Tóth Pál Péter, hogy a feladat óriási és befejezhetetlen, hiszen a szórványosodás, mint folyamat ismételten újratermelődik. Szerinte viszont nem azon kell rágódni, hogy mire elegendő a rendelkezésre álló szellemi és anyagi kapacitás, hanem azonnali cselekvésre buzdít.[13]

1.2. Missziológiai megközelítés

David Bosch szerint a teológia az egyház saját életére és tapasztalatára reflektál. Schleiermachernek a kérdésről alkotott felfogását elfogadva állítja, hogy a teológiára miden esetben (meghatározó) hatást gyakorol az a kontextus, amelyben keletkezik. Azonban Bosch egy lépéssel még Schleiermachernél is tovább megy és kijelenti, hogy természeténél fogva minden teológia kontextuális. A kontextuális teológia alulról szerveződő, fő forrása a Szentírás után a szociológia, a gyakorlatnak pedig elsődleges szerepe van. Ortodoxiának és ortopraxisnak szükségük van egymásra. Az adott történelmi kontextus az egyház missziójának, szolgálatának nem csupán külső feltétele. Amikor a missziót meg akarjuk érteni, akkor ezt a kontextust is lényegi alkotóelemnek kell tekintenünk.[14]

---

[11] Vetési László, Szórványstratégia – nemzetstratégia. Magyar Kisebbség, 2000.3.(20.) szám.
[12] Igazgatótanácsi és Közgyűlési Jegyzőkönyvek. Értesítő, Az Erdélyi Református Egyházkerület Hivatalos Lapja, 1993-2015.
[13] Tóth Pál Péter, *Szórványban... Hozzászólás Vetési László vitaindító írásához*, Magyar Kisebbség, 2000.3.(21.) szám – Szórványstratégia – nemzetstratégia.
[14] David J. Bosch, *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Harmat Kiadó és Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, Budapest, 2005. 386-389. (A továbbiakban: David Bosch, *Paradigmaváltások*).

Mindezt azt erdélyi helyzetre alkalmazva, kijelenthetjük, hogy a diaszpóra-egzisztencia meghatározta és meghatározza a teológiai gondolkodást. A XIX. század végéig, mint azt később látni fogjuk, az erdélyi református teológiai köztudatban a diaszpóra gondolata etnikai vonatkozásban nem fordult elő. Vannak régiók, ahol a református magyarok évszázadok óta kisebbségben élnek. Viszont amíg ezek a területek Magyarországhoz tartoztak, a diaszpóra-egzisztencia gondolata nem vált hangsúlyossá. Amint ennek a kérdésnek a súlya és valósága Trianon után mindenki számára nyilvánvalóvá vált és a diaszpóra-helyzet következményei, az asszimiláció, a nyelvi romlás, az etnikai térvesztés, a hátrányos diszkrimináció egyszerre nehezedtek az erdélyi társadalomra és egyházakra, az új kontextus néhány évtizeden belül meghatározó tényező lett. Az erdélyi református teológiai gondolkodásban az egyház a megmaradás bástyájává, nemzeti menedékké, nemzeti egyházzá vált. Ebben a tekintetben tehát, a kontextus meghatározó a teológiai gondolkodásra nézve.

Ugyanakkor, a XXI. század küszöbén, már Erdélyben is leáldozott az idő, amikor a történelmi egyházak szinte monopol helyzetben voltak az értékteremtés, nevelés, oktatás, erkölcsi útmutatás vagy általában véve a vallás ügyében.[15] Egy olyan posztmodern állapotról beszélhetünk, mely túlmutat az erdélyi magyarság és ezen belül az egyház konkrét diaszpóra-helyzetén, és amely az egész kérdést egy új, missziói megvilágításba is helyezi. A szekularizáció révén, főként városon, az egyházak nagyon rövid idő alatt diaszpórahelyzetbe kerültek. Többszáz, akár ezer férőhelyes templomban a belváros szívében 25-30 személy vesz részt a vasárnapi istentiszteleten, és az egyháztagok nagyrésze már nincs rendszeres kapcsolatban az egyházzal.[16] A fogyasztói társadalom és szemlélet megerősödése, a hagyományos struktúrák és értékek megkérdőjelezése, az egyházon belül is sok esetben szemléletváltáshoz vezetett. Egy olyan modern világkorszakkal szembesülünk nap mint nap, amelyben az egyház, a keresztyénség egyre inkább a háttérbe szorul, elveszíti a hangját és egyre népszerűtlenebbé válik a tömegek számára. A hit, mint mindennapi életszükséglet már alig jelent valamit a 21. századi embernek. A társadalom és az egyháztagok egy része számára az egyház már nem a megmaradás bástyája, hanem talán sokkal inkább egy kórházhoz hasonlítható intézmény. Lehetőleg a legkevesebbszer mennének oda, de lennie kell, ha mégis szükség van rá. Egy másik szemlélet szerint, mely sokkal

[15] Fazakas Sándor, *„Új egyház felé?“ – A második világháború utáni református egyházi megújulás ekkléziológiai konzekvenciái*, Debrecen, 2000. 118. (A továbbiakban Fazakas: *Új egyház felé?*)
[16] Gonda László, *In der Welt ausgesät: Diaspora – was bedeutet es in Ungarn.* In: *Beihefte Evangelische Diaspora 5,* Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig, 2008, 37.

inkább a fogyasztói felfogáshoz köthető, az egyház olyan, mint egy étterem. A vezérlő elv ebben az esetben nem a szükség, hanem az úgynevezett *feel-good* faktor, az ami megszólít, az ami magával ragad. Egy étteremnek nem lesz valaki tagja, vagy nem fizet, ha nem megy az étterembe. Lehet bármikor más éttermet választani, vagy akár otthon is enni.[17]

Mit jelent ebben a specifikus ugyanakkor egyre inkább változó helyzetben a diaszpóra-egzisztencia? Hogyan definiálja saját identitását az erdélyi magyar református kisebbség, népegyházként és mégis diaszpórában? Mit kell jelentsen ebben a specifikus helyzetben az egyház küldetése? Ezeknek a kérdéseknek a tisztázása nélkül, az erdélyi reformátusság nem tudja Istentől kapott missziói feladatát minden további nélkül betölteni.

2. A téma jelenlegi feldolgozottsága

A már idézett helyzetjelentésszerű és vitaindító tanulmányokon túl (Földes Károly és Nagy Ödön tanulmányai), a szórványkérdéssel komoly teológiai igényességgel első ízben Imre Lajos és Makkai Sándor foglalkoztak. Utóbbinak 1938-ban jelent meg *Az egyház missziói munkája* című kötete, míg Imre Lajosnak 1941-ben jelent meg *Ekkléziasztika, Az egyház élete és szolgálata* című munkája. Mindkét értekezés tágabb teológiai kontextusba ágyazva próbálja meg körülírni a szórvány mibenlétét, illetve az ott végzendő szolgálatot. Egy évvel korábban, 1940-ben adta ki a Kolozsvári Teológiai Fakultás azt a tanulmánykötetet, melynek Imre Lajos volt a szerkesztője és amely a szórványmunka elvi és gyakorlati kérdéseit tárgyalja. A kötetben megjelenő tanulmányokat teológiai hallgatók írták, Imre Lajos vezetésével. Ezek a tények arra utalnak, hogy ebben az időszakban elkezdődött a kérdés komoly teológiai vizsgálata. Azonban a kommunizmus évei alatt mind az intézményes egyházi szórványmisszió, mind a teológiai műhelymunka abbamaradt, és amint már korábban említettük, a szórványkérdést ebben az időszakban Erdélyben a hallgatás vette körül. 1990-ben viszont, amikor ismét szabadon lehetett a kérdésről értekezni, az elszórványosodás és beolvadás már annyira nagy méreteket öltöttek, annyi volt a sürgősen elvégzendő munka, a megmentenivaló, hogy többnyire gyakorlatias jellegű írások láttak napvilágot és kevés, a kérdést teológiai szempontból is vizsgáló tanulmány született. Viszont egyre több olyan tanulmány jelenik meg, amely társadalomtudományi szempontból közelíti meg és vizsgálja a szórványkérdést. Neves erdélyi és magyarországi szociológusok

[17] Stefan Paas, *Missionaire ecclesiologie in een tijd van individualisering*, Theologia Reformata 54.4, 2011, 392-407.

értekeznek folyamatosan szórványkutatásról, szórványértelmezésről, többrétegű szórványról, a szórványkérdés transznacionális dimenzióiról, kétnyelvűségről és nyelvcseréről, illetve a szórvánnyal kapcsolatos jelenségekről, problémákról. Az erdélyi lelkipásztorok, teológusok közül Vetési László a legnevesebb szórványjáró, szórványmisszió-szervező, az erdélyi szórványhelyzet legjobb ismerője. Ő foglalkozott legtöbbet a szórványkérdéssel, több tanulmány, elemzés szerzője. A romániai közéleti személyiségek közül Bodó Barna neve és munkássága a legismertebb. Több éven át a Kisebbségi Szórványkutató Központ vezetője volt, a szórványkérdés különböző vonatkozásait számos tanulmányban, előadásban próbálta körüljárni. A Kárpát-medence egészére vonatkozóan, a szórványkutatás talán legkiemelkedőbb személyisége Ilyés Zoltán. Szórványhelyzetben a Kárpát-medencében című terjedelmes tanulmányában a szórványban élő magyarok átfogó és egyben összefoglaló bemutatására törekszik, különös tekintettel a Kárpát-medencében élő szórványmagyarságra. Mezsgyevilágok című könyvében ugyancsak eléggé kimerítően foglalkozik a szórványkutatás, szórványértelmezés kérdéseivel.

A Nyugat-európai teológusok sorából, a diaszpórakutatás terén, Karl-Christoph Epting munkássága a legjelentősebb. Több éven át az *Institut für Diasporawissenschaft* vezetője, valamint a Lipcsei Teológia professzora, diaszpóra-konferenciák szervezője, számos publikáció szerzője. Epting professzor, írásaiban komoly teológiai megalapozással vizsgálja a diaszpóra kérdését. Kutatásai alapján a diaszpóra-szituációnak az egyház jelenében betöltött szerepét és fontosságát hangsúlyozza. Szerinte a diaszpórahelyzet, mint az egyén és az egyház alapértelmezett helyzete, sokkal többet jelent, mint amit a kifejezés kapcsán a 19. században megfogalmaztak (kisebbségben lévő egyének, egyházak egy többségi közösségben). Epting elválaszthatatlannak tartja a diaszpóra-helyzetet a missziótól. A diaszpóra teológiai értelmezése rendjén az egyház missziói és ökumenikus létformája válik hangsúlyossá, aminek nyomán gyakorlati teológiai következtetéseket fogalmaz meg. Ernst Langeval ellentétben, aki az *Ekklésiá*-t határozottan elválasztja a *Diaszpórá*-tól, Eptingnek sikerül a Diaszpórát úgy körülhatárolni, mint az Ekklésia formája és lényege. Az európai szekularizáció erősödésével, a diaszpóra, mint az egyház létformája még hangsúlyosabbá válik. Mindezt figyelembe véve, Epting az egyetemes papság elvének a revitalizálását szorgalmazza.

3. Saját hozzájárulás a témához és a dolgozat maga mentsége

Jelen dolgozat egy terjedelmes bibliai alapvetéssel indul. A missziológia tárgykörében íródott dolgozatról lévén szó, fontosnak tartjuk a kérdés alapos, Szentírásra épülő vizsgálatát. A dolgozatban felhasznált forrásmunkák egyikében sem találkozunk ilyen terjedelmes és részletes bibliai alapvetéssel a diaszpóra kérdését illetően. Magyar nyelvterületen különösképp hiányzik a kérdés bibliai vizsgálata. A dolgozat újszerűsége továbbá a kérdésnek a sajátos erdélyi kontextusban való értelmezése. Az erdélyi népegyházi helyzet, illetve az Erdélyi Református Egyházkerület identitásának a körülírására és elemzésére teszünk kísérletet a diaszpóra-állapot fényében. Arra keressük a választ, hogy miként nyilvánulnak meg és értékelődnek át a népegyházi tulajdonságok a szórványban. Újdonságnak számít a magyar nyelvű teológiai irodalomban az erdélyi diaszpóra-helyzet missziói szempontból való elemzése, népegyházi, valamint etnikai és felekezeti szempontok alapján. Továbbá ez az első olyan írás, amely az eddig papírra vetett szórványstratégiákat összehasonlítja elemzi. Végül pedig egy olyan, az Erdélyi Református Egyházkerület minden szórványterületére kiterjedő kutatást tartalmaz és elemez a dolgozat, amelyet az egyházkormányzás, a missziói intézmények, de egyházmegyék és gyülekezetek is használhatnak saját szórványmissziós stratégiájuk kidolgozása rendjén.

A dolgozat ugyanakkor nem fog általános recepteket és megoldásokat kínálni a különféle szórványgondok orvoslására. Aki tippeket és minden helyzetben alkalmazható trükköket keres a dolgozatban, annak a keresése eredménytelen lesz. A dolgozat mankó és támasz kíván lenni a diaszpóra-állapot értelmezése rendjén, valamint a sajátos erdélyi szórványhelyzetben végzendő szolgálathoz szeretne támpontokat, segítséget nyújtani.

I. Bibliai alapvetés

A diaszpóra kérdéskörét többféle szempontból vizsgálhatjuk (szociológiai, politikai stb.). Jelen dolgozatban azonban fontosnak tartjuk témánk kifejtését bibliai megalapozással kezdeni. Vizsgálódásunk rendjén mindenekelőtt az Ó-, és Újszövetség által, a diaszpóra-kérdésköréhez kapcsolódó, kifejezések jelentését, értelmét nézzük meg. A diaszpóra kérdéskörének bibliai alapvetése nem lenne azonban teljes az ószövetségi diaszpóra-novellák vizsgálata nélkül. Ezek az elbeszélések ugyanis, a (bibliai) diaszpóra-lét alapvető jellemvonásait fogalmazzák meg, ugyanakkor pedig típus-magatartásformákat állítanak elénk. Lényeges tartjuk továbbá két Deuterokanonikus iratnak, Tóbit és Báruk könyvének a témánk szempontjából való elemzését is. Végül pedig az etnicitás és kisebbségi lét kérdéskörét vesszük nagyító alá a Szentírás alapján, mint olyan kérdést, ami szorosan kapcsolódik a diaszpóra fogalmához.

1. A kifejezés jelentése az Ószövetségben

A héber *pûts*[18], *zarah*[19], *pazar*[20] szavakat a Szeptuaginta a *diaspora* (διασπορά) kifejezéssel fordítja le. A *diaspora* szétszórást jelent, azonban a Szeptuaginta által használt szó nem tükrözi teljes mértékben az ószövetségi héber kifejezések jelentését. Az említett szavak jelentése sokkal erősebb, a kifejezések pedig zsidóság kiűzetésére, kiközösítésére utalnak. Tartalmazzák mindazt a félelmet és nyugtalanságot, ami az üldöztetéshez társult.[21]

A görög kifejezés egy adott állapotra utal: a zsidók szétszórattatása az idegenek között. Ezzel ellentétben a héber kifejezések a szétszóratást egy folyamatként írják le. Míg a görög fordítás egy fizikai, térbeli helyzetet jelöl, egy kisebbségi helyzetet, addig a héber kifejezések mögött ott rejlik a társadalmi tartalom, egy egész viszonyrendszer melyet az alávetettség és kiszolgáltatottság jellemez.[22]

---

[18] פוּץ - szétszórni - Deut 4,27; 28,64; 30,3; Jer 13,24.
[19] זָרָה – szétszór - Lev 26,33.
[20] פָּזַר – szétszórt - Eszter 3,8.
[21] Tóth Pál Péter, *Diaszpóra/Szórvány,* in: *Tanulmányok a szórványról*, Gondolat, MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 2005, 108-109.
[22] Keményfi Róbert, *A többrétegű „szórvány" kifejezés a kisebbségkutatásban,* in: *Tanulmányok a szórványról*, Gondolat, MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 2005, 78-79. (A továbbiakban: Keményfi, *Szórvány*).

A héber *galut*[23] kifejezés a szó szoros értelmében véve fogságot, fogságra vitelt jelent. Az Ószövetségben sokkal inkább egy adott népcsoportra, mint egyénekre utal, és jelzi ugyanakkor a helyet is, ahol az a bizonyos közösség él. Több szótár és lexikon is a *diaspora* kifejezést nevezi meg a *galut* megfelelőjeként.[24] Azonban a görög szövegek két szót is használnak a *galut* lefordítására: az *aichmalósis* (αἰχμάλωσις) kifejezést a fogság megjelölésére, mely "lándzsával való fogvatartást", kényszerítést jelent, illetve a *diaspora* kifejezést a szétszórás leírására. A két görög kifejezés közötti különbség világos. Egy nép vagy népcsoport fogságban van, amennyiben őket erőszakkal vitték oda és tartják ott. A *diaspora* pedig arra utal, hogy az egyén vagy népcsoport az ő lakóhelyét saját szándékából választja meg és önként marad ott ahová (esetleg erőszakkal) jutott. A Szeptuaginta és Josephus Flavius az első kifejezést (*aichmalósis*) használják a babilóniai fogság leírására.[25] Azzal a héber kifejezéssel melyet inkább *diaspora*-ként fordít a Szeptuaginta, Ézsaiás könyvében találkozunk. Ézsaiás 11,12-ben a próféta a föld négy szélére szétszórt zsidókról beszél.[26]

Azonban a babilóniai *galut* emléke sokkal mélyebb nyomot hagyott a zsidó hagyományban. A *galut* szóban mindig ott van egy kis szomorúság. A *galut* mindig és mindenkor egy kicsit babilóniai fogság. Az új Izraeli állam megalakulása után, egy új, a diaszpóra jelentéstartalmát hordozó szó, kezdett teret hódítani. Ez a szó a *tefuzot* és ugyanaz a jelentése, mint a *galut*-nak.[27] A zsidók, akik nem az Országban (*erec*) laknak, hanem valahol idegenben, külföldön, *tefutsot*-ban, *galut*-ban élnek. A *galut* jelentése tehát az *erec*-cel ellentétben érthető meg igazán. Ami nem *erec* az csak *galut* lehet: vagy *erec* vagy *galut,* vagy a szent földön, az országban, vagy idegenben, idegen népek között. Nem számít, hogy az egyén ott született vagy oda került, a meghatározás csakis negatív lehet: *nem-erec*. A második század után a zsidók nem léphettek be Jeruzsálembe, arra voltak kényszerítve, hogy *galut*-ban éljenek. Nem volt többé már többé különbség a szétszórattatás és a fogság között. Ebben a kényszer-száműzetésben a zsidók számára Jeruzsálem végig a „szülőváros" maradt.[28] A zsidók

---

[23] לגות – fogságra vitel, deportáció. Lásd. Wilhelm Gesenius*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg, 2013, 217.
[24] Például a *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Genf, 1991, 293.
[25] Komoróczy Géza, *Bezárkózás a nemzeti hagyományba,* Századvég Kiadó, Budapest, 1992, 234. (A továbbiakban: Komoróczy, *Bezárkózás*)
[26] „...összegyűjti Izrael szétszórt fiait…" - נָפַץ – szétszórt.
[27] *Encyclopaedia Judaica,* Second Edition, Vol. 5., 637.
[28] *Ökumene Lexikon. Kirchen. Relogionen. Bewegungen.* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1983, 266.

identitástudatában az *erec* központi helyet kapott, egyrészt egy térbeli jelentést (az imádság iránya a zsinagógákban), másrészt azonban egy idealizált jelentést a *galut* körülményeivel szemben. Az *erec* utáni nosztalgia meghatározta a zsidó lelkületet és a messiási idők felé mutatott.[29]

2. Diaszpóra-elbeszélések az Ószövetségben

Vizsgálódásunkat mindenekelőtt a novellákat tartalmazó két bibliai könyv, Eszter és Dániel könyvének általános bemutatásával kezdjük, majd ezek után górcső alá vesszük az elbeszéléseket, oly módon, hogy a diaszpórában élő közösség és a tömb kapcsolatára figyelünk elsősorban. Arra, hogy milyen indítékok húzódnak meg a különféle cselekvések mögött, hogy mennyire tudott a kisebbségben élő nép beilleszkedni a többségi társadalomba, felveszi-e annak szokásait, életmódját, vagy hűséges marad saját hitéhez, vallásához, népének szokásaihoz.

A választás azért esett épp ezekre a diaszpóra-elbeszélésekre, mert ezek az Ószövetségnek legismertebb, legtöbbet idézett ilyen jellegű történetei, melyekben különösképp előtérbe kerül a diaszpórában élő zsidóság magatartásformája. A történetek bizonyos elemeiben párhuzamot fedezhetünk fel több más bibliai történettel, amelyek ugyancsak érintik a diaszpóra kérdését.

2.1. A „diaszpóra-novellák". Általános bevezető

Eszter és Dániel könyve a héber Bibliában a kánoni könyvek harmadik csoportjában, az „Írások" között található. Mindkét könyv az elhurcolt, diaszpórában élő zsidóság életével kapcsolatos történeteket tartalmaz. Az első, Eszter történetét mondja el, aki zsidó létére királyné lesz, s így szolgálja népét azzal, hogy meghiúsítja a megsemmisítésük céljából kigondolt tervet. Noha Isten neve nem szerepel a könyvben, mégis mindenhol az Ő cselekvéséről tesz bizonyságot a mű.[30] Témánk szempontjából kiemelten fontos a könyvben a zsidóság általánosan bemutatott helyzete, az állandó veszély és a bizonytalanság, amelyben éltek,[31] ugyanakkor a diaszpórában élők ragaszkodása vallási és nemzeti hagyományaikhoz, amely gyakran kihívta a pogány környezet ellenszenvét egészen az üldözésig. Ugyancsak előfordult, hogy a zsidók magas

[29] Komoróczy, *Bezárkózás*, 234-236.
[30] Iain M. Duguin, *Esther and Ruth. Reformed Expository Commentary*. Phillipsburg Publishing, New Jersey, 2005, xi. (A továbbiakban: Duguin, *Esther*)
[31] Frederic W. Bush, *World Biblical Commentary. Volume 9. Ruth, Esther*. Word Books Publisher, Dallas, 331. (A továbbiakban: Bush, *Esther*)

tisztségre jutottak a pogány birodalom közigazgatásában, s emiatt ellentétbe kerültek pogány riválisaikkal.

Műfaját tekintve, a diaszpóra-novella (Meinhold)[32] meghatározással szemben, Gunkel a történeti regény megnevezést részesíti előnyben.[33] G. Gerleman Eszter könyvét egy „ünnepi legenda" leírásának nevezi. Karasszon István vitatkozik a gondolattal és állítja, hogy Eszter könyvének a műfaja nem legenda, hanem sokkal inkább elbeszélés, novella. Szerinte vannak ugyan túlzások a könyvben, de semmi olyant nem találunk benne, ami ne történhetett volna meg.[34]

A könyv fontossága és népszerűsége azzal függ össze, hogy a purim ünnep számára nyújtott népszerű történelmi hátteret.[35] A purim nem vallásos, hanem profán karakterű ünnep. A *pur* szó etimológiája és jelentése, ezzel együtt pedig az ünnep eredete felől a kutatók véleménye megoszlik. Némelyek szerint az ünnep, ma már ismeretlen és nem izraelita eredetű hagyományanyagon alapszik. Ez abból vélhető, mondják, hogy maga a sorsvetés cselekménye nem hangsúlyos mozzanata Eszter könyvének, s különös módon az ünnep elnevezése és eredeztetése mégis ehhez a mozzanathoz kötődik. Ezzel ellentétben Gerleman cáfolja az ünnep idegen eredetét, ugyanakkor elismeri, hogy maga a *pur* szó az akkád *puru*ból (sors, kocka) származik. Az ünnep idegen eredetét azzal cáfolja, hogy a könyvben a *pur* többes számát (*purim*) találjuk meg, ami az ajándékok kölcsönös cseréjéből érthető meg. Ha idegen eredetű ünnep lenne, egyes számot használna az Eszter könyvének írója. Szerinte ez sajátosan zsidó ünnep, mégpedig a diaszpóra zsidóság ünnepe, mert a kölcsönös megajándékozásban a diaszpóra szituáció kifejezése és egy különleges szolidaritás manifesztációja ábrázolódik ki.[36]

Dániel könyvének a szerzőjét és keletkezési idejét a mű szövege nem nevezi meg. A zsidó és keresztyén hagyomány a XIX. századig a mű főszereplőjét tekintette a könyv szerzőjének. Dánielt Jojakin király uralkodásának 3. esztendejében (Kr. e. 606) Nabukadneccár Babilonba vitette, és a királyi udvarban élt Nabukadneccár, Baltazár, Dáriusz és Kürosz

---

[32] Harald Martin Wahl, *Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar.* Walter de Gruyter, Berlin, 2009, 13. (A továbbiakban: Wahl, *Das Buch Esther*)

[33] Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése II. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. Szent István Társulat, Budapest, 1996, 423. (A továbbiakban: Rózsa Huba, *Ószövetség*).

[34] Karasszon István, *Eszter könyvének kompozíciója és teológiája*, Studia Caroliensia 2000/4, 72–80. = in: Karasszon István (szerk.), *Az Ószövetség varázsa* (kréné 3), Új mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2004, 74. (A továbbiakban: Karasszon, *Eszter*.)

[35] Wahl, *Das Buch Esther*, 1.

[36] Fodor Ferenc, *Bevezetés Eszter könyvéhez*, Református Szemle 1997/4, 259. (A továbbiakban: Fodor, *Bevezetés*.)

uralkodása idején. A hagyományos értékelés képviselői szerint tehát Dániel könyve Babilonban keletkezett, és szerzője is Dániel, aki a maga korában a hűség, a bölcsesség és a kegyesség mintaképe volt, a hős példakép a szétszórtságban élők számára.[37] A mű célja annak bemutatása, hogy Isten kegyelméből miképp állt helyt ez a férfiú társaival együtt diadalmasan a száműzetésben, miképp őrizték meg atyáik szent hagyományát a szigorú kegyesség fegyelmében, miképp győzedelmeskedett az üldöztetésekben a hűség, a bátorság és a bölcsesség.[38] Azonban számos jel arra utal, hogy a könyv nem a babiloni fogság idején, hanem jóval később, a Kr. e. II. Században (165 körül), a makkabeusi korban keletkezett, és így Dániel szerzői mivolta megkérdőjelezhető.[39] A könyv eseményei a Babiloni Birodalom fénykorában, majd a méd-perzsa uralom időszakában játszódnak, azonban a könyv történeti adatai pontatlanok és hiányosak erről a korról. Ezzel szemben a leírások a hellenista kor viszonyainak alapos ismeretéről tanúskodnak. A 7. és 8. fejezetben leírt látomások is megerősítik, hogy a könyv keletkezése összefüggésben áll a zsidóság szorongatott helyzetével IV.Antiochosz Epifanész uralkodása idején.[40]

A könyv a világtörténelmet is értelmezi, de célja nem egy titok megfejtése vagy a végidő kiszámítása, hanem a jelenben szorongatott hívők vigasztalása. Az apokaliptikus események a főszereplők életével vannak összefűzve.[41] Amikor felfedi Isten tervét és munkáját, akkor reményt és bizalmat akar önteni a szétszórtságban, fogságban élő hívők szívébe, hogy Isten a jövőt is szilárdan a kezében tartja. Egészen világos a könyv egészének az üzenete: egyetlen Isten van csupán, aki az egész világ Ura, és aki nem más, mint Izrael Istene.[42]

2.2. Eszter könyve

Eszter könyve tehát a fogság után Babilonban maradt zsidók és leszármazottainak sorsát mutatja be. A cselekmény színhelye Susa, a perzsa birodalom metropolisza[43], mely egyben a keleti diaszpóra zsidóság központja volt. Az 1,1 megadja a történelmi keretet, amiben a történet

---

[37] John E. Goldingay, *World Biblical Commentary. Volume 30. Daniel.* Word Books Publisher, Dallas, 7. (A továbbiakban: Goldingay, *Daniel*)
[38] Ronald S. Wallace, *Dániel könyve.* Harmat Kiadó, Budapest, 1998, 12. (A továbbiakban: Wallace, *Dániel*)
[39] M.J. Paul, G. van den Brink, J.C. Bette, *Studiebijbel Oude Testament. Bijbelcommentaar. Ezechiël. Daniël.* Centrum voor Bijbelonderzoek, Veenendaal, 2014, 716-717. (A továbbiakban: Studiebijbel, *Daniel*)
[40] Rózsa Huba, *Ószövetség*, 432.
[41] Studiebijbel, *Daniel*, 717-718.
[42] Studiebijbel, *Daniel*, 709.
[43] Marco Conti ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, Esther*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 2008, 375.

játszódik, midőn Ahasvérus nevét említi, akit a kutatók I. Xerxésszel (Kr.e. 486-465) azonosítanak.[44] Ugyanakkor figyelemre méltó Mardokeus bemutatása a második részben, tudniillik *egy zsidó ember*, ami a diszpóra-állapot tudatos elismerésére utal.[45]

Az első lényeges információ, ami a diaszpórában élő zsidók és a tömblakosság kapcsolatáról árul el valamit, az a 3. rész első hat versében olvasható. Tudniillik Ahasvérus király magas rangra emelte Hámánt, és a királynak minden szolgája, aki a király kapujában volt térdet kellett hajtson előtte. Mardokeus azonban, arra hivatkozva, hogy ő zsidó, nem volt hajlandó térdet hajtani Hámán előtt. Hámán ezért éktelen haragra gerjedt Mardokeus ellen, és úgy döntött, hogy nemcsak őt fogja megölni az engedetlenségért, hanem egész népét, vagyis a birodalom területén élő minden zsidót. Ennek a magyarázata viszont az lehet, hogy Hámán, akit a könyv négyszer is a zsidók gyűlölőjének nevez, már korábban egy zsidóellenes párt, csoportosulás vezetője lehetett.[46]

A kutatók szerint azonban a kölcsönös ellenségeskedés egyrészt csak Mardokeus és Hámán között mutatható ki, másrészt azonban Hámánt több helyen is a zsidók ellenségének nevezi a szerző. Ebben a viszonyban azonban Hámán nem a perzsa nép megszemélyesítője, hanem *agáginak*, azaz Ex 17,8-16-ra emlékezve Izrael régi ellenségének leszármazottjaként van ábrázolva. Ezek szerint tehát nem a perzsák és zsidók ellentétéről van szó, hanem a gyűlölt és megátkozott amálekiták leszármazottjáról. A perzsa udvar, az idegen környezet, a diaszpóra-szituáció csupán keretévé és színterévé válik egy régi ellenségeskedésnek, amit Hámán arra akar kihasználni, hogy amálekita mivoltának megfelelhessen.[47]

Mindezt figyelembe véve feltehetjük a kérdést, hogy Mardokeus miért nem borult le Hámán előtt, büszkeségből a régi ellentétre való tekintettel, vagy hitbeli meggyőződésből? Egyrészt hangsúlyos B. Goodnick véleménye, mely szerint a szétszóratásban élő zsidók, követve a prófétáik útmutatását, elfogadták a száműzetés valóságát, ahogy Mardokeus is tette, és megpróbáltak alkalmazkodni az új környezethez[48], várva, hogy visszatérjenek saját földjükre. Ennek megfelelően egyik legfőbb céljuk az volt, hogy békében éljenek, otthont alapítsanak, úgy,

---

[44] M.J. Paul, G. van den Brink, J.C. Bette, *Studiebijbel Oude Testament. Bijbelcommentaar. Ezra. Nehemia. Ester. Job.* Centrum voor Bijbelonderzoek, Veenendaal, 2009, 273-275. (A továbbiakban: Studiebijbel*, Ester*)
[45] Bush, *Esther*, 312.
[46] Studiebijbel, *Ester*, 275-276.
[47] Duguin, *Esther,* 33-34.
[48] Bush, *Esther,* 313.

hogy közben megtartják vallási és kulturális sajátosságaikat. Ami a párhuzamokat illeti, egyes kutatók szerint itt egy tipikusan olyan történetről van szó, ahol a zsidó származású, idegen országban, királyi udvarban élő hívő meg tud állni az udvar intrikái között, sőt sikeres lesz. Mardokeusnak az ország második embereként történő említése pedig eszünkbe juttatja József történetét.[49] És amint József története kapcsán Gerhard von Rad kimutatta az érintkezést a bölcsességirodalommal, ugyanezt végezte el S. Talmon Eszter könyve kapcsán. Ő bölcsességirodalmi elbeszélésnek nevezi a könyvet, és szerinte az a célja, hogy példáját adja, miképpen lehet valaki sikeres az ellenséges idegen környezetben. Szerinte Mardokeus és Hámán története az alkalmazott bölcsességirodalom kategóriájába tartozik, s azt mutatja be, hogy az idegenbe szakadt hívő is sikeres lehet oly módon, hogy közben lojális az idegen uralkodóval szemben, és ugyanakkor hűséges marad saját vallási törvényeihez is.[50]

Másrészt hangsúlyos a Dániel könyvével való párhuzam, ahol viszont teljesen egyértelmű, hogy a főhős hitbeli meggyőződésből nem hajt térdet más előtt a mindenség Istenén kívül. Gerleman az exodus-történettel állítja párhuzamba Mardokeus és Eszter történetét. Az Izrael legnagyobb hitélményét jelentő, az őt néppé formáló vörös-tengeri csoda legjellemzőbb színei pedig szerinte egyértelműen felfedezhetők az évszázadokkal későbbi eseménysorozatban. Mindennek a célja pedig az, hogy Izrael megértse: a mindenkori, puszta jelenléte csoda, de sorsát szüntelen ugyanaz az isteni kéz irányítja, mely egykor az egyiptomi rabszolgaságból való szabadulásban jövendőt készített számára. A Babilonban maradt és hazatelepedni nem szándékozó zsidóság helyzete bizonyos értelemben hasonlít ez egyiptomi rabszolgasághoz. Mindkét elbeszélésben félelem és halál fenyegeti az elnyomottakat, és mindkettőben szó van a pogányokról, akik a zsidókhoz csatlakoznak. A perzsa király főemberei segítenek a veszélyben levő zsidóknak, ugyanígy a fáraó alattvalói közül némelyek. Mindkét elbeszélés egy-egy ünnepben csúcsosodik ki: Eszter könyve a púrim ünnepben, az Exodus elbeszélése a páskában.[51] Csakhogy Isten ebben a történetben egészen másképp cselekszik, mint az exodusz-történetben. Amíg ott villámlás és mennydörgés kísérik az Úr hatalmas csodáit, addig itt Isten csendesen, a színfalak mögött cselekszik.[52]

---

[49] Wahl, *Das Buch Esther*, 7.
[50] Karasszon, *Eszter*. 54-78.
[51] Fodor, *Bevezetés*, 257-258.
[52] Duguin, *Esther,* 7.

Nos, mindezeket figyelembe véve, noha nem zárható ki, hogy Mardokeus cselekedetében nem volt nyoma a büszkeségnek, mégis sokkal valószínűbb, hogy vallási, hitbeli meggyőződésből nem borult le az agági Hámán előtt. Nem valószínű, hogy az idegen udvarban amúgy sikeres Mardokeus[53], aki megmenti a király életét, csak úgy, büszkeségből engedetlen lett volna a király parancsával szemben. A Mardokeus és Eszter helyzete ugyanakkor arra is következtetni enged, hogy a diaszpórában élő zsidók, a hitükhöz való komoly ragaszkodás mellett, többé-kevésbé beilleszkedtek a többségi társadalomba.[54]

Ugyanakkor azonban hangsúlyos a könyvben a párhuzamos, diaszpórában játszódó történetekkel való ellentétek is. Amint már említettük a próféták arra biztatták a népet, hogy próbáljanak alkalmazkodni az új környezethez, várva azt, hogy visszatérhessenek Jeruzsálembe. Nos Eszter könyvében ez az elem hiányzik. Nehémiás például ugyanolyan magas rangú tisztviselő, mint Mardokeus, neki viszont minden erőfeszítése arra irányul, hogy a hazatérést előkészítse. Mardokeus esetében viszont nincs erről szó, ő csupán a diaszpórában élők épp aktuális helyzetével van elfoglalva.[55]

A szétszórtságban élő zsidóság identitásának megőrzésére a könyv olyan magatartásbeli javaslatokkal szolgál, amelyek az évszázadok során nem veszítették el jelentőségüket. Olyan mozzanatokat ábrázol a könyv, mint a polgári akkomodáció és beilleszkedés, eltökélt önmeghatározás, békés tárgyalás, és végül nyílt konfrontáció.[56]

2.3. Dániel könyve

Nabukadneccár, babiloni király, miután megszállta Jeruzsálemet, fiakat választott magának Izrael előkelő származású fiai közül, szépeket, eszeseket, akik alkalmasnak tűntek arra, hogy palotájának szolgái legyenek. Nabukadneccár pontos terv szerint készítette fel a fiatalokat a vezetés és uralkodás nemes feladatára. Az új országban új nevet adott nekik. Sajátos étrend szerint kívánta testileg is felkészíteni, tudományát is átadta, az új nyelvre is megtanította. Ilyen körülmények között győzedelmeskedhetett vagy túlélhetett a hit iránti elkötelezettség, viszont

[53] Mardokeus jelenléte az udvarban annak a jele lehetett, hogy valamilyen pozíciót töltött be a királyi udvarban.
[54] Karen H. Jobes, *Esther. The NIV Application Commentary.* Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1999, 100-105.
[55] Bush, *Esther, 313-314.*
[56] Karasszon, *Eszter*, 79.

könnyel el is sorvadhatott.[57] A király tette mögött nem a fáraó naivitását kell keresnünk, hanem a modern asszimilációelmélet legmodernebb változatát. Először le kell igázni egy országot, fel kell számolni politikai önállóságát. Utána ki kell emelni, és el kell vinni otthonról legjobb fiait, át kell nevelni új, babiloni tudományra, el kell venni régi nevüket, és babiloni nevet kell adni nekik, új ország új ételét és italát kell nekik adni, és megmutatni nekik hatalmat.[58] A névváltoztatás ténye mindenképp az identitással függött össze, az új névvel Babilonhoz és az ő isteneihez akarták kötni őket.[59]

A könyv első egysége azonban igyekszik rámutatni arra, hogy a pogányokkal való kapcsolatnak nem feltétlenül kell olyan rossznak lennie.[60] Ha ez a kapcsolat rossz volt, úgy akkor az a pogányok türelmetlenségének tudható be, nem pedig Izrael bűne volt. Egyébiránt a megpróbáltatásokat Isten segítségével akkor is túl lehetett élni. Egy kegyes zsidó, ha maga is akarja, tarthatja magát a rituális és táplálkozási előírásokhoz, amelyeken keresztül nyilvánosan is megvallja a hitét.[61]

Az ifjak magatartását tehát már kezdettől az *együttműködni, de megalkuvás nélkül* alapelve határozta meg. Ez azt jelentette: elfogadják a babiloni élet kihívásait, ugyanakkor nyitott szemmel és nyitott szívvel állnak meg az őket körülvevő helyzetben, amely cselekvést és tanúságtételt kíván meg Isten népétől. Szemléletük olyannyira nyitott volt, hogy nem ellenezték, mikor sajátjuk helyett babiloni neveket kaptak, és készséggel vállaltak magas állásokat a pogány babiloni államigazgatásban. Belsőleg azonban mindvégig távol maradtak attól az élettől és kultúrától, amelyben külsőleg teljességgel osztoztak. Soha nem adták föl azt a meggyőződésüket, amely szerint ők valójában nem a babiloni, hanem egy másik királysághoz tartoznak. Ez pedig az igazi tanítványság jele is volt egyben.[62] A Nabukadneccár iskolájában fölkínált képzést minden bizonnyal csakugyan abból a célból fogadták el, hogy azután majd „a király szolgálatába álljanak" (1,5.19), ám kitartottak amellett, hogy ezt nem babiloniakként, hanem elkötelezett izraelitákként fogják megtenni. Az ifjak készek voltak tehát Babilont szolgálni, társadalmát

---

[57] Goldingay, *Daniel,* 22.
[58] Vetési László, *Amiként azelőtt cselekszik vala…* Elhangzott a Budapesti Erdélyi Nap alkalmával a Kálvin Téren, 2004. április 26-án. (A továbbiakban: Vetési, *Amiként azelőtt*)
[59] Studiebijbel, *Daniel,* 737.
[60] Ernest C. Lucas, *Apollos Old Testament Commentary, Daniel,* Apollos, Leicester, 2002, 56-59.
[61] J. Alberto Soggin, *Bevezetés az Újszövetségbe*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1999, 432. (A továbbiakban: Soggin, *Bevezetés*)
[62] Goldingay, *Daniel,* 25.

építeni és történelmét formálni, de nem a saját nemzeti történelmük föláldozása árán. Készek voltak megadni a tiszteletet Nabukadneccárnak, de nem úgy, hogy akár egy pillanatra is hűtlenekké váljanak atyáik Isteneihez. Lelkiismeretük tisztaságát mindvégig megőrizték, Isten törvényét híven megtartották, készen állva az ellenállásra: ha Babilon érdekei Isten országának érdekeibe találnának ütközni, ők képesek legyenek határozottan nemet mondani. Azonban a kérdés az, hogy hol a határ? Miben szabad engedményeket tenni és miben nem, mikor kell nemet mondani? Dániel minden bizonnyal meg volt győződve arról, hogy a száműzetés körülményei között a hagyományos étkezési szabályokból nem szabad engedni. Talán úgy érezte, hogy az étkezési szabályok feloldása utat nyitna a vegyes házasságok és mindennemű vallási és anyagi megalkuvások számára, úgy érezte, hogy a száműzetés körülményei között csak azzal tud gátat vetni a kétségbeejtő sodródásnak, ha szigorúan ragaszkodik a törvényhez.[63]

A harmadik részben olvasunk a második konfliktushelyzetről, amelyben a szórványban élő zsidóknak ismét választaniuk kell: hűségesek maradnak hitükhöz és határozott nemet mondanak, vagy engednek a többségi nyomásnak és olyat tesznek, ami hitükkel ellenkezik. A király ugyanis Bábel tartományában, Dúrá-völgyben egy aranyszobrot állíttat föl. A hatalmas, ég felé törő szobor a Bábel-torony történetét juttathatja eszünkbe, s egyben jelzi, hogy a történet az önmagát megistenítő pogány állam és Isten konfliktusáról szól. Azonban a történet alapján megállapítható, hogy a zsidók helyzete nem olyan kétségbeejtő, itt még nem a zsidó vallás államilag irányított üldözéséről van szó, hanem egy szűk körű és alkalmi összetűzésről.[64]

A három fiatalember válasza, mely magabiztos kijelentése az Istenhez való teljes hűségüknek,[65] jól példázza a diaszpórában élők helytállását, és a hitük mellett való kitartást (*legyen tudtodra, ó király, hogy a te isteneidet nem tiszteljük, és az arany kép előtt, melyet felállítottál, le nem borulunk*.). Nem kívánnak vitatkozni a királlyal (*nem szükséges, hogy mi neked erre egy szót feleljünk*), nem bocsátkoznak semmiféle hitvitába, nem ócsárolják a király isteneit, egyszerűen csak vallást tesznek Istenükről, aki képes őket megszabadítani, ha akarja. Ezzel mintegy megadják annak az elméleti lehetőségét is, hogy Isten nem fog közbelépni, de

---

[63] Wallace, *Dániel,* 36-39.

[64] Kustár Zoltán, *Dániel barátai a tüzes kemencében. Igetanulmány a Dán 3 alapján*, in: Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003-2004. évi értesítője, Debrecen, 2004. 65-66. (A továbbiakban: Kustár, *Dániel*)

[65] Allan M. Harman, *A Study Commentar on Daniel*, Evangelical Press, Darlington, 2007, 83. (A továbbiakban: Harman, *Daniel*)

biztosítják a jelenlévőket, hogy ez az ő álláspontjukon mit sem változtat.[66] Témánk szempontjából lényeges a történet befejezése, melyben a király, látva a csodát, hogy a fiatalemberek épségben túlélték a büntetést, a „Felséges Isten" követőinek nevezte őket. A megnevezés, mely a politeista panteon fejét jelölte, a pogány világban is ismert volt, így a diaszpórában élők számára különösen is alkalmasnak bizonyult Jahve polémia-mentes megnevezésére. Ezek után a király egy rövid hálaénekben elismeri Jahve szabadító hatalmát, és ezen túlmenően *fő- és jószágvesztés* terhe mellett megtiltja, hogy ezentúl Jahvét bárki is káromlással illesse. Ezzel a kijelentésével a király nem tette ugyan kötelezővé Jahve imádatát, azonban mintegy felvette a fiatalemberek Istenét az államilag elismert istenek sorába. Ezzel a zsidó vallást a birodalom bevett vallásává tette, és megtiltotta, hogy vallási ügyekben a zsidókat bárki bármilyen váddal illesse, ugyanakkor felmentette őket az aranyszobor és a többi állami isten tisztelete alól.[67]

A 6. részben azonban egészen visszájára fordul ez a, diaszpórában élők számára kedvező, helyzet. Ugyanis Dániel hivatalnoktársai okot keresve Dániel ellen, hogy a király előtt befeketítsék, épp az ő hitében, *Istenének törvényében* találtak valamit, amivel kelepcébe csalták a királyt, aki aláírta a Dánielt és a zsidókat kárhoztató rendeletet. Amíg a harmadik részben az volt a gond, hogy a fiatalemberek nem akartak részt venni a bálványimádásban, itt a probléma oka az, hogy Dániel kitart Istenének imádása mellett.[68] A rendelet eleve úgy volt kitervelve és megfogalmazva, hogy annak zsidó-ellenes éle legyen. Kérdés, hogy a rendelet megfogalmazását Dániel zsidó mivolta váltotta ki a többi hivatalnokban, vagy csupán az irigység? A minisztereket és helytartókat csak az zavarta, hogy Dániel napjában háromszor leborult Istene előtt, vagy csupán az, hogy Dáriusz őt akarta, idegenként, föléjük helyezni? De bármi is volt az indíték, a lényeg, hogy a többségi nemzet képviselői nem tudták elfogadni, hogy a kisebbségi közösség egy tagja a társadalmi ranglétrán föléjük kerüljön. És ez így már nyílt támadás volt, mely kimondottan a diaszpórában élő közösséget támadta, és próbálta meg hitének gyakorlásában ellehetetleníteni. A rendelet által Dáriusz mintegy közvetítővé vált az emberek és az istenek között, harminc napra ő lett a birodalom főpapja.[69] De bármilyen jó babiloni volt Dániel az élet

---

[66] Goldingay, *Daniel,* 71.
[67] Kustár, *Dániel*, 75-76.
[68] Harman, *Daniel*, 128.
[69] Andrew E. Steinmann, *Concordia Commentary. A Theological Exposition of Sacred Scripture. Daniel.* Concordia Publishing House, Saint Louis, 2008, 315.

megannyi területén, bármilyen odaadó hűséggel szolgálta új hazáját, környezete számára minden bizonnyal világos volt, hogy ami benne a leginkább *rendkívüli*, az nem Babilonból, hanem Jeruzsálemből ered, hogy erőt és ihletést Jeruzsálem kultúrájából és vallásából merít szüntelen. Ezt a Jeruzsálemet, s mindazt, amit Isten szolgálatára nézve Jeruzsálem jelképezett, ő bátran és megalkuvás nélkül jelképezte mindenki szeme láttára. Senkitől sem titkolta, hogy Jeruzsálem felé fordulva napjában háromszor imádkozik.[70] Ez a magatartás pedig arról tanúskodik, hogy bármennyire is beilleszkedett Dániel a többségi társadalomba, bármennyire is jutott magasra a társadalmi ranglétrán, identitását, hitét nem adta fel, hanem teljes szívvel ragaszkodott hozzá.

2.4. Összefoglalás

A Dániel és Mardokeus esetében látott magatartás a legfőbb magyarázata annak, hogy a diaszpórában élő közösségek meg tudtak maradni. Mindegyik elbeszélésben ez a magatartás jellemzi diaszpóra-közösség főhőseit. Mindegyik elbeszélésben megtaláljuk a hitéhez ragaszkodó főhős elleni támadást vagy összeesküvést, melynek oka azonban nem csupán, vagy nem feltétlenül az illető hite, hanem az irigység, vagy a hiúság. Megállapítható az is a diaszpóra-közösségekről, hogy többnyire beilleszkedtek a többségi társadalomba, de nem oly módon, hogy abba beolvadtak-, és abban feloldódtak volna. Viszont egyértelmű, hogy tehetségük és erejük szerint munkálkodtak annak a *városnak* jólétén, amely befogadta őket. Az uralkodóhoz hűségesek voltak, annak akár életét is megmentették, viszont Isten törvényeivel ellenkező parancsaik teljesítését egyértelműen megtagadták.

3. Diaszpóra-helyzet a Deuterokanonikus iratok fényében

Vizsgálódásunkat a témánkat képező deuterokanonikus könyvek általános bemutatásával kezdjük, majd ezek után a diaszpórában élő közösség szempontjai szerint próbáljuk megvizsgálni az írásokat. Itt is arra figyelünk, hogy milyen helyzetben van a diaszpórában élő közösség, hogy mennyire tudott a kisebbségben élő nép beilleszkedni a többségi társadalomba. Fontos szempont ebben az esetben is, hogy mennyire marad hűséges a szétszórtságban élő nép saját hitéhez, vallásához, népének szokásaihoz. Lényeges kérdés továbbá, hogy milyen indítékok vezérlik cselekvéseikben a könyvek szereplőit.

[70] Wallace, *Dániel,* 108.

A választás azért esett épp ezekre a deuterokanonikus könyvekre, mert ezek a legrelevánsabb ilyen jellegű írások, melyekben különösképp előtérbe kerül a diaszpórában élő zsidóság helyzete, magatartásformája. A történetek bizonyos elemeiben párhuzamot fedezhetünk fel több más bibliai történettel, amelyek ugyancsak érintik a diaszpóra kérdését.

3.1. Általános bevezető

Tóbit könyvének több arám és héber nyelvű töredékét találták meg Qumránban. A könyv görög fordítása három változatban maradt fenn, melyből az egyik megegyezik a qumráni töredékkel,[71] ez a *Tóbit beszédeinek könyve* címet viseli. A Vulgatában a könyv egyszerűen csak a *Tóbiás könyve* címet kapta. A műnek elsősorban elbeszélői jellege van, számos olyan elbeszélést tartalmaz, amely Tóbitnak és fiának, Tóbiásnak a személye köré szerveződik. A Vulgata a két nevet nem különbözteti meg, s nyomában több modern fordítás is eltekint tőle. Feltehetőleg mindkettőjüket az északi országrészből deportálták 734-ben.[72] A *Tóbit* név a héberből származik, jelentése *az én jóm*, míg a Tóbiás jelentése *az Úr jósága*. Azonban, akárcsak a Vizsolyi Bibliában is, a történetben szereplő apa és fiú neve azonos.[73]

Egyes kutatók az elbeszélés bizonyos elemei alapján arra következtetnek, hogy Tóbit könyvének hosszabb keletkezéstörténete van, mely a Krisztus előtti második században fejeződik be,[74] és megkísérlik azt rekonstruálni. A magyarázatok hipotetikus jellegűek, de a műben kétségtelen felfedezhető egy Jeruzsálem-orientált feldolgozás nyoma, mely a diaszpórában élőknek megtérésük estén hazatérést ígér, és hogy Istent Jeruzsálemben dicsőíthetik (13,1-7, Tóbit hálaéneke). Végül pedig, a kutatók egybehangzóan állítják, hogy Tóbit könyve didaktikus mű, különböző motívumok és elemek felhasználásával készült magas színvonalú irodalmi alkotás. Műfajára nézve több meghatározást is adnak a kutatók (midrás, tanító-elbeszélés, legenda, mese, novella, regény). Több szálon futó cselekménye alapján műfaja novellának nevezhető, de a kortörténet elemeinek a cselekménybe való bevonása miatt helyesebb a tanító célzattal írt regény meghatározást adni.[75]

---

[71] Sever J. Voicu, *Ancient Christian Commentary on Scripture, Apocrypha,* Inter Varsity Press, Downers Growe, Illinois, 2010, xxv. (A továbbiakban: Voicu, *Apocrypha*)
[72] Soggin, *Bevezetés* 451.
[73] Deuterokanonikus bibliai könyvek. Tóbit könyve. Bevezetés. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1998, 11.
[74] Helen Schüngel-Straumann, *Tobit. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament,* Herder Verlag, Freiburg, 2000, 39. (A továbbiakban: Straumann, *Tobit*)
[75] Rózsa Huba, *Ószövetség*, 493.

Báruk, Nérijjá fia, Jeremiás próféta barátja, később titkára vagy bizalmasa volt.[76] Kr. e. 606 környékén ő másolta le diktálás után a próféta két írását, amelyekből az elsőt, elolvasása után, Jójákim király megsemmisítette (Jer 36). Egyes kutatók szerint, Báruk könyvét tekintve, egy olyan homogén mű áll előttünk, amelyet Jeruzsálem lerombolása után a gyülekezetben olvastak fel. Az 1,1-3,8 szövegrész prózában, míg a 3,9-5,9 versben íródott. Az első egységben a fogság ötödik esztendejében lejegyzett hitvallást találunk, amelyet a fogságba került száműzöttek és Jójákin király előtt olvastak fel. A kutatók szerint stílusa bizonyos tekintetben Jeremiáséra emlékeztet, s szebb, mint Dánielé. A második egység elsősorban a minden jó forrásának tekintett bölcsesség tiszteletére készült írást tartalmazza (3,9-4,4). A 4. részben a könyv Mózes törvényével azonosítja magát. A 4,5-5,9 Jeruzsálem vigasztalásáról ad hírt, míg a 6. részben Jeremiásnak a száműzöttekhez írott levelét olvashatjuk (Jer 29). Jójákin nevének említése s az a tény, hogy a templomi kultusz élni látszik, azt sejteti velünk, hogy a száműzetés – amelyről szó esik – az 597-es lehetett, vagyis az ötödik esztendő az 593-as esztendőre esik, nem sokkal a Jer 27-28-ban elmesélt epizódokat követő időszakra.[77]

3.2. Tóbit könyve

Amennyiben az elbeszélés szerkezetét vizsgáljuk, nyilvánvalóvá válik, hogy a történetet térbeli perspektívájában kell szemlélni. Így olvasva derül ki az, hogy ez az elbeszélés egy diaszpóra-történet, mely Izrael fogságban megélt létére koncentrál. Ez a felfogás már az első mondatokban egyértelművé válik, amikor Tóbit könyvének írója arra utal, hogy Tóbit a diaszpórában él, kiemelve az ő kegyességét és szolidaritását.[78] A főhős, Tóbit Naftali törzsének leszármazottja, de Szalmanasszár király uralkodása során az asszír király seregei fogságba hurcolják szülővárosából, a felső-galileai Tisbéből. Már a történet prológusában feltűnik, hogy a szerző feszültséget generál a *szülőföld* és a *fogság* között, azzal, hogy Tóbit leszármazását és szülőföldjét szembeállítja az asszír fogsággal. Így már az elbeszélés elején szembesülünk azzal a ténnyel, hogy a történet egyik főhőse kényszerűségből éli életét távol a szülőföldjétől. A történet cselekménye a keleti diaszpóra különböző helyein játszódik. De ugyanakkor a történetben megjelenik Jeruzsálem is, mint az emlékezés helye, illetve mint az eszkatológikus reménység

[76] Voicu, *Apocrypha*, xxiv.
[77] Soggin, Bevezetés, 481.
[78] Straumann, *Tobit*, 58.

helye. Akkor válik ez világossá, ha megvizsgáljuk a könyv irodalmi építkezését: magát a cselekményt, mely a diaszpórában zajlik, Jeruzsálemre utaló szakaszokkal keretezik. A Tób 1,4-8 úgy jellemzi Tóbitot, mint aki visszaemlékezik fiatalsága idejére, amikor galileai szülőfalujából rendszeresen felzarándokolt a szent városba és annak templomába. S bár a történet központi elbeszélésében egyáltalán nem olvasunk Jeruzsálemről, a történet végén mégis utal rá Tóbit dicsőítő éneke a 13. fejezetben, illetve a 14. fejezet epilógusa, ahol Tóbit már az új Jeruzsálemet magasztalja. Az említett szakaszokból egyértelmű a fogságban élők visszatérésbe vetett reménysége. Ugyanakkor az is világossá válik, hogy a diaszpórában eltöltött időszakra úgy tekintenek, mint egy „köztes" létformára.[79]

A történet egy nehéz helyzetből indul ki, amelyben mind Tóbit, mind Sára halálukért könyörögnek, és egy boldog befejezéshez érkezik meg, amely egy titokzatos, angyali segítő közbejöttével valósul meg. Számos kutató azonban úgy véli, hogy a nehéz helyzet kiinduló oka a fogság eseménye. Némelyek szerint Tóbit könyvében a fogság a „balszerencse gyökere", mások tovább viszik a gondolatot, úgy mutatva be a fogságot, mint egy olyan helyzetet, ahol a világ kifordult a sarkaiból és a fogságban lévőknek sok gyalázatot kell elviselniük.[80] A fogságban holttestek hevernek az utakon, és az, aki eltemeti őket, büntetést kap, démonok szerelmesednek bele az asszonyokba, és megölik férjeiket, még maga az igazságosság sem biztosít stabilitást, amint azt Tóbit, és unokaöccse, Ahikár (vö. 14,10) megtapasztalja. Az biztos tehát, hogy a fogság nem valami kellemes dolog Tóbit könyvében, ugyanakkor azonban hősünk egyáltalán nem a fogság miatt kívánja a halált. Könyörgése utal ugyan Izrael szétszóratására, ám nem a fogság szituációja az, ami Tóbitot a reménytelenségbe sodorja. Mély elkeseredésének az oka sokkal inkább az, hogy „igazságtalan szemrehányásokat" kell hallgatnia, amelyek valószínűleg bűnös voltának feltételezéséből fakadtak szenvedése miatt. Ugyanígy, Sárának, Tóbiás leendő arájának a helyzete nem a fogságnak köszönhető – hacsak azt nem tartja valaki, hogy a démonok hatástalanok Izrael földjén.[81] Ugyanakkor a könyvben az is hangsúlyossá válik, hogy az idegen

[79] Beate Ego, *Tóbit könyve és a diaszpóra*, in: Xeratits Géza és Zsengellér József (szerk.): Tobit/Tóbiás könyve, Szöveg – Hagyomány – Teológia. L'Harmattan Kiadó, 2005., 61-63. (A továbbiakban: Beate Ego, *Tóbit*).
[80] Willem Cornelis van Unnik, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, E.J. Brill, Leiden, 1993, 111. (A továbbiakban: Unnik, *Diaspora*)
[81] John J. Collins, *Tóbit könyvének zsidósága*, in: Xeratits Géza (ford.) és Zsengellér József (szerk.): Tobit/Tóbiás könyve, Szöveg – Hagyomány – Teológia. L'Harmattan Kiadó, 2005., 41-45. (A továbbiakban: Collins, *Tóbit*)

föld is Isten uralma alatt áll – olyan terület tehát, ahol Isten hatékony jelenléte világosan felismerhető.[82]

Tóbit könyve úgy fogja fel a diaszpóra-létet, mint a nép bűnének büntetéséből fakadó állapotot. Ez Tóbit imájából válik nyilvánvalóvá az elbeszélés kezdetén, amikor a megvakult és szenvedő Tóbit így szól: *Ne ítélj el vétkeim és tudatlanságból elkövetett bűneim szerint, és atyáim vétkei és tudatlanságból elkövetett bűnei szerint, amelyekkel vétkeztek ellened, és nem engedelmeskedtek parancsolataidnak. Zsákmányul adtál minket, fogságra és halálra, például és szóbeszédül és gyalázatul minden népek között, akik között szétszórtál minket*. (3,3-4).[83] Tóbitnak ez a bűnvallása szembenáll a könyv más szakaszaival, ahol őt igaz és kegyes istenfélő embernek mutatja be a szöveg. Azonban a kutatók szerint kontextuálisan Tóbit nem tartható egy önálló személynek, hanem úgy kell őt tekinteni, mint aki népét reprezentálja. Vagyis népéhez tartozóként azonosítja magát annak bűneivel, ezért azokat sajátjaként is vallja meg.[84]

Akkor amikor Tóbit azt látja, hogy a legtöbb izraeli fogoly asszimilálódott az őket körülvevő kultúrához, sőt mi több, még a legalapvetőbb családi kötelességeket, mint a halottak eltemetése és a család szegény tagjainak támogatása, sem tekintik magukra nézve alkalmazandónak, teljességgel a hívő és kegyes életvitel fele fordul. A diaszpóralét ilyen negatív keretei között különösen is fontos és kiemelkedő feladat számára az izraeli identitás megerősítése. Ennek pedig az a célja, hogy a fogságba került izraeliek csoportjában kialakuljon a komoly összetartó erő, és meghatározzák saját különbözőségüket más népektől. Ebben a megerősödési folyamatban az étkezési törvények, a jótékonyság gyakorlása és a parancsolatok megtartása látszik legjelentősebbnek.[85]

Sokak szerint azonban Tóbit könyvének éppen az az egyik alapvető problémája, hogy *a diaszpórában nincsen egyértelműen tiszta, biztos alapja az önmeghatározásnak*. Tóbit pedig ezt a problémát inkább a genealógia, mint a geográfia segítségével oldja fel, mégpedig egy endogámia-központú program erőltetésével. Egy, az endogám viszonyba megfelelően beillesztett asszony, válik annak eszközévé, hogy a diaszpóra átka megszűnjön.[86]

---

[82] Xeravits Géza, *Morzsák Dánieltől Bárukig. Újabb tanulmányok a korai zsidóság irodalmáról*. Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2009. 57. (A továbbiakban: Xeravits, *Morzsák*).
[83] Unnik, *Diaspora*, 111-112.
[84] Beate Ego, *Tóbit*, 64-65.
[85] I.m., 65-66.
[86] Collins, *Tóbit*, 42-43.

Tóbit meggyógyulásának történetén keresztül, illetve Tóbiás és Sára sorsának alakulásán keresztül az elbeszélő bebizonyítja, hogy a fogságban is, Jeruzsálemtől távol is át lehet élni Isten kegyelmes tetteit. Így a kaotikus diaszpóra látványa is megváltozik és rendezetté válik. Azt ábrázolja ki, hogy Isten gyógyító ereje még a Szentföldön kívül is jelen van. Hogy aláhúzza, mennyire fontos Isten akaratának cselekvése, a szerző kiemeli azt a tényt, hogy Tóbit az Isten által meghatározott rend szerint élt. Tóbit és Sára meggyógyulását azonban nem csak egyéni szinten kell szemlélni, hanem mint akik nagyban Izrael népének sorsát képviselik. Ez egyértelművé válik, amikor halljuk, amint Tóbit dicsőítő énekben áldja az Urat[87].

Tóbit dicsőítő énekében, a diaszpóralét egy új és meglepő aspektusát fedezhetjük fel. Tóbit azt mondja: *Tegyetek vallást róla, Izrael fiai a pogányok előtt, mert ő szórt szét titeket közöttük, és mutatta meg nektek nagyságát.* Hasonló megfogalmazást találunk a 8. versben is: *Fogságomnak földjén dicsérem őt, és megmutatom erejét és nagyságát a bűnös népnek.* Ebből világossá válik, hogy azok a nemzetek, akik közé Tóbit és családja szétszóródott, lesznek Tóbit Izrael Istenét dicsőítő énekének hallgatósága. A diaszpóra-lét egy *mellékhatása* ez, Isten hatalmát hirdetni a pogányok között.[88] Tóbit elfogadja a bizonyságtevő szerepét, aki tanúskodik Istennek a kegyesek iránti kegyelmes tetteiről. Saját egyéni életének, valamint fiának, Tóbiásnak és menyének, Sárának a tapasztalatai, Isten hatalmának a pogányok felé történő kijelentéseként működnek. Ugyanakkor Tóbit hangot ad annak a reményének, hogy egy napon majd Istenhez zarándokol minden nép.[89] A kutatók szerint ez a szöveg ellentétben áll Tóbit azon megszokott céljával, hogy határvonalat húzzon közé, mint egy izraeli, és a fogságban őt körülvevő népek közé. A népeknek a Szent városhoz való zarándoklatát úgy értelmezhetjük, mint Izrael és a népek közötti határ pozitív átlépését.[90]

Érdekes módon, a szerző nem tekinti befejezettnek a fogságot a Jeruzsálembe való visszatéréssel és a templom felépítésével. Tóbit könyve szerint a fogság csak akkor ér véget, mikor a világnak előírt teljes idő be nem teljesedik, és a diaszpórában élő összes zsidó vissza

---

[87] *Megver benneteket hamisságotok miatt, de megkönyörül mindnyájatokon minden pogányok közül, akik között szétszórt. Ha őhozzá fordultok teljes szívetekből, és teljes lelketekből igazságot cselekszetek előtte, akkor visszafordul hozzátok, többé nem rejti el orcáját előletek.* 13,5-6.

[88] Unnik, *Diaspora*, 113.

[89] *Sok nép jön el messziről hozzád, a föld minden szélének lakói a te szent nevedhez, és kezükben hozzák ajándékaikat a menny királyának. Nemzedékről nemzedékre fognak örvendezni neked, és a kiválasztott (nagy) neve örök nemzedékre fennmarad.* 13,13.

[90] Beate Ego, *Tóbit*, 72-73.

nem tér hazájába, és amikor majd minden nemzet megtér Izrael Istenéhez és elismeri Őt. Tehát a fogság magába foglalja Izrael teljes jelen és jövőbeli történetét, folyamatosan egészen a megváltás nagy eszkatológikus napjáig, amiről a próféták beszéltek és megígérték. A diaszpóra, mint olyan Izrael történeti létének legátfogóbb megértési kategóriájává válik, egészen az idő jövőbeli beteltéig.[91]

3.3. Báruk könyve

A kutatók szerint könyv üzenetének megfejtése egy komoly nehézségbe ütközik: a mű összetett voltába. Amint a bevezetőben említettük, a mű négy különböző részből áll, amik nem származhatnak ugyanattól az írótól, sem ugyanabból a korból. Egy történelmi bevezetéssel kezdődik, majd egy bűnbánó ima következik, egy elmélkedés a Bölcsességről, végül egy buzdítás Jeruzsálemnek. Ezek a részek különböznek a feltételezett eredeti nyelvük, valamint irodalmi stílusuk és tanításuk alapján, ugyanakkor azt sugallják, hogy Báruk bűnbánati imája a szétszóratásban élő zsidó közösség köréből származik, akik számára a Templom helyzete nem jelentett már olyan drámai eseményt, mint a Dániel által felidézettek.[92]

Az egész könyv kiemeli, hogy Isten irányítja Izrael sorsát a diaszpórában is, ő minden igazság, hatalom és bölcsesség forrása, aki végül irgalmaz szenvedéssel sújtott népének. Ennek biztos reménye csendül ki a könyvből (2,34k; 4,21k; 5,1k). A nép szenvedése, mint büntetés szorosan összefügg az elkövetett bűnökkel (1,13.18; 2,10; 3,10-13; 4,6-8.12.13), amelyek engesztelésére több felhívást találunk. A könyv a diaszpórában élő zsidó közösségek felé fordul, és bemutatja, hogy miként tartottak vallási kapcsolatot Jeruzsálemmel, kiemelve az imádság és a Törvény tiszteletét. A Törvénnyel azonosított bölcsességet, Isten Izraelnek adott ajándékát tekinti az élet forrásának.[93] A középpontban a nép Istenhez való visszafordulása áll, a Palesztinába való visszatérést reményként említi csupán a könyv. Izraelnek a szétszórtságban való megtartása által az egész világ számára köztudott lesz, hogy Izrael Ura az Isten. Nem hivatkozik érdemekre, hanem könyörög, hogy a visszatérés megtörténhessen.[94]

---

[91] I.m., 64.
[92] Dr. Seidl Ambrusné (ford.), *TOB bevezetők az ószövetségi könyvekhez*. http://www.seidl.hu/ambrus /tob-bar.html. (A továbbiakban: Seidl Ambrusné, *TOB bevezetők*).
[93] Rózsa Huba, *Ószövetség,* 484.
[94] Unnik, *Diaspora*, 118.

3.4. Összefoglalás

Mindkét vizsgált írásban egyértelmű az üzenet, hogy a tárgyalt diszpóra-szituáció Istennek büntetése. Többször elhangzik, hogy *vétkeztünk az Úr, ami Istenünk ellen*, ezért *amit kimondott az Úr, mindaz a rossz* utolérte a népet. Isten büntetése tehát, hogy szétszórta a népét. Azonban erőteljesen megszólal a reménység hangja is, miszerint van bűnbocsánat, és az Úr megszabadítja népét. Azonban az általánosan elterjedt és elfogadott véleménnyel ellentétben, mely szerint a diszpóra-szituáció a zsidóság életében a legtöbb bajnak és nyomorúságnak a forrása, a kutatott írások alapján kijelenthetjük, hogy ez az állítás nem mindig állja meg a helyét. Tóbit könyvében például a szereplőket ért nyomorúságok forrása nem abban rejlik, hogy diaszpórában élnek, ugyanazok a szerencsétlenségek Izrael földjén is utolérhették volna őket.

Hangsúlyos a diszpóra-helyzetben való boldogulásnak a ténye. Rendszeresen összegyűlnek a különböző városokból a szétszórt zsidók, hogy fölöttük a közülük való bírák tartsanak ítéletet. Saját bírái vannak a népnek idegen földön is. A diszpóra-közösség képviselője ott van a királyi udvarban, szava van, hisz be tudja bizonyítani a bálvány élettelen voltát, sőt elpusztíthatja a bálvány papjait. Jogaik vannak, nem tudjuk, hogy eleve voltak, vagy kiharcolták maguknak, de mindenképp élnek azokkal, és igyekeznek azokat megtartani, sőt megerősíteni. Azonban mindez kizárólag Isten segítségével lehetséges, aki imákat meghallgató Úr, aki igazságot tesz, aki odafigyel azokra is, aki szétszórtságban élnek. Azonban nagyon fontos, hogy ez a közösség el ne forduljon Tőle, fel ne cserélje az igaz Istent az élettelen bálványokkal, a diaszpórában, mintha különös hangsúlyt kapna ez a kérdés.

Az élő Isten jelenléte pedig nemcsak abban mutatkozik meg, hogy kiválasztott emberei által munkálkodik, igazságot tesz, vagy éppen élelmet küld, hanem abban is, hogy angyalai révén van egészen konkrétan jelen, és tesz különféle csodákat. Isten tehát, különösképp is ott van azok mellett, akik diaszpórában élnek, és segítségül hívják Őt. Isten kezében tartja tehát népe sorsát a szétszórattatásban is.

Fontos mozzanat a hagyományokhoz, valamint a saját néphez való ragaszkodás is, mely abban mutatkozik meg leginkább, hogy a szereplő atyái házából való feleséget kell vegyen magának. Olvasunk arról is, hogy nem mindenki őrzi meg identitását ebben a szituációban. Ezért az idegenekkel való keveredés tilalma nagyon fontos pillére a megmaradásnak. Tóbit, fiának Tóbiásnak adott, felszólítása igen hangsúlyos. Lényeges mozzanat ennek kapcsán, a

hagyományok átörökítése a következő generációknak. Arról is olvasunk, hogy a diaszpórában élő egyén, mintegy elhatárolódik az őt körülvevő idegen népektől, annyira, hogy még a kenyerüket sem eszi. Másrészt azonban megjelenik az Isten tetteiről való bizonyságtétel, hisz Tóbit bizonyságot tesz az ő Uráról ugyanezeknek az idegen népeknek, megmutatva Isten erejét és hatalmát azoknak. Továbbá gyakorolja a különféle jócselekedeteket, kenyerét megosztja az éhezővel és ruháját a mezítelennel. Tehát ebben az elhatárolódásban ott húzódik egy kettősség, jelen van az elhatárolódás de ott van a nyitás is az idegen népek felé.

Végül pedig lényeges a diaszpóra-szituáció eszkatológiai kitekintése is. Ennek kapcsán fontos szerepe van Jeruzsálemnek, mely nemcsak az emlékezésben jelenik meg, hanem egyben az eszkatológikus visszatérés célpontja is. A fogság, mintegy köztes létforma akkor ér véget, amikor Izrael népe végérvényesen visszatérhet Jeruzsálembe.

4. Az Újszövetség diaszpóra-értelmezése

Az Újszövetségben három alkalommal találkozunk a *diaszpóra* (διασπορά) kifejezéssel.[95] János evangéliumában és Jakab levelében egyértelműen a szétszórtságban levő zsidókról van szó[96], Péter levelében viszont már a keresztyénné lett pogányokhoz szól az apostol. A *diaspeiresthai* (szétszórni) ige kétszer fordul elő az Újszövetségben (ApCsel 8,1-4; 11,19.)[97], s mindkétszer az első gyülekezet tagjainak az István miatt támadt üldözés nyomán bekövetkezett szétszóródására utal.

A diaszpóra-kérdés újszövetségi vizsgálata rendjén az *idegen* és *jövevény* kifejezésekkel találkozunk a leggyakrabban. Polykarpusz vagy 1 Klemens is elsősorban ezzel a két jelzővel illetik az egyházat. Az első keresztyének az ősatyák helyzetét élik át újra, idegenek és jövevények lettek.[98] De a keresztyének nem csupán térben, fizikailag voltak kisebbségben a más vallású népek között, hanem Krisztusba vetett hitüket tekintve is idegenekként éltek.[99] Ez a jelző

[95] Jn 7,35; Jak 1,1; 1Pét 1,1.
[96] Marc Spindler, *Diaspora*, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Publications, Geneva, 1991, 293.
[97] Eckhard E. Arnold, *Exegetical Commentary on the New Testament. Acts.* Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2012, 392-397, 519-520.
[98] Dr. W.C. van Dam, *De nieuwtestamentische gemeente*. Uitgeverij Kok, Kampen, 1995. 11.18.
[99] Prof. Dr. Raimund Hoenen, *Diaspora. Schicksal und Chance.* Tagung und Workshop des Theologischen Forschungskollegs „Diaspora. Schicksal und Chance.", 25-26. November, Erfurt, 2011.

ugyanakkor a korai keresztyének és az adott kor kultúrája közötti különbséget is kifejezte.[100] A második században pedig már a keresztyének önértelmezésében is központi helyet foglalt el az *idegen*, a *jövevény* fogalma. De megtaláljuk ezeket a kifejezéseknek Augusztinusz, Zinzendorf, vagy Dietrich Bonhoeffer írásaiban, illetve napjainkban is számos missziológus írásában jelentős szerepe van.[101]

A kifejezések Jézus Krisztus sorsában, az ő missziójában és visszautasítottságában nyernek igazán értelmet: *Az övéi közé jött, de az övéi nem fogadták be őt* (Ján 1,11). Azért volt Ő idegen e világ számára, mert ez a világ, amelybe jött, Istentől elidegenedett világ volt. Ugyanez érvényes az Ő követőire is. Egy kölcsönös elidegenedés alakul ki a pogányok és a keresztyének között. A keresztyének a Lélektől születtek (Ján 3,8) és ezért akárcsak Jézus Krisztus „*nem a világból valók*" (Ján 15,19). Miroslav Volf szerint a keresztyéneknek az Újszövetségben idegenekként és jövevényekként való megjelölése konkrét távolságot jelentett a társadalommal való kapcsolatukban, egy távolságot annak értékeitől, intézményeitől és politikájától. Azonban mit jelentett ez a távolság konkrétan? A választ keresve hiba volna kizárólag vallási távolságról beszélni. Ebben az esetben az idegen és a jövevény kifejezéseknek csak metaforikus jelentésük lenne, és azt üzennék, hogy a vallás az teljes mértékben és kizárólag magánügy, ami az egyén szívének a legmélyebb rétegére tartozik csupán. Ennek a szemléletmódnak talán az a forrása, hogy a vallás a modern társadalomban kiszorult a közösségi térből. De ha csak az élet ún. magánterületeire tekintünk, mint a személyes élet, család, barátság, a vallás akkor is egy komoly szociális erőt jelent. Alapjában véve a vallás, a hit egy életszemléletet és egy életmódot jelent egy tágabb társadalmi kontextus keretein belül. Ezért tehát a vallási távolság mindig társadalmi távolságot is jelent, legalábbis a keresztyén hit esetében. Ez a távolság pedig az újjászületés által kétszeres távolsággá változik. [102] Az újjászületés eltávolít az ősöktől örökölt régi életmódtól (1Pét 1,18), amit Isten ismeretének a hiánya és céltalan kívánságok jellemeztek (1Pét 1,14).[103] Másodszor az élő reménységre való születés eltávolít ennek a világnak a mulandóságától, melyben minden emberi erőfeszítés végül a halálba torkollik. Azaz az ember megszabadul a bűn

---

[100] Reinhard Feldmeier, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der Antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen, 1992.
[101] Miroslav Volf, *Soft Difference. Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter*, in: *Ex Auditu* 10, 1994. 2. (A továbbiakban: Volf, *Soft Difference*).
[102] I.m., 2-4.
[103] Lewis R. Donelson, *I & II Peter and Jude. A Commentary.* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2010, 41-47.

céltalanságától és halál reménytelenségétől (1Pét 1,3-5).[104]

Az Újszövetség tanúsága szerint tehát a keresztyének idegenekként kisebbségben vannak a világban, amelytől bizonyos mértékben eltávolítja őket a hitük, életmódjuk, végsősoron az ő identitásuk. Éppen ezért fontos tisztázni azt, hogy mi határozta és határozza meg a keresztyén identitást? Az identitás két, egymással összefüggő, de egymástól világosan elkülöníthető folyamat során alakul ki. Az első az a negatív folyamat, amely a mások hitének és cselekedeteinek visszautasítását jelenti, a második pedig egy pozitív történés, amely ragaszkodást, hűséget jelent valami megkülönböztető érték fele. Jelentős, hogy Péter első levele ezt a különbséget pozitív módon fogalmazza meg. Nincs konkrét parancs arra vonatkozóan, hogy a keresztyének ne viselkedjenek úgy, mint a nem-keresztyének. Hanem a felszólítás sokkal inkább arra vonatkozik, hogy a szent Isten (1,15), és a szenvedő Krisztus (2,21) pozitív példáját követve legyenek különbözőek. Azt várnánk, hogy arra vonatkozóan találunk felszólítást, hogy elutasítsák a világ útjait, ezzel szemben felszólítást találunk Krisztus útjának a követésére. A felszólítás nem úgy hangzik tehát, hogy ne légy olyan, mint a szomszédod, hanem sokkal inkább úgy, hogy ne légy olyan, mint amilyen voltál. Ezt jelenti az a megállapítás, hogy az újjászületés eltávolítja a keresztyéneket a saját társadalmuk és kultúrájuk által alakított önmaguktól, és ezáltal a világtól. Ez az, amit az újjászületés kifejezés sugall, és ez az miről Péter első levele is beszél az első rész 18. versében.[105]

Az identitás kérdésének a tisztázásán túl, egy másik lényeges kérdés az újszövetségi keresztyének életében is az, hogy idegenként, jövevényként, diaszpórában, miként kell a krisztusi gyülekezetnek viselkednie, hogyan kell élnie? Ebben a speciális helyzetben, Péter első levele a fennálló társadalmi valósághoz való alkalmazkodásra biztatja a keresztyéneket. Ezt pedig azért teszi mert a megfeszített Krisztus követésére való felszólítás az aktuális társadalmi valóságban sokkal alkalmasabb volt a fennálló jogtalan politikai, gazdasági és családi viszonyok megváltoztatására, mint egy azokat forradalmi úton megváltoztatni kívánó törekvés lett volna. A megfeszített Messiáshoz való hűség egy olyan rendkívüli politikai cselekedet volt, amely kellős közepén fordította fel az akkori (de a mindenkori) uralom politikáját.[106]

---

[104] Thomas R. Schreiner, *The Nem American Commentary, Volume 37, 1,2 Peter, Jude.* Broadman & Holman Publishers, Nasfville, Tennesse, 2003, 60-65.
[105] Volf, *Soft Difference*, 5-6.
[106] Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie,* Berlin, Duncker & Humbolt, 1970. 118.

A társadalomtól való távolság tehát, amiről korábban szó volt, és amely az újjászületés által alakul ki, nem szigetelte el az újszövetségi egyházat a társadalomtól. Ahelyett, hogy elszigeteltséghez vezetne, ez a távolság feltétele a missziónak. Hogy látszódjék a különbség, az egyiknek mássá kell lenni. Azonban *a nincs misszió másság nélkül* elv alapján, nem mondhatjuk azt, hogy minél nagyobb a másság vagy a különbség, annál eredményesebb lesz a misszió.[107]

A kulcskérdés tehát így hangzik, hogy az egyháznak miként kell gondolkodnia az ő mássága és az ő missziója felől (ugyanis mindkettő elidegeníthetetlen és kölcsönösen függő dimenziója az ő identitásának). Péter első levelének az egyház missziójáról szóló részében egy olyan szóval találkozunk, amely mára valamiképp szégyellnivalóvá vált, ez nem más, mint a *szelídség* (3,4; 3,16). Úgy tűnhet, hogy ez a gyengék fegyvere, akik elkerülik a konfrontációt, látszólag inkább együtt úsznak az árral. A szelídség ily módon egyenlő az erőtlenséggel. Azonban Péter első leveléből kiderül, hogy ennek a gyengeségnek nem az álnokság a fegyvere (2,1; 2,22). Álnokság helyett, amely megpróbálja megtéveszteni az ellenfelet, Péter első levele átláthatóságra és tisztaszívűségre szólít fel (1,22). Az a szelídség pedig amelynek az álnokság többé nem fegyvere nem a gyengék eszköze. Ez az erősek nyílt hozzáállása az élethez, akik nem érzik szükségét annak, hogy saját bizonytalanságukat mások iránti erőszakkal leplezzék. A szelídség a mások iránti tisztelet másik oldala. Nem véletlen, hogy mindkettő együtt van említve a 3,16-ban, ahol azt mondja a keresztyéneknek, hogy adjanak számot a reménységről, ami bennük van *szelídséggel és tisztelettel*. A korai egyház számára tehát, a szelídség nem egy túlélési stratégia volt, és így a távolság és világtól való különbözőség nem csupán egy missziói módszert jelentett. Sokkal inkább, a korábban említett különbség, a megfeszített Krisztus követésének missziói oldala volt. Nem egyszerűen ráadás, hanem része a keresztyén identitásnak. Keresztyénnek lenni azt jelentette tehát, hogy a hívők oly módon élték meg a diaszpóra-identitásukat másokkal szemben, hogy az egyén elválaszthatatlanul követte az önmaga meggyőződésének igazságába vetett hitet, a mások meggyőződése iránti tisztelettel.[108]

5. Etnicitás és kisebbségi lét a Szentírásban

Amint azt az előző fejezetekben láttuk, a diaszpóra kérdése a Szentírásban szorosan összefügg az etnicitással és a kisebbségi léttel. Az Ószövetségben egyértelmű a kapcsolat a

[107] K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg, Herder, 1961. 72.
[108] Volf, *Soft Difference,* 8-9.

diaszpóra-helyzet és az etnikai identitás, valamint a kisebbségi lét között. Az Újszövetségben szintén találkozunk az etnicitás kérdésével azonban a kisebbségi lét kérdése itt új értelmet nyer. Ezért ebben a fejezetben azt vizsgáljuk, hogy mit tanít a Biblia a nemzetiségi kérdésről és a kisebbségi létről?

Az Ószövetség két kifejezést használ a nép megnevezésére, az egyik az *am* (עם), a másik pedig a *goj* (יוג). Az *am* Izraelt jelöli, a *goj* pedig a pogányokra utal. Az *am* speciális jelentése alatt Istennek a népével kötött szövetségét is értjük. Ez a szövetség ajándék és kötelezettség egyben, amely nem csupán az egyéni zsidót érinti, hanem sokkal inkább egy közösségi adományként értendő, amiért a nép együtt felelős.[109]

A Szeptuaginta a két kifejezést az *ethnos* (ἔθνος) és a *laos* (λαος) szavakkal fordítja. A *laos* szó az Isten sokasága, gyülekezete, népe jelentést hordozza. Az *ethnos* csupán a nép egy biológiai megnevezése. Az Újszövetségben a *laos* szó Isten gyülekezetét jelöli, amelynek tagjai lehetnek akár zsidók vagy pogányok, többé már nem kötődve egy bizonyos néphez. Az ApCsel 14,15-ben[110] pedig *laos* egy vallásos fogalommá vált, amely már sem biológiailag, sem nemzetileg nem meghatározott. Az egyház (gyülekezet) nemzetfölötti tehát, minden népből összegyűjtött.

A népek eredetére vonatkozóan a Bibliában kétféle leírást találunk. Az egyik a közös őstől származó nagy családból, a nemzetségből eredezteti a népeket. Ez a modell a Gen 5-ben található. A másik leírás a Gen 11-ben jelenik meg és a népek elterjedését a bábeli nyelvzavarból vezeti le. Itt már arra a szempontra kell tekintettel lennünk, hogy maga az özönvíz Isten ítéleteként szerepel egy birodalmi, hatalmi koncentrációra válaszul. Az egy nép, egy nyelv, egy kultúra gondolkozásmódjára felépülő gigantománia mindenképpen szemben áll Isten teremtői rendjével, mivel ilyen módon az emberiség nem töltheti be a földet. A nyelvi, kulturális határok azonban megfelelnek annak a gondviselési rendnek, amelyről Pál beszél az areopágoszon, ti., hogy *Isten meghatározta a népek idejét és lakóhelyük határait* (ApCsel 17,26).[111]

Ugyanakkor tudja a Szentírás, hogy az egyház/gyülekezet tagjai különböző országokból

---

[109] J.J. Tigchelaar, *A kisebbség fogalmának bibliai, teológiai-történeti meghatározása*. In: Európai Unió és a kisebbségek, 2000. november 17-18. Konferenciafüzet. Reformátusok a Közéletben Alapítvány, 2011, 15-23. (A továbbiakban: Tigchelaar, *A kisebbség*).

[110] „Isten összegyűjtött a pogányok közül és Izraelbeől egy népet."

[111] Dr. Szűcs Ferenc, *A kisebbség fogalma egy magyar teológus szemével*. In:Európai Unió és a kisebbségek, 2000. november 17-18. Konferenciafüzet. Reformátusok a Közéletben Alapítvány, 2011. 24. (Továbbiakban: Szűcs, *A kisebbség*)

származnak, különböző népekhez tartoznak, és hogy politikai értelemben alárendeltek. A *laos*, amely az egyház/Isten gyülekezete, kialakulásával nem szabadítja fel tagjait a polgári kötelezettségek alól. Ez kiderül abból, hogy fohászkodni kell a felsőbbségekért[112], engedelmeskedni kell minden emberi rendelésnek, akár királynak, mint feljebbvalónak (1Pét 2,13), továbbá a hatalmasságokat Isten rendelte, mint az Ő szolgáit (Róm 13,1), végül pedig az adót meg kell fizetni. A Szentírásban Isten nem nyilvánítja ki nemtetszését a különböző nemzetek létezésével kapcsolatban, azonban azok istentelen és igazságtalan viselkedése miatt igen. Az Úr sokat foglalkozik a népekkel, államokkal, akiket fel is használ gondviselő munkájában. Úgy tűnik, hogy hagyja őket saját útjukon haladni, de a próféták és a jelek arról tesznek bizonyságot, hogy mégis Ő igazgatja lépteiket. Isten az ő népét, Izraelt, különleges elhívással választotta ki, azonban nem csak velük törődik, hanem egyértelműen a többi néppel is. A Példabeszédek 8,15-ben ez áll: *énáltalam uralkodnak a királyok, és az uralkodók végeznek igazságot*. Olykor határozottan állítja a Biblia, hogy Isten az, aki a királyoknak hatalmat ad, illetve elveszi azt tőlük. Az Ezsdrás 1,2-ben olvashatunk Koresről, a Dániel 2,37-ben és 5,21-ben Nabukadneccárról. Kiderül Isten más népek életébe való beavatkozása abból is, hogy néha népeket (pogányokat) és fejedelmeket jelöl ki eszközként Izrael megbüntetésére.[113]

A népek világának megvan a maga szerepe Izrael prófétáinak látásában is, hiszen a kiválasztottságot sem szabad úgy felfogni, mint valami nemzeti öncélt, hanem mint a népek (*goj*) világosságát (Ézs 49,6). Az ószövetségi Izrael azt a helyzetet, hogy nem többségi és hatalmi pozícióban él a népek között egyrészt Isten szabad és szuverén döntése jeleként kellett, hogy értelmezze. Éppen kisebbségi sorban, *férgecske Jákób és maroknyi Izrael* helyzetében, vált Isten üdvakaratának paradigmájává. Ezzel a kiválasztó Isten üdvtörténeti módszerét mutatta be: a sokakból keveseket választ az Úr a sokakért. Ez a történelemszemlélet a kisebbségi sorsot küldetésként is látja. Ezért kell Jónásnak a birodalom fővárosába mennie. Pedig az asszír birodalom léte éppúgy megsemmisítő árnyként vetődik népére, mint később majd a babiloni hódítás. És mégis éppen ebben a helyzetében lehet annak az Istennek a küldötte, aki különös szeretettel áll a kicsinyek mellett.[114]

Újszövetségi, jézusi értelemben a kisebbség elsősorban nem mennyiségi kérdés, hanem

---

[112] „...hogy csendes és nyugodalmas életet éljünk, teljes istenfélelemmel és tisztességgel." 1Tim 2,2.
[113] Tigchelaar, *A kisebbség,* 18-20.
[114] Szűcs, 24-25.o.

sokkal inkább egy állapotról szól, amelyet a *kicsik* (*mikroi*) szó jelöl. A *kicsiny nyáj* (Lk 12,3-27) esetében mindenképpen olyan súlytalannak látszó, hatalom nélküli csoportról van szó, amelyet Jézus nemcsak felértékel, de amellyel különös szolidaritást is vállal és amelyet megkülönböztetett védelemben részesít (Mt 10,42: 18,10). A kisebbség ebben az értelmezésben akár számbeli fölényt is jelenthet, ha azok, akikről szó van, másoknak vannak kiszolgáltatva, akár azért, mert jogilag olyan helyzetben vannak, mint a gyermekek, akik saját sorsukról nem dönthetnek, akár azért, mert a körülményeik mások jó vagy rossz indulatának szolgáltatják ki őket (Mt 25,31-46). Amikor az Újszövetség az új Isten-népe, az egyház kiválasztásáról beszél, ugyanaz a szemlélet folytatódik: „azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében erőtlenek". (1Kor 1,27) Ez természetesen megfordíthatatlan sorrend. A kicsiség, erőtlenség nem önmagában érték. Mint ahogy a többség vagy a gazdagság sem önmagában bűn. Mindkettőnek megvan a sajátos kísértése. A kisebbségi helyzet könnyen önleértékeléshez, komplexusokhoz vezethet. Különösen akkor, ha ehhez a többség folyamatos megszégyenítő szándéka társul. A többségi helyzet kísértése éppen abban van, ami a gazdagságában: könnyen önzővé, érzéketlenné teheti az embert. Ebben a vonatkozásban még kisebbségi helyzetben élő emberek is válhatnak kirekesztővé. Izrael éppen a maga kisebbségi, sőt egyiptomi rabszolga létében kapott leckét arra nézve, hogy az idegenekkel és jövevényekkel hogyan kell bánnia. Emlékezz arra, hogy te is jövevény voltál -, hangzik a pragmatikus érvelés.[115]

Végül pedig témánk szempontjából fontos megállapítanunk, hogy az etnikai hovatartozás a többségi-kisebbségi sorson túl alapvetően az ember korporatív identitásának része. Az Ószövetségből egyértelműen kitetszik a pátriarchák áldás formuláitól kezdve az apokaliptikáig, hogy a törzseknek és népeknek van *közösségi személyisége is*. Az ótestamentumi gondolkodásmód az egyént legtöbbször a közösség felől definiálja.[116]

[115] Szűcs, 25-26.o.
[116] Szűcs, 26.o.

II. Történeti áttekintés

1. Posztbiblikus zsidó diaszpóra-állapot

A jeruzsálemi templom elvesztése a zsidók számára egy maradandó traumát jelentett. Korábban is jegyzett már katasztrófákat, súlyos vereségeket a zsidó történelem, de a Jeruzsálemi templomnak a rómaiak által való lerombolása egészen más nagyságrendűnek számított. Ennek az eseménynek a visszhangzó utóhatásai meghatározóak voltak a zsidó diaszpóra-öntudatra nézve. Azaz annak a központi helynek a megsemmisítése, mely a nemzeti öntudatnak értelmet adott és azt meghatározta, arra kényszerítette őket, hogy alkalmazkodjanak egy másfajta, idegenbeli létmódhoz, és identitásukat az idegen környezet kontextusában újraértelmezzék, újragondolják.[117]

A Krisztus után 70-ben bekövetkezett katasztrófa, valamint a Bar Kochba féle felkelés leverése után, a zsidó diaszpóra jelentősen megnövekedett.[118] A Makkabeusok könyve első részének bizonysága szerint, a zsidók nem csupán Egyiptomba, Szíriába, Mezopotámiába és az Iráni Fennsíkra szóródtak szét, hanem Kis-Ázsia városaiba is, az Égei tenger szigeteire, Görögországba, Krétára, Ciprusra és Cirénébe.[119] Nehezen lehetett találni egy települést A Római Birodalom területén, ahol a zsidók ne lettek volna jelen és ne éreztették volna jelenlétük súlyát.[120] Néhány kutató a diaszpóra-zsidóság létszámát az első században 4 és 8 millió közöttire saccolja.[121]

A posztbiblikus zsidóság öntudatában ebben az időszakban már mélyen gyökeret vert a diaszpóra gondolata, mely a zsidó történelemben kezdetétől fogva valamilyen formában mindig jelen volt és állandóan visszatért a zsidó nép történelmi tapasztalataiban. Az elszakítottság, szétszórtság és vándorlás képe végigkísérték a zsidó identitást. A legtöbb ezzel kapcsolatos leírásban és értelmezésben általában egy sötét képpel találkozunk, melyben a diaszpóra egy

---

[117] Erich S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002. 2. (A továbbiakban Gruen, *Diaspora*)

[118] Tessa Rajak, *The Jewish diaspora,* in: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young ed.*,The Cambridge History of Christianity,* Volume 1., Origins to Constantine, University Press, Cambridge, 2006, 53. (A továbbiakban: Rajak, *The Jewish diaspora*)

[119] 1Makk 15,22-23.

[120] The Geography of Strabo, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1929. XIV. 114-115.o.

[121] Louis H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*, E.J. Brill, Leiden, 1996, 577. (A továbbiakban: Feldman, *Hellenistic Judaism*)

olyan állapot, amit le kell győzni. [122] Számos ószövetségi leírás úgy beszél róla, mint Isten súlyos büntetéséről Izrael bűnei miatt. Isten szétszórja őket a nemzetek közé és az Ő haragja üldözi majd őket.[123] Idegen országokban, idegen népek közé szétszórva idegen isteneknek és idegen uraknak szolgálnak majd és nem lesz nyugalmuk Isten haragja miatt.[124] Számukra és atyáik számára ismeretlen népek közé szóródnak majd szét, Isten bosszúja miatt szenvednek majd amíg csak el nem pusztulnak.[125] Mivel elmulasztották meghallgatni és megtartani Isten parancsát és a próféták figyelmeztetését, mivel hűtlenekké váltak, Isten szétszórta Izráel népét.[126] Egyetlen cél tarthatja a pislákoló reményt életben: az arra való várakozás, bármilyen távoli is legyen az, hogy egyszer majd visszatérhetnek a száműzetésből és visszakaphatják helyüket az ígéret földjén. A Szentírás felcsillantja ezt a reményt, az Úrnak való engedelmeskedés, a múltbéli vétkek kiirtása arra indítja majd Istent, hogy összegyűjtse a nagyvilágba szétszórtakat és visszavigye őket atyáik földjére.[127] Mindezt az örökséget és tradíciót látva nem csoda, hogy a diaszpóra-egzisztenciához nyomasztó jelentéstartalom, illetve borús és komor magatartásforma társult a poszt biblikus zsidóság életének a körülírása során.[128]

Az Ószövetség úgy tekint tehát erre az állapotra, mint egy ideiglenes helyzetre, melyet minden bizonnyal az összegyűjtés követ majd. Egyes helyeken, különösen a próféták írásaiban, a diaszpóra a kegyvesztettségre és az össznemzeti büntetésre utal. Azonban a szétszóratás állapotának egy sokkal pozitívabb árnyalata lel talajra a második templom zsidóságának az írásaiban. A *diaszpóra* kifejezés a Tóra alexandriai görög fordításának egy szóalkotása, mely azonban a korábban leírt sajátos jelentésével hiányzik Josephus és Philo írásaiból, noha Josephusnál megtaláljuk ugyanennek a kifejezésnek az igei gyökerét. Igazából ezek az írók nem tesznek élesen különbséget az Izrael földjén és a bárhol máshol élő zsidók között, noha gyakori utalást találunk bennük egy létező, egy nagyon óhajtott szülőföldre.[129]

Ezt a pozitívabban árnyalt képet, diaszpóra-identitástudatot támasztja alá több teológus kutatása és tanulmánya is. Azt állítják ugyanis, hogy nehezen elképzelhető az, hogy több millió

---

[122] Gruen, *Diaspora*, 231-232.o.
[123] Lev 26,33
[124] Deut 4,26-28.63-65, Jer 5,19.
[125] Jer 9,15
[126] Dán 9,4-7
[127] Deut 30,2-5, Jer 29,10-14
[128] Gruen, *Diaspora*, 234.o.
[129] Rajak, *The Jewish diaspora*, 54.

zsidó idegenben tartózkodott volna több generáción át, a hazatérési vágytól megszállva, aminek nagyon kevés beteljesedési lehetősége volt. Közülük sokan több száz vagy akár ezer kilométer távolságra éltek Jeruzsálemtől. Ebben a helyzetben azt állítani, hogy folyamatos lamentálás közben állandóan újraélesztették a hazatérés reményét teljes mértékben abszurd dolog. Sőt maga a kívánatossága egy ilyen visszatérésnek, vagy csak annak a valószínűsége is komolyan megkérdőjelezhető. Bármennyi tej és méz is folyna Palesztinában, a terület nehezen viselte volna el egy ekkora menekülttömeg beáramlását, amely elárasztotta volna a bennszülött lakosságot. Ugyanakkor nehezen képzelhető el az is, hogy az idegenben megtelepedett, gyökereket eresztett és egzisztenciát teremtett városlakók vagy épp földművesek örömet lelnének abban, hogy mindent újrakezdjenek. Feltehető-e tehát a kérdés, hogy a szétszórtak ahhoz a tézishez folyamodtak, hogy a mobilitás előnyt élvez a területiséggel szemben, hogy a nemzet inkább a szövegei által határozható meg, mint az ő területe, helymeghatározása által? A kettősség megtévesztő. A hellenista zsidók nem kellett végignézzék a templom lerombolását. Sehol sem fejlesztettek ki egy diaszpóra-filozófiát vagy elméletet. Ezért többen azt állítják, hogy a kiváltságos szülőföld és a diszpóra-helyzet ellentéte inkább egy modern mintsem egy antik gondolat.[130]

Következtetésképp elmondhatjuk tehát, hogy ebben az időszakban a zsidók nem tekintették magukat a diaszpóra áldozatának, a diaszpóra-állapot nem egy súlyos problémát jelentett számukra. A hellenista világ nyelvével, irodalmával és tudományával való találkozás pedig egy valóságos kulturális forradalomnak a kibontakozását eredményezte. A találkozással együtt járó átalakulásoknak beható szerepük volt a zsidó önértelmezés átalakításában.

Ugyanakkor Jeruzsálem szentségének a gondolata mindig is megmaradt a zsidó öntudat középpontjában, bárhová is kerültek volna. A Földközi tenger környékén élő zsidók nem voltak kényelmetlen és kellemetlen helyzetben lakóhelyük miatt. Nem úgy jellemezték magukat, mint a diaszpóra része. Nem éreztették azt, hogy ők el lennének szakítva a központtól, egy különálló, töredezett és beteljesületlen egzisztenciában. A helyi közösség iránti elkötelezettség és a Jeruzsálem iránti hűség teljes mértékben kompatibilisek voltak. Ezért nem érezték szükségét egy diaszpóra-teória felépítésének. A diaszpórában élő zsidók azonban nem fordítottak hátat Jeruzsálemnek, hitük legfontosabb jelképének. Szenvedélyes ragaszkodásukat, a jeruzsálemi

[130] Gruen, *Diaspora*, 234.o.

templom lerombolása előtt, az évente a templom részére elküldött pénzösszeg befizetése is igazolja. De ez a gesztus nem jelenti a Jeruzsálembe való visszatérés vágyát is. Sőt, ellenkezőleg, azt jelezte, hogy semmi szükség a visszatérésre.[131] Mások szerint azonban a diszpóra-fogalom a korai zsidóság esetében is egy szent központi kultikus helyet feltételezett. Az eredeti helyre való visszatérés pedig, a Jeruzsálem utáni epekedés mindig is jelen volt a diszpóra-szituációban.[132]

Ha tovább boncolgatjuk a zsidó diaszpóra-identitás kérdését, akkor megállapíthatjuk, hogy annak az elemei az ókori mediterrán vidéken eléggé változatosak voltak. Arra a kérdésre, hogy mit jelentett zsidónak lenni, akárcsak későbbi korokban is, a válasz mind etnikai mind vallási elemeket is tartalmaz. A központi tekintély hiányát, a különböző területek, városok hatását figyelembe véve, elhamarkodott kijelentés lenne a diaszpóra-zsidóságnak a vallásos gyakorlatával kapcsolatban általánosságban fogalmazni. Feltehetjük azonban a kérdést, hogy volt-e egy megfogalmazott, előírt minimum ahhoz, hogy valakit zsidónak lehessen nevezni. Minden bizonnyal a diaszpórában élő zsidók többsége próbált a Tóra előírásait megtartani és mind személyes, mind családi életében gyakorlatba ültetni. A férfiak körülmetélése a fő megkülönböztető jele volt a zsidóságnak. A szombat megtartása pedig fejtörést okozott a legtöbb pogánynak, akik azt haszontalanságnak és bolondságnak ítélték. Mindazonáltal sok zsidó felmentést kapott szombaton a katonai szolgálat alól vagy a bíróság előtt való megjelenés kötelezettsége alól. A három nagyobb zsidó ünnep a szétszórtaknak a szent földdel való kapcsolatát fejezte ki, és a templom jelentőségét hangsúlyozta. A különféle ételektől való tartózkodás, valamint a rituális tisztálkodási szabályok szintén megkülönböztető jelként szolgáltak.[133] A zsidók identitását mélyen meghatározta, hogy mint egyén és mint közösség is egy történelmi összefüggésben tudhatták magukat. Ez a történelmi kontinuitás pedig különleges fontos volt az ő esetükben, mert a szentírásuk és az ünnepeik őket mindig erre a múltra és Isten vezetésére emlékeztették. Mindez ugyanakkor össze is tartotta őket, megkülönböztetve őket a környezetüktől.[134]

Az identitás-tudat megőrzésében és a diaszpóra-körülményekhez való alkalmazkodásban a közösségi élet kulcsfontosságú volt a diaszpórában élő zsidók számára. Az intézmények,

---

[131] Gruen, *Diaspora*, 239.
[132] Sergei Hackel, *Diaspora problems of the Rusian emigration*, in: Michael Angold, *The Cambridge History of Christianity. Eastern Christianity*, Volume 5, University Press, Cambridge, 2006, 539.
[133] Rajak, *The Jewish diaspora*, 57-58.
[134] Unnik, *Diaspora*, 57.

amelyeket létrehoztak, a tevékenységek, amelyeket folytattak lényeges eszközök voltak a tradíciók megőrzése és a közösség érdekeinek a támogatása során. Ezek által olyan körülmények megteremtésére törekedtek, amelyek lehetővé tették számukra a tradíciók megőrzését miközben kényelmesen és termékenyen beilleszkedtek a társadalomba, ahol tartózkodtak. A zsinagóga mindenütt jelen volt a diaszpórában, és olyan intézményként működött, amely által a zsidók bekapcsolódhattak a közösségi tevékenységekbe, ugyanakkor lehetőséget és teret biztosított számukra abban, hogy meghatározzák és megéljék közösségi identitásukat. Itt kaptak helyet a heti rendszerességgel megtartott összejöveteleik, amikor a törvényből olvastak fel, továbbá otthont adott a zsinagóga a különféle közösségi összejöveteleknek, a zsidó történelem fontosabb momentumaira való megemlékezésnek. A templomi kultusz központi cselekménye, az áldozat bemutatása, teljes mértékben hiányzott, a zsinagógák pedig kifejezetten kerülték azt. Ezzel ellentétben a Tóra tanulmányozása és az imádság, mely szorosan összekapcsolódott a zsinagógai tevékenységgel, nem volt jelen nyilvánosan a templomi kultusz elemei között. A zsinagóga viszont nem valamiféle kompenzációt vagy vigaszt jelentett a zsidó közösségek számára a templom hiánya miatt.[135]

A diaszpóra zsidóság identitásának egy másik lényeges eleme tehát a zsinagóga volt. A zsinagógával kapcsolatban leggyakrabban használt kifejezés a *proseuche*, mely azt jelenti, hogy imádkozni. Azonban ezt határozottan el kell választani a *synagoge* kifejezéstől, mely egy olyan zsidó csoportra vonatkozik, akik közösen döntést hoznak. Úgy tűnik, hogy a zsidók szándékosan választották a görög-római világban rendelkezésükre álló sok más, helyi templomra vonatkozó, szó közül ezt a semleges kifejezést, azért, hogy még a legkisebb gyanúját is elkerüljék annak, hogy az ő kis helyi intézményeik a jeruzsálemi templom riválisai. Valóban, Philo írásaiban a *proseuche* az imádság standard, megszokott helye, míg a *synagoge* az összegyülekezett zsidókra vonatkozik. A zsinagógák nem csupán az imádkozás, a szombati összegyülekezés helyei voltak, hanem a zsidó közösség központjai voltak. Kétségtelen az a tény is, hogy többféle zsinagóga volt, sokféle funkcióval, melyek helyenként, illetve időről-időre változtak. A zsinagógák vezetői többnyire nem rabbik vagy papok voltak, hanem laikusok, akiket *archisnagogos*nak neveztek, és amolyan patrónusa volt a zsidó közösségnek.[136]

---

[135] Gruen, *Diaspora*, 105-131.
[136] Feldman, *Hellenistic Judaism,* 580-602.

A zsidó közösségi életnek és kulturális identitásnak a diaszpórában való folytonossága mellett egy másik jellemző vonása a környezethez való alkalmazkodás, valamint a tágabb társadalomba való integrálódás volt. A kulturális identitás egyik alapvető meghatározó tényezője a mediterrán térség közös nyelvének, a görögnek a használata volt, mint írott és beszélt nyelv, nem csupán a hétköznapi, hanem a kultikus életben is. Úgy tekinthetünk a diaszpóra-zsidóság kultúrájára, mint a tradíciók komplex összefonódására, mely a sajátos görögül beszélő zsidó kultúrában egy olyan szövetet hoz létre, aminek a szálai egymástól már nem választhatóak el.[137]

A diaszpórában élő zsidók hozzáfértek a nekik otthont adó városok kulturális és oktatási intézményeihez. Ugyanakkor részt kellett vállalniuk a közteherviselésben a katonai szolgálatban. Az első század végén egyre növekvő számú római polgárok között pedig minden bizonnyal voltak szép számmal zsidók is. Alexandriai Philo szerint a római állampolgárság és a zsidó öntudat teljes mértékben kompatibilisek voltak.[138] Erre nézve Pál apostol a legelokvensebb példa.[139]

Nagyobb zsidó telepek voltak a Római Birodalom ázsiai provinciáiban, Görögországban és Egyiptomban. Az alexandriai közösség volt a legjelentősebb a görög-római diaszpórában, mely minden zaklatás és üldözés ellenére meg tudott maradni erőteljesnek, lendületesnek. A diszpóra-közösség ilyen jellegű fennmaradása több okra is visszavezethető. Egyrészt a közösségnek sok tagja volt és komoly hátországot jelentettek számára az erős kisközösségek. A városban való látható jelenlétük (két zsidó negyedről tudunk, illetve arról, hogy más negyedekben is laktak zsidók), valamint a hatalmas és pompás zsinagógájuk is sokat nyomott a latban. Ugyanakkor a közösség számos tagja befolyásos pozíciót töltött be mind a Hellenista mind a római korban. Végül, de nem utolsó sorban nagy segítség volt a megmaradásban a kreatív zsidó-görög kultúrájuk. A zsidók ilyen fokú beilleszkedése, akkultúrációja mellett mégsem volt szokatlan tény a súrlódás a zsidók és szomszédaik között. Több olyan esetről tudunk, Egyiptomnak a rómaiak által való elfoglalásakor vagy Caligula uralkodása idején, amikor zsinagógákat gyújtottak fel, üzleteket fosztogattak, zsidókat gettóba kényszerítettek vagy épp megöltek.[140]

---

[137] Rajak, *The Jewish diaspora*, 61-62.
[138] Gruen, *Diaspora*, 126.130.
[139] ApCsel 16,37-39, 22.25-29, 23.27
[140] Rajak, *The Jewish diaspora*, 55-65.

A diaszpóra-helyzet, a zsidóság szétszóródásának egy másik nagy jelentősége az volt, hogy a zsidósággal együtt Mózes törvénye, az igaz Istenről szóló kijelentés is belépett a politeista világba. A diaszpóra-zsidóság érdeme volt, hogy a diaszpórában lefordították az Ószövetséget és az akkori világ számára érthetővé tették. Továbbá a keresztyén misszió kiindulópontjai a diaszpórában a zsinagógák voltak.[141]

2. Diaszpóra-helyzet a korai keresztyénség idején

Mind a feltámadott Jézus, mind Pál apostol előre látták a keresztyénség szétszóródását a mediterrán világ területére, illetve a föld végső határáig.[142] A jeruzsálemi templom lerombolása után, valamint a zsidóknak Jeruzsálemből való kitiltása után, amint arról a *Diognetushoz írott levél* is bizonyságot tesz, a keresztyének szétszóródtak a Római Birodalom egész területére. Azonban a zsidókkal ellentétben őket nem különböztették meg a különféle szokások, nyelv vagy különleges városok a pogányoktól, hanem a barbárokkal együtt éltek hasonló öltözködési és étkezési szokásokat követve.[143]

Azonban amint azt már korábban láttuk, a keresztyén misszió kiindulópontjai többnyire a zsinagógák voltak, és az első keresztyének is zsidók voltak, amint maga az Úr Jézus és a tanítványai is. Az Újszövetség maga is különbséget tesz a zsidókból és a pogányokból lett hívők között. A korai keresztyénség diaszpóra-helyzetének vizsgálata rendjén hadd vizsgáljuk meg előbb ezt a két csoportot.

Ahhoz, hogy meg tudjuk határozni, mit jelent a zsidó-keresztyén, előbb arra a kérdésre kell választ adnunk, amit korábban részben már érintettünk, hogy mit is jelentett ebben az időszakban a *zsidó* megnevezés. Az általánosan elfogadott nézőpont szerint a zsidó mivolt mind az etnikai, mind a felekezeti elemet magába foglalja. Azonban ez a hozzáállás kérdéseket vet fel, mert amennyiben a zsidó mivoltnak etnikai tartalma van, akkor mi a helyzet a pogányokból, más nemzetiségűekből áttértekkel, akiket a zsidók évszázadokon át elfogadtak. Ha pedig a felekezeti oldalról határozzuk meg a zsidó identitást, akkor pedig, hogy lehet *letesztelni*, körülírni, hogy mitől is zsidó valaki. A *zsidó-keresztyén* és *zsidó-keresztyénség* kifejezések nagyon nehezen

---

[141] Unnik, *Diaspora,* 54-56.
[142] ApCsel 1,8; Róm 15,19.24.
[143] Margaret M. Mitchell, *From Jerusalem to the ends of the earth,* in: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young ed*., The Cambridge History of Christianity,* Volume 1., Origins to Constantine, University Press, Cambridge, 2006, 300. (A továbbiakban: Mitchell, *Jerusalem*)

meghatározhatók, ugyanis az ókori szövegekben egyáltalán nem jelennek meg, sőt maga a zsidó is több esetben júdeai lakost jelent, etnikai és felekezeti meghatározottságtól függetlenül. A legtöbb kutató az ókori keresztyének azon rétegét illeti ezzel a jelzővel, akik komoly elkötelezettséget tanúsítottak a zsidó intézményekkel, a Tórával szemben és készek voltak annak rendeleteit szó szerint is megtartani. Ezen meghatározás szerint, Pál apostol és a többi etnikailag zsidó eredetű első keresztyén, akik nem tartották magukra nézve kötelezőnek például az étkezési szabályokat, nem nevezhetők zsidó-keresztyéneknek.[144]

A pásztori levelekben már érezni a feszültséget a zsidó-keresztyének és a keresztyének között. Az elsők a körülmetéltek közül valók és zsidó mondákkal foglalkoznak, ez utóbbiak pedig a Törvény tanítói szeretnének lenni (1Tim 1,8-11; Tit 3,9). A Zsidókhoz írott levél, egyes magyarázók szerint pedig épp a zsidó-keresztyénekhez szól, akiket az a veszély fenyeget, hogy *visszalépnek* egy olyan teológiához, melynek kiindulópontja sokkal inkább a Törvény, mint a krisztusi esemény (9,10; 13,9).[145]

A zsidó-keresztyének hatása az első században erős maradt. Ez történt Rómában, erről árulkodik *Hermász pásztora*, mely az első század végéről, vagy a második elejéről származik. Hippolytus és Novatian munkái, valamint a Húsvét időpontja körüli viták, szintén erre utalnak. De a Birodalom keleti részén is tapasztalni ugyanezt, a *Didaché*, részben vagy teljes egészében a zsidó-keresztyén közösség munkájának a terméke. Három zsidó-keresztyén evangélium létezése is erről a hatásról tanúskodik (*A tizenkettő*, *A nazarénusok* és a *Zsidók evangéliuma*). Viszont azok az írások is, amelyek a zsidó-keresztyén gyakorlatot kritizálják, szintén ennek a hatásnak az erősségét húzzák alá. Antiókiai Ignátius levele a Filadelfiai keresztyénekhez például olyanokkal vitatkozik, akik magukat keresztyénnek mondják, de *judaizmust propagálnak* és azt állítják, hogy csak olyasmit szabad elfogadni, amit az Ószövetség tisztán és érthetően kijelentett.[146]

A két palesztinai zsidó felkelés, valamint egy harmadik, ami a diaszpórában lángolt fel (115-117 között), meggyengítették a zsidó-keresztyén közösséget. Az első következtében nem csupán a templomot rombolták le, minden zsidó egyesítő erejét, hanem Jeruzsálemet is a zsidó-

---

[144] Joel Marcus, *Jewish Christianity*, in: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young ed.,*The Cambridge History of Christianity,* Volume 1., Origins to Constantine, University Press, Cambridge, 2006, 88-89. (A továbbiakban: Marcus, *Jewish Christianity*)
[145] William L. Lane, *World Biblical Commentary*, *Hebrews 9-12*, Word Books, Texas, 1991, CXXV-CXXXV.
[146] Marcus, *Jewish Christianity*, 96.

keresztyén ősgyülekezet otthonát.[147] A gyülekezet, még a háború elején, Jeruzsálemből nagy valószínűség szerint Pellába költözött. Ezzel is azt juttatták kifejezésre, hogy nem kívánnak egy ilyen jellegű próbálkozást támogatni, és egy új királyságot létrehozni.[148] A keresztyénség nagy méretű terjedése ugyanakkor megnehezítette azt, hogy a zsidók, mint zsidó mozgalomra tekintsenek rájuk. Ugyanakkor pedig a felkelések során felszínre kerülő messiási törekvések, komoly próbatétel és konfliktus forrásai lehettek, ami a zsidó-keresztyéneknek megváltó Urukhoz való hűségét illette. Ráadásként, Palesztina területén, a zsidó-keresztyén gyülekezetekben egyre erősödött a rabbik hatása, akik a farizeusok pártjának utódai voltak. Mindezeket egybevetve, a zsidó-keresztyéneknek a környezetükre gyakorolt hatása az első század végére, a második század elejére gyengülni kezdett és az egyházon belül is a peremre szorultak.[149]

A pogányokból lett keresztyén gyülekezetek létrejötte leginkább Pál apostol nevéhez köthető. Pál apostol missziói útjai előtt is tértek már meg pogányok a keresztyén hitre, azonban ezek a közösségek mozgalommá, egyházzá csak Pál apostol szolgálata nyomán válnak. Fontos eszköze volt ez Pál apostol missziói munkájának, hogy egy olyan öntudatot ébresztett ezekben a megtértekben, melynek során tudták, hogy ők egy birodalom-szintű mozgalomnak a részei, melynek a saját kis *ekklesia*-juk egy előretolt helyőrsége. Pál apostol missziói útjai során nem állt meg minden kis falucskában, hanem a nagyobb római utak, Via Sebaste, Via Egnatia stb., mentén fekvő hellenizált nagyvárosokat, a provinciák fővárosait kereste fel. Pál leveleket írt a különböző területeken megalakult pogány-keresztyén közösségeknek, közöttük a kis-ázsiaiaknak a Galata levelet, mely ezeknek a közösségeknek a *Magna Carta*-ja lett. Ez a levél fogalmazza meg, hogy akik hitből születtek, azok Ábrahám gyermekei és örökösei az Ábrahámnak adott ígéreteknek, azonban egy más úton kapják ezeket meg, hit által, így megkerülve a mózesi törvény követelményeit.[150]

A kialakult közösségek tagjai a társadalom minden rétegéből kerültek ki. Jóllehet a társadalmi rétegződés és a státusbeli disszonanciák egyes esetekben konfliktus forrásai lehettek,

---

[147] Richard Bauckham, *The Parting of the Ways: What Happened and Why*, in: Studia Theologica - Nordic Journal of Theology, v47. n1., 135-151.
[148] Willem Cornelis van Unnik, *Christianity and nationalism in the first centuries of the history of the church*. In: Sparsa Collecta. The collected essays of W.C. van Unnik. Part three. Patristica. Gnostica. Liturgica. E.J. Brill, Leiden, 1983, 83. (A továbbiakban: Unnik, *Christianity*)
[149] Marcus, *Jewish Christianity*, 99-101.
[150] Mitchell, *Jerusalem*, 108-112.

mégis ezek a gyülekezetek éltek és növekedtek. Ennek pedig az lett a következménye, hogy már a Pál apostol utáni második generáció idejében egyre fontosabbá vált a gyülekezetekben az *episkopos* szerepe, mint akiknek a legmérvadóbb a szavuk. A gyülekezetek megalakulásakor sem lehetett azt megállapítani, hogy a páli gyülekezetek inkább karizmatikusak voltak, mint intézményesek, és ahogy az idő telt, még inkább egy ilyen jellegű eltolódásnak lehetünk a tanúi. Míg az első korintusi levélben maga Krisztus az alap, akit az apostol hirdet (1Kor 3,10), a későbbi efézusi levélben az egyház már az apostolok és próféták alapjára épül, Jézus pedig a sarokkő (Ef 2,21).[151]

Talán az egyik legalaposabb újítás, amit a korai keresztyéneknek köszönhet a korabeli társadalom, az a vallási közösségek teljesen új formájának a bevezetése. Olyan megújulási mozgalom indult el, amely egy idegen hatalmi megszállás által, szociális és kulturális változásokat megélt társadalomban, teljesen más tudott lenni, mint a tipikus római vallási közösségek vagy különféle társaságok. Noha a keresztyéneknek megvoltak a maguk szertartásai, ezek nem mindig voltak láthatóak a kívülállók számára, nem voltak templomaik, áldozati helyeik, oltáraik, szobraik. Igazából a keresztyén közösségbe való *beavatás* sokkal több volt és távolabb mutatott, mint egy korabeli istenség tiszteletébe való bekapcsolódás. Maga után vonta a betagolódást egy szorosan egybekötött közösségbe, egy újfajta szocializációt jelentett, egy olyan hűséget mely adott esetben a régi, természetes baráti vagy családi kötelékek helyébe lépett. És végül, de nem utolsó sorban behódolást jelentett egyetlen Úrnak, mely kizárta a más kultuszokban való részvételt. Ez az új, mesterséges család vállalta azt is, hogy folyamatos morális figyelmeztetés és tanítás által tagjait teljes mértékben átformálja, mely folyamat alól aligha volt kivétel az életnek valamelyik területe. Ezek a közösségek tehát családi, kultikus, filozófiai iskolai vonásokat ötvöztek, anélkül, hogy olyanná váltak volna, mint bármelyik közülük.[152]

Amint azt korábban megállapítottuk, a *diaspora* kifejezés alapvető jelentése az Újszövetségben a *szétszórás.* De láttuk, hogy párhuzamosan a keresztyénség növekedésével a *diaspora* szó jelentése, maga a diaszpóra-identitás is változott, bővült. Elsősorban még mindig a zsidókra vonatkozott, de a zsidó-keresztyének által már az új keresztyén gyülekezetekre is (Jak

[151] Mitchell, *Jerusalem*, 123-124.
[152] Mitchell, *Jerusalem*, 151-152.

1,1).[153] Az első keresztyének a Római Birodalomban szétszórva éltek, és ugyanúgy, mint korábban, a *galut* esetében, nem számított, hogy ott születtek, vagy oda vitték őket, diaszpórában, *galut*-ban voltak. De a diaszpóra, a *galut* új értelmet nyer, ugyanúgy, mint a keresztyének esetében: a keresztyének állapota ebben a világban egy *galut-állapot* és az új *erec* az nem más, mint a mennyei Jeruzsálem, Isten országa.[154] A második század után pedig az *idegen-* illetve *jövevény-állapot* egyre inkább központi helyet foglalt el a keresztyének önértelmezésében.[155]

3. Egyéb diaszpóra-szituációk a nyugati-helyzeten kívül. Kínai nesztoriánusok és a keresztyénség elterjedése Kínában.

A keresztyénség nem csupán a Földközi-tenger vidékén terjedt el. A jeruzsálemi templom lerombolása után, a keresztyén diaszpóra erősödésével és a gyülekezetek terjedésével, egyre távolabb jutott el az evangélium. A szent helyek gondolata már az első századokban nem tűnt állandónak, és valójában minden hely szent hellyé lehet, ahol hívők rátalálnak Istenre. A teológia, mint tudomány egyre kevesebb hitelt és jelentőséget tulajdonított a földrajznak, így Jeruzsálem és Betlehem rövid időn belül időtlen szimbólumokká váltak.[156] Ennek nyomán számos keresztyén közösség alakult ki Ázsiában és Afrikában is. Számos tanulmány született a szír, kopt, örmény vagy épp etiópiai keresztyénekről. Ebben az alfejezetben a kínai nesztoriánus keresztyének történetét, valamint a keresztyén Kínában való egyház elterjedését vizsgáljuk meg.

A Nesztoriánus Egyházat, nem sokkal létrejötte után, *belső* és *külső* tartományok alkották. Az első csoportba tartoztak a Mezopotámia területén levő provinciák, a másodikhoz a keleti tartományok (Irán keleti része, Közép-Ázsia, Kína, India és Indonézia egyes területei.[157]

A Tang dinasztia második uralkodója, Taizong császár idejében, egy Alopen nevű püspök által vezetett, nesztoriánus küldöttség érkezett Chang'an (ma Xi'an) főváros kapujához.

---

[153] Timothy B. Cargal, *Restoring the diaspora, Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1993, 49.
[154] Xavier Leon-Dufor (red.), *Biblische theologische woordeboek*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 1210.
[155] Miroslav Volf, *Soft Difference: Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter*, in: *Ex Auditu 10* (1994), 2-13.
[156] Lamin Saneh, *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity,* University Press, Oxford, 2008, 13.o. (A továbbiakban Saneh, *Disciples*).
[157] Francoise Micheau, *Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites*, in: Michael Angold, *The Cambridge History of Christianity. Eastern Christianity*, Volume 5, University Press, Cambridge, 2006, 376. (A továbbiakban: Angold, *Cambridge History*)

Az uralkodó már korábban, a különféle kereskedők révén, hallott a keresztyén hitről, ezért a menetet díszes küldöttség vezette az uralkodó elé, aki el is rendelte a nesztoriánusok által hozott iratok lefordítását. A tanításukkal való alaposabb megismerkedés után, 638-ban, Taizong egy ediktumot adott ki, melyben a keresztyén hitet elfogadottnak nyilvánította. Még ugyanabban az esztendőben, Alopen püspök emberei megépítették az első keresztyén templomot Kínában. Ebben az időben 21 nesztoriánus szerzetes tartózkodott a Tang dinasztia felségterületén. Egy 781-ben állított domormű számol be a nesztoriánus keresztyénség terjedéséről. Több tucat kolostor épült a másfél évszázad alatt. Rövid ideig a nesztoriánusok üldözésnek voltak kitéve, Wu császárnő uralkodása idején (685-704), aki inkább a buddhistákat részesítette előnyben. 750 környékén egy erős felkelés ingatta meg a Tang dinasztiát s egyben a nesztoriánusokat is. A század végéig egyre inkább erősödött az idegen-ellenes hangulat, mely az idegen vallások megleckéztetését, visszaszorítását tűzte ki célul. Mindez egy, 845-ben kiadott, uralkodói rendeletben csúcsosodott ki, mely több mint 2.000 nesztoriánus szerzetesnek parancsolta meg, hogy térjen vissza a laikus életmódhoz és hagyjon fel Kína szokásainak a beszennyezésével.[158]

A kutatók nem értenek teljesen egyet abban, hogy igazából mi is volt az oka a Tang-keresztyénség eltűnésének. A rendelkezésre álló dokumentumokból nem derül ki egyértelműen, hogy a nesztoriánusok között nagy számban kínaiak is lettek volna. Legvalószínűbbnek azt tartják, hogy többnyire perzsák és más nemzetiségűek voltak a Tang dinasztia nesztoriánus közösségének a tagjai. Ezért nem tévedünk amennyiben azt állítjuk, hogy a nesztoriánus keresztyénség nem volt egy nagy jelentőségű egyház, melynek a kínai történelemre és társadalomra meghatározó hatása lett volna.[159]

Sem a Tang, sem későbbi más dinasztiák dokumentumai nem bizonyítják, hogy a Kínai Birodalom területén, a kolostorokon kívül, stabil nesztoriánus közösségek jöttek volna létre. Azonban Gaozong császár jóváhagyta, hogy minden tartományban kolostor épüljön, ezért a Birodalom északi tartományainak majdnem minden fontosabb városában voltak kolostoraik.[160]

A nesztoriánusok tanításáról nem számol be a már említett domormű. Azonban a huszadik század elején, Dunhuang (ma Xinjiang) közelében levő barlangokban, több ezer

---

[158] Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China*, Wiley-Blackwell, Noida, India, 2012, 7-10. (A továbbiakban: Bays, *New History*)
[159] Bays, *New History*, 10-11.
[160] Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China*, Volume One: 635-1800, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, 24-28. (A továbbiakban: Standaert, *Handbook 1*)

kéziratot találtak, közöttük nagyon korai, talán Alopen által fordított, nesztoriánus iratokat is. A talált iratok közül kevesebb mint tíz volt olyan nesztoriánus irat, amely ó-, és újszövetségi bevezetést tartalmazott, és a kínai keresztyénség tanulmányozásának az alapját képezi. A tanok elfogadásáról nem sokat tudunk. A Tang dinasztia idejében, rövid megszakítással, a tanokat mindenképp elfogadták, tolerálták. Azonban a tanoknak Kínában való elterjedése távolról sem volt sikeres.[161]

A Tang dinasztia bukásával a kínai nesztorianizmus is eltűnt. A keresztyénségnek Kínába való másodszori megjelenése ahhoz az eseményhez köthető, hogy Közép-Ázsiából nesztoriánus hitre tért törzsek költöztek Kína északi vidékére. Ezekre komoly hatással volt a sokkal fejlettebb ujgur kultúra, majd a Liao és Jin dinasztiák idejében tisztviselőkként voltak alkalmazva. A 13. századig a nesztoriánusok száma több mint kétszázezerre növekedett, tagjaik pedig mongol és török törzsek voltak, kereskedelmi központokban élők, az északi tartomány különböző részein. A Nesztoriánus Egyház ebben az időben egy önálló közösségként működött, melyet a pátriárka vezetett, a pátriárkák kijelölése pedig választás útján történt.[162]

A Ming dinasztia idején (1368-1644), Kína 12 tartományra volt felosztva. Ugyanakkor a kutatók nyolc makrorégiót különböztettek meg. Mindegyik régiónak megvolt a központi területe, illetve a perifériája. Ez azért fontos, mert a keresztyénség elterjedése a Ming dinasztia idején leginkább a jezsuiták nevéhez köthető, akiknek a stratégiájában kulcsfontosságú szerepe volt ezeknek a központoknak, illetve a városoknak. A keresztyénség megerősödésének folyamatát 1580 és 1800 között, kilenc periódusra oszthatjuk. Mint említettük a misszionáriusok elsősorban a városokban telepedtek le, az első időszak pedig inkább a kísérletezések ideje volt. A második és harmadik időszakot a telephelyek, központok, kisebb bázisok kialakítása jellemezte. Ebben az is segítséget nyújtott, hogy a misszionáriusok érkezése előtt már voltak keresztyének bizonyos vidékeken. A negyedik, ötödik és hatodik periódusban kezdődött el és konszolidálódott meg a komoly terjeszkedés. A hetedik időintervallumban 1651 és 1692 között, belső konfliktusok nyomán, üldözések kezdődtek, melynek során templomokat romboltak le, keresztyéneket üldöztek el. Mindez a keresztyénségnek, mint intézménynek a gyengeségére utal. Az utolsó két időszakban, egy rövid megerősödési időszak után, a 1720-as évek elejére, összesen 131 templom épült az egész birodalomban. Aztán a század második felében ismét komoly üldözés kezdődött,

[161] Standaert, *Handbook 1*, 2-4.
[162] I.m., 63-82.

amikor papokat, egyházközeli embereket zártak be, viszont voltak olyan tartományok, ahol nem érte bántódás őket, ugyanis a papok nagy része kínai volt.[163]

A 17. század közepén már jelen vannak a holland misszionáriusok Kínában, azonban a komolyabb protestáns missziói vállalkozások csupán az 1807 és 1841 közötti időszakban kezdődnek el. A protestantizmus figyelemre méltó terjedése az 1860-1900-as években kezdődik el. Ez az egyháztagok számbeli növekedését, missziói állomások, gyülekezetek, különféle intézmények alapítását jelentette.[164]

Mind a protestáns mind a katolikus missziók 1949-ben valami olyasmivel kellett szembesüljenek, amivel addig még soha, tudniillik egy olyan erős központi hatalom felemelkedésével, amely nem csupán együttműködést, hanem hűséget is megkövetelhetett tőlük. Megvolt a képesség és a hajlam is, hogy beleavatkozzon az egyházi és missziós ügyekbe, sőt ragaszkodott ahhoz, hogy figyelemmel kísérhesse az egyházi életet azt kérve minden felekezettől, hogy hivatalosan regisztrálják találkozási helyeiket és vezetőik nevét. Az ötvenes évek elején nem volt még célja az új kormánynak a vallás és az egyházak tönkretétele, hanem csak azoknak szigorú ellenőrzése. Azonban nemsokára elkezdődött a kínai keresztyének legsötétebb két évtizede. A vidéki templomok 90%-át bezárták, lelkészeket és egyházi embereket kényszermunkára, börtönbe, lágerekbe küldtek. Sokan meghaltak, s voltak, akik 15-20 évig ültek börtönökben, lágerekben, egészen az 1976-os kulturális forradalomig.[165]

1967-től 1978-ig a templomok megnyitásáig eltelt több mint tíz esztendő, fekete lyuk a kínai egyházak történetében. Majdnem semmilyen dokumentum, statisztikai adat, vagy bármilyen más jellegű információ nem maradt fenn erről az időszakról. Azonban egyes kutatók szerint a protestánsok száma ebben az időszakban is öt-, hatszorosára növekedett. A keresztyén egyházak, Deng Xiaoping gazdasági reformjainak a szárnyain, 1979-80-ban ismét a nyilvánosság elé léptek. A gazdasági növekedés érdekében az emberek az élet több területén nagyobb szabadságot kaptak, az állam pedig felhagyott a kulturális és vallási élet szoros megfigyelésével. 1982-ben adta ki a Központi Bizottság 19. Dokumentum néven ismert rendeletét, melyben a vallást már nem nevezi ópiumnak, és azt állítja, hogy a vallás a szocializmusban még nagyon

---

[163] I.m., 534-572.
[164] Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China*, Volume Two: 1800-Present, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2010, 133-247. (A továbbiakban: Standaert, *Handbook 2*)
[165] Bays, *New History*, 159-177.

hosszú ideig létezni fog.[166] Így történhetett meg, hogy valamivel több mint húsz év alatt, Kínában több mint húszezer templom épült. Nagyon kevés képzett lelkipásztoruk maradt, ezért újraindították a bibliaiskolákat, szemináriumokat, újakat indítottak. A protestantizmus robbanásszerű növekedése leleplezte az emberi erőforrás hiányát. A szolgálat terhe nagyrészt az idős, 1949 előtt képzett generáció vállára nehezedett, akik a hosszú fogság, vagy lágerekben eltöltött idő után nem voltak a legjobb egészségi állapotban. Azonban ezek az emberek el voltak ragadtatva a gondolattól, hogy rájuk szükség van s egyesek közülük eldöntötték, hogy nem is mennek nyugdíjba, hanem a szószéken fognak meghalni.[167]

Mind protestáns mind katolikus oldalon ez a nagy növekedés inkább a vidéki régiókra volt jellemző. A vidéki növekedési arány nagyobb volt a városinál. Ez egyrészt annak volt köszönhető, hogy az ötvenes években többnyire a vidéki templomokat zárták be, és vidéken szorították vissza keresztyénséget, másrészt azonban úgy tűnt, hogy van némi hasonlóság a radikális protestáns millenarizmus és a tradicionális kínai vallás eszkatológiai vonásai között, ami a vidéken élők számára szintén vonzóvá tette a protestantizmust. Ugyanakkor pedig több *földalatti* keresztyén mozgalom létrejöttét is elősegítette, melyek tagjainak a száma mára meghaladja a néhány milliót.[168]

A kilencvenes évek elején viszont robbanásszerű fejlődésnek indult a keresztyénség terjedése a kínai városokban. Azonban ezeknek a tagjai már nem csupán az alacsonyan képzett társadalmi rétegekből kerültek ki, hanem vannak közöttük magasan képzett, jól fizetett, a felsőbb társadalmi kategóriákhoz tartozó egyháztagok is. Ezáltal nemcsak a protestáns egyházak arculata változott meg, hanem maguknak az értelmiségieknek is az egyházhoz való hozzáállása, melynek nyomán a kilencvenes évek elején számos olyan tanulmány született, amely arról értekezett, hogy mit jelent a keresztyénség Kína társadalmi etikájának és moralitásának, valamint gazdasági fejlődésének a szempontjából. Ezek között pedig több olyan értelmiségit találunk, aki nem valamilyen szemináriumon, vagy bibliaiskolában tanult, hanem Kína valamelyik elit egyetemén. Ezeket az értelmiségieket nevezik többen *kultúrkeresztyének*nek, akik nem biztos, hogy saját

---

[166] Philip L. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K.H. Ting and the Chinese Church,* Orbis Books, Maryknoll, 2007, 211-212.
[167] Bays, *New History*, 185-192.
[168] Xi Lian, *Redeemed by fire: the rise of popular Christianity in modern China*, Yale University Press, New Haven, 2010, 215-232.

személyes meggyőződésük miatt, hanem sokkal inkább Kína fejlődése miatt kötődnek a keresztyénséghez.[169]

Kína valamikor a legnagyobb missziós területnek számított. A protestáns egyházak nemcsak megmaradtak, hanem virágzásnak indultak, a mai napig növekednek és egyes teológusok szerint, további növekedésre lehet számítani. Ugyanakkor nem valószínű, hogy Kína egy keresztyén állam lesz, s így a közös hit mentén az Egyesült Államoknak a stratégiai szövetségese. Viszont a kínai keresztyénség is nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a keresztyénség ma már nem a nyugat vallása, hanem sokkal inkább keleté és délé. Ugyanakkor pedig a kínai keresztyénség az egyik legérdekesebb és legfontosabb példája az inkulturáció folyamatának.[170]

4. Diaszpóra-állapot a globalizált és posztkeresztyén társadalomban

A globalizáció folyamata az egyházat is érintette. A nyugat-európai egyházak is globalizálódtak, és az evangélium hirdetésének az eszközeiből intézményiessé, és ezáltal missziós területté váltak.[171] Főként a nagyvárosi szórványközösségekben egyre világosabbá vált, hogy a nyugati keresztyénség a keresztyénség eredeti létformájához kezd visszatérni. A diaszpóra pedig már nem csupán a múlt címszava, hanem a jövő egyik kulcsszava lett.[172]

Ugyanakkor a globalizáció eredményeként, és azzal párhuzamosan helyi ellenállási mozgalmak, reakciók, tiltakozások születtek. Ez pedig arra a következtetésre vezette a szociológusokat, hogy a „glokalizáció" fogalmát alkalmazzák a két jelenség komplex kapcsolatának a leírására. Az intézmények és az emberi magatartás uniformizálásával együtt jár az újra felfedezett helyi identitások, kultúrák és közösségek megjelenése és növekedése. Mindez pedig szintén a globalizáció következménye.[173] Ezzel egybecseng Bütösi János gondolata, aki Roland Allen nyomán azt állítja, hogy a globálisnak lokálissá, a lokálisnak globálissá kell válnia, hogy az egyház egyházzá legyen. A missziói egyház ugyanis mindenütt a világon elsősorban a

---

[169] David Aikman, *Jesus in Beijing, How Christianity is Transforming China and changing the Global Balance of Power*, Henry Regnery, Washington, 2006, 283-300.
[170] Bays, *New History*, 203-205.
[171] Aad van der Maas, *Tom Marfo, pastor to migrants in dutch society.* In: Kwame Beidako, Jan van Butselaar: *A new day dawning*, Zoetermeer, Boekencentrum 2004. 151-162. (A továbbiakban: Maas, *Tom Marfo*).
[172] Ermano Genre, *Das Zeugnis evangelischer Christen und der Kirchen heute – aus der Perspektive der Waldenskirche, einer Diasporakirche*, in: Beihefte Evangelische Diaspora 4, Institut für Diasporawissenschaft, Leipzig, 2008. 48.
[173] Zygmunt Bauman, *Globalization, The Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998. 93.o.

helyi gyülekezet. Egyetemes egyház csak ott van, ahol helyi egyházak vannak, s az egyházat az teszi egyházzá, ami a helyi egyház bizonyságtételében (martyria), istentiszteltében (liturgia), közösségében (koinonia) és szeretetszolgálatában (diakónia) történik. Az egyház pedig ilyen módon a nép között végbemenő esemény inkább, mint egy őket megszólító tekintély vagy intézmény.[174]

Miután tehát nyilvánvalóvá vált Európában és kicsit kisebb mértékben az Egyesült Államokban a keresztyénségtől való masszív eltávolodás, egyre hangsúlyosabbá vált az ún. missziói egyházközségek, a kisközösségek létrehozása. Rengeteg olyan könyv jelent meg, amely *kereső-barát* szolgálati modelleket javasol, valamint olyan egyház-modelleket, amelyek alkalmasak arra, hogy szembenézzenek a fogyasztás és szórakozás által dominált kultúrában élő posztmodern ember szükségeivel. De sajnos ezeknek az írásoknak a nagyrésze egy rejtett feltételezést árul el, miszerint, ha a felszínen sikerül legyőzni a hagyományos vallással szembeni ellenérzéseket, korunk emberei alapjában véve befogadóak és barátságosak lesznek Krisztus üzenetével szemben. Eszerint tehát a misszió, mint minden más egyéb ebben a globalizált kultúrában, egy helyénvaló, hatékony és igen szakszerű előadást, vagy még pontosabban marketinget jelent. Azonban a nyugati keresztyéneknek egy lelki és szellemi megújulást kell átélniük. Ebben az esetben, az evangelizálással kapcsolatos bevett elképzelések, amelyeknek az a feltételezés az alapja, hogy az egyháznak és a világnak ugyanaz a világnézete, semmit sem használnak. Johannes C. Hoekendijk már több mint harminc évvel korábban lerombolta azt a feltételezést, hogy az evangelizáció valami olyasmire alapozhat, ami szunnyadva fekszik a szekularizált emberek emlékeiben, mintha a keresztyén üzenetnek valami maradványa még mindig el lenne temetve valahol a tömegek tudatában. Ezeket a feltételezéseket el kell felejteni.[175] *Semmi sincs, amit az emlékezetből elő lehetne hívni, semmi nincs, amit fel lehetne ébreszteni. Ami esetleg üledékként jelen lehet, az valami erőltetett torz karikatúrája a keresztyénségnek. Éppen ezért az apostoli szolgálat a posztkeresztyén helyzetben nem hasonlíthat semmiféle újjáéledési mozgalomra, és magán kell hordozza a missziói munka kézjegyét*.[176]

A fent említett kisközösségek kapcsán lényeges megállapítani, hogy a globalizált és posztkeresztyén társadalomban ezek a csoportok vallási értelemben nincsenek kisebbségben.

---

[174] Bütösi János, *Három haza szolgálatában*, Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, Budapest, 1999. 106-107.
[175] David Smith, *Mission After Christendom*, London, 2003. 123. (A továbbiakban: Smith, *Mission*).
[176] J. Hoekendijk, *Inside Out*, SCM Press, London, 1967. 50.

Ugyanis a hivatalos statisztikai adatok szerint az ateisták vagy a nem-keresztyének nincsenek többségben a nyugati társadalmakban. De az embereknek a nagy része ezekben a társadalmakban mégis pogánynak nevezhető.[177] Ami nem egy pejoratív megfogalmazás, hanem egyszerűen azt jelenti, hogy ezek az emberek hisznek valamilyen felsőbbrendű hatalomban, életük lényegesebb fordulópontjainál igénybe veszik az egyház által nyújtott „szolgáltatásokat", de életüket nem a keresztyén tanítás határozza meg, nem aszerint élnek. És igazából ez a posztkeresztyén társadalom jellemző vonása.[178] Amikor hivatalosan ugyan a keresztyének többségben vannak a társadalomban, de mégis kevesen vannak azok, akiknek életét meghatározza a keresztyén hit és tanítás. Ez történt Nyugat-Európában, ahol a hivatalos keresztyén egyház nincs kisebbségben, de szekularizálódott és az elkötelezett keresztyének által alkotott kisközösségek az első keresztyének által megtapasztalt diszpóra-szituációban találják magukat.

Ezen a ponton kapcsolódik lényegesen a kortárs missziói teológiák diaszpóra-értelmezése az első keresztyének önértelmezéséhez. És ami elhangzott korábban ezzel kapcsolatban az teljes mértékben párhuzamba állítható és alkalmazható a mai nyugat-európai elkötelezett keresztyén közösségekre vonatkozóan.[179] Akkor amikor a nyugati keresztyén egyház igazából láthatatlanná és hallhatatlanná vált a globalizált nyugati világban[180], lényeges kérdés, hogy vajon mégis létezik-e valamiféle különbség ma a keresztyén hit szerint élők és a társadalom többi tagja között? Akkor amikor a nyugati egyháznak, mint intézménynek, Martin Buber szerint nincs sok köze Jézus Krisztushoz[181], lényeges a keresztyén identitás kérdése. Mi az, vagy ki az, ami (Aki) meghatározza azt? Hogy a szekularizált nyugati egyház identitását mennyire nem Jézus Krisztus személye határozza meg, jól bizonyítja az a projekt, amit néhány éve Amszterdamban kezdtek el, és amelynek során az egyházzal semmiféle kapcsolatot nem ápoló fiatalokat kérdeztek meg, hogy mit kellene tennie az egyháznak ahhoz, hogy őket érdekeltté tegye. A válasz valahogy úgy hangzott, hogy az egyház igazából nem érdekel, de Jézus Krisztus Ő igen, Ő nagyon klassz, Vele kellene kezdenie valamit az egyháznak.[182]

---

[177] Stefan Paas, *The Crisis of Mission in Europe. Is there a way out?* Een korte herziening van drie colleges hielden aan de Copenhagen Lutheran School van Theology, 1 Maart 2012. 18. (A továbbiakban: Paas, *Crisis*).
[178] Stefan Paas, "Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe: Towards the Interaction of Missiology and the Social Sciences". 4-22. (A továbbiakban: Paas, *Post*).
[179] Volf, *Soft Difference,* 2.10-11.
[180] Maas, *Tom Marfo*, 151-162.
[181] Smith, *Mission,* 30.
[182] Paas, *Crisis*, 27.

Ismét feltehetjük tehát a kérdést, hogy idegenként, jövevényként, gyakorlatilag diaszpóra-szituációban, hogyan kell élniük a keresztyéneknek, miként kell gondolkodnia az egyháznak az ő mássága és missziója felől? Mert amíg a korai egyház és annak tagjai az ő másságukat úgy tudták megélni, hogy közben missziói magatartásukat a szelídség határozta meg, amely az akkori pogány környezetre nagy hatással volt, addig ma azt látjuk, hogy az elkötelezett keresztyének életének semmi különös hatása nincs a körülöttük élő *megkeresztelt pogányokra*. És igazából ez jelenti a globalizált, posztkeresztyén egyház és a misszió krízisét. Ha korábban azt mondtuk, hogy az újjászületésnek döntő jelentősége volt a keresztyén identitást illetően, tudniillik hogy általa nem kívülről, egy más kultúrából hoztak be a keresztyének valami újat, hanem az az újnak a szétterjedését jelentette a réginek a területén, ma azt állapítják meg a témával foglalkozók, hogy a megtérés, újjászületés és a mai társadalom kultúrája közötti kapcsolatszál nagyon vékony, vagy talán nem is létezik.[183] A kisebbség nem tud hatással lenni a többségre, a diaszpóra nem tud az a mag lenni, amely valami újnak a kezdetét jelenti.

Ajith Fernando Sri Lanka-i teológus állapította meg ennek kapcsán, hogy a nyugati keresztyéneknek egyre nehezebb kilépni saját megszokott életszemléletükből, fogyasztói és élvezeti társadalmukból, és szembesülni a kényelmet, gazdagságot, örömöket biztosító kultúrán kívüli élet követeléseivel.[184] Jó példa erre az, amit Naomi Klein leír a globalizált társadalom egyik jellemző jelenségének a felemelkedéséről, amit ő így nevez, hogy *new branded world*. Ennek során a nagy multinacionális cégek, már nem csupán arra törekszenek, hogy jó marketing-fogásokkal termékeiket eladják, hanem a vizualitás, a szimbólumok használata által úgynevezett *brendeket* építenek, amelyek tulajdonosaikat, viselőiket, transzcendens tulajdonságokkal ruházzák fel. A Nike példáját hozza fel, amely a világon egy mindenütt jelenlévő brend, jelszava *Just Do It* (csak tedd meg), és amely egy majdnem vallásos magabiztosságot és jólétet magába foglaló identitást biztosít a fogyasztónak. A Nike-alkalmazottak lábikráira tetoválva, nagyrabecsült hősi és művészi jelképként díszeleg a brend jólismert szimbóluma. Klein leírja, hogy egy 24 éves fiatal vállalkozó miért döntött úgy, hogy egy Nike-jelet tetováltasson a köldöke fölé. *Mikor reggelente felkelek, és beugrok a zuhany alá, csupán alá kell tekintenem a szimbólumra, s az máris feltölt az egész napra, emlékeztet arra, hogy mit kell tennem ma is, ami nem más, mint „Just Do It*". Nyilvánvaló, hogy ez a brend már nem csupán egy terméket jelent,

[183] I.m., 19-20.
[184] Fernando Ajith, *An Authentic Servant,* OMF International, Singapore, 1999. 25.

hanem egy egész filozófiát és életmódot.[185] Ha pedig mindezt összehasonlítjuk azzal, amit a Nike brendről és szimbólumról a világ másik részén, Ázsiában, a Nike-gyárakban tapasztalnak, és megértenek, akkor az előbb elhangzottaknak teljesen az ellenkezőjéről fogunk meggyőződni. Cikih Sukaesih egy indonéziai fiatalember, akit a Nike-gyárból tettek ki, mert tüntetést szervezett a rossz munkakörülmények miatt. Ő számolt be arról, hogy a *Just Do It* szlogen a munkásoknak mindig is azt jelentette, hogy csak dolgozz, és ne kérdőjelezd meg a felsőbb hatalmat.[186]

Ebben az új korszakot jelentő változásban, a valós világban élő emberekkel szembeni missziói elkötelezettség megköveteli a kisebbségtől, hogy feltegye magának a kérdést: hogyan tudja újra elmondani az evangélium történetét oly módon, hogy felismerje a posztmodern korban élő kortársak gondjainak, félelmeinek és spirituális éhségének a valóságát, úgy hogy közben Jézus hűséges tanúja maradjon.[187] A keresztyén missziónak ugyanis az igazi problémája a modern Nyugaton nem a posztmodern generációban lévő spirituális éhség hiánya, hanem az egyháznak az a kudarca, hogy nem ismeri fel ennek sokezer ember részéről jövő keresésnek a létezését és a jelentőségét. S ahol esetleg eljut az egyház a felismerésig ott nem képes a keresőknek megfelelő feltételeket biztosítani, inkább a meglévő ekkléziológiai tradíciók és struktúrák által diktált követelményeknek tesz eleget.[188] A posztmodern társadalomnak és nemzedéknek pedig épp ez az egyik jellemző vonása, hogy kétségbe vonja ezt a fajta tekintélyt, a hagyományokat, hogy hiper-individualista, hogy számára minden relatív.[189]

Ezen a ponton pedig ismét hangsúlyossá válik az a módszer, mely által a kortárs missziológusok a korai egyház diaszpóra-, és önértelmezéséből kiindulva próbálják leírni az egyház mindenkori helyzetét. Mert a mai egyház, amely a keresztyén kor utáni világgal kell szembesüljön, igencsak számíthat arra, hogy hasznos párhuzamokat és elveket fedezhet fel a keresztyénség előtti világban élő korai egyház tapasztalataiban. A két kontextus természetesen nem azonos, de mint korábban láttuk, vannak egyértelmű hasonlóságok, és az egyházatyák tapasztalatai nagyon relevánsnak bizonyulnak. A keresztyének ebben az időszakban tudatában voltak a megtérés radikális voltának és a keresztyén tanítványság morális követelményeinek. A második században például Justinusz Mártír egy a démonok által uralt világ elleni makacs

---

[185] Naomi Klein, No Logo, Flamingo/Harper Collins, London, 2000. 56.
[186] Smith, *Mission,* 95.
[187] Smith, *Mission,* 63.
[188] Douglas Coupland, Life After God, Touchstone Books, London, 1994. 359.
[189] Paas, *Post*, 4-22.

küzdelemről beszél, amelyben az emberek az élvezeteknek és a gazdagságnak rabjai voltak, az új keresztyén életet pedig teljes átalakulásként írja le.[190]

Justo Gonzales spanyol történész és teológus szerint figyelemre méltó párhuzam fedezhető fel a keresztyénség mai kihívásai és a János apostol kihívásai között, amelyekkel az első század végén Pathmos szigetén szembesült. Akkor, ugyanúgy, mint ma, állapítja meg, a kulturális és etnikai összeütközések, amelyek azt okozták, hogy emberek az ismert világ egyik feléből a másikba költöztek, nem a gazdasági és politikai rendszerektől elvonatkoztatva történtek. Az emberek nem szakították ki gyökerestől magukat (és nem teszik ma sem) a saját történelmi, hagyományos helyükről, és vállaltak fel veszélyes utazásokat idegen, ismeretlen helyekre, csak amolyan vándorlási kedvből, hanem mindezt kényszerből tették. Mert ha a gazdagság folyói egy bizonyos irányba folynak, akkor természetes, hogy a lakosság is ugyanabba az irányba áramlik. Ebben a helyzetben szólíttatott fel János, hogy sok népről és nemzetről prófétáljon, az emberiségnek egy új képét rajzolva meg, amelyben a pogányok elfoglalják a helyüket Izrael törzsei mellett, és együtt lesznek papi nemzetséggé. A látomás keserű a próféta számára, mert ez a helyzet radikális változást jelent azon közösségek számára, ahol János szolgált, és amelyeket szeretett. A helyzet ma sem más. A multikulturalitás látomása édes. De van egy keserű oldala is. Ez a keserűség pedig azt jelenti, meg kell állapítani, hogy a globalizált társadalmunkban a sok népnek, nemzetnek, nyelvnek a látomása többet jelent annál, hogy egy kis újabb színfolt kerül a mi hagyományos szolgálatunkba. Önmagunk értelmezésének, és a misszionk végzésének radikális újragondolását kell jelentse mindez.[191]

David Smith találóan állapítja meg, hogy a nyugat-európai egyház átmeneti állapotban van, és a nyugati világ kultúrája által alakított keresztyénség felől egy olyan világkeresztyénség felé mozdult el, amelyben az önértelmezésünk és misszionk újragondolása azt jelenti, hogy új lelki, teológiai nézetek és irányzatok alakulnak ki, amennyiben a bibliai kinyilatkoztatás kölcsönhatásba kerül azokkal a kultúrákkal, amelyekben ma Krisztus Úrnak vallják.[192]

Ennek az átmenetnek olyan eredményei lesznek, amelyeket ma alig tudunk elképzelni, és amint Paul Hiebert missziológus-antropológus megállapította a 21. századi keresztyén mozgalom megköveteli, hogy az európai és Észak-amerikai keresztyének nyitottak legyenek egy

[190] Smith, *Mission,* 124.
[191] Gonzales Justo J., *For the Healing of the Nations: The Book of Revelation in an Age of Cultural Conflict.* Orbis Books, New York, 1999, 83-94.
[192] Smith, *Mission,* 61.

episztemiológiai elmozdulás irányába. Teológiai meghatározások immár nem adhatók csupán Rómából, Genfből, Londonból vagy Chicagóból, az egyetemes egyháznak sokkal inkább egy nemzetközi hermeneutikai közösséggé kell válnia, amelyben a világ keresztyénei Isten szavának a megértését keresik, megoldva azokat a specifikus problémákat, amelyekkel az ő sajátos helyzetükben találkoznak, és keresik azt, hogy a specifikus emberi kontextustól mindinkább függetlenül, közösen fejlesszenek ki egy globális teológiát.[193] A posztmodern felemelkedése, állítja Curtis Chang, sok olyan paradigmát fenyeget, amelyek eddig az egyházat vezették.[194]

A hitünk és a teológiánk azonban a kultúra feltételéhez kötött, nagyobb méretben, mint azt mi valaha is képzeltük volna. A kulturális meghatározottság nem valami olyan ami csak másokkal történik meg, mi is kulturális csomagot hordozunk, amelyet viszont adott esetben félre kell tenni, amennyiben Krisztust szeretnénk másokkal megosztani.[195] Ebben a kulturális *csomagban* viszont benne van az is, hogy a mai társadalom globalizált kultúráját, amelyben élünk, és amely kisebb-nagyobb mértékben minket is meghatároz, a hamis ígéretek jellemzik, amelyeknek célja a fogyasztói társadalom, a kielégíthetetlen vásárlási vágy megerősítése. Ha egy ilyen világban az egyház és a keresztyének túl akarnak élni, akkor feltétlenül el kell indulni ismét egy olyan irányba, ami által lehetővé válik az Isten Igéje által meghatározott emberi értelem és a valódi remény visszaszerzése.[196]

---

[193] Paul Hiebert, *Missiological implications in epistemological shifts*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999, 113.
[194] Curtis Chang, *Engaging unbelief: A captivating strategy from Augustine & Aquinas*, Downers Growe/Leicester, Apollos, 2000, 18-19.
[195] Smith, *Mission,* 75.
[196] John Berger, *Against the great defeat of World*, Race&Class, 1998, 3-4.

III. Diaszpóra-fogalom meghatározása

Az előző fejezetekben megpróbáltuk a *diaszpóra* kifejezés bibliai jelentéstartalmát megvizsgálni, illetve azt, hogy mit jelentett a diaszpóra-állapot a Szentírásban, illetve különböző történelmi szituációkban. Ebben a fejezetben megpróbáljuk közelebbről behatárolni a *diszpóra* fogalmát, illetve annak az egyházzal való kapcsolatát, összefüggését. Mindenekelőtt a fogalomnak a korai keresztyén irodalomban való előfordulását és jelentését vizsgáljuk meg, illetve azt, hogy miként alakult a szó jelentéstartalma a későbbi századokban. Majd annak próbálunk utánajárni, hogy néhány jelentősebb teológusnak az ekkléziológiájában milyen szerepe van a fogalomnak. Így jutunk el a posztmodern globalizált társadalomig, végül pedig addig, hogy mit jelent a diaszpóra-fogalom Erdélyben.

1. Diaszpóra-fogalom jelentése.

A különböző keresztyén szótárak, enciklopédiák a *diaszpóra* címszó alatt, a leírást legtöbb esetben a zsidó diaszpóra-kérdés vázolásával kezdik. Utána következnek a keresztyénséggel kapcsolatos megjegyzések, leírások, tudniillik, hogy az évszázadok során, az üldözések vagy a jobb megélhetés reményében, a keresztyének is szétszóródtak és létrejöttek a keresztyén diaszpórák. Szó esik a valdensekről, huszitákról, mennonitákról, akik az üldöztetés miatt szóródtak szét Európában és az Egyesült Államokban, valamint a puritánokról, svéd baptistákról, üldözött európai kisebb felekezetek tagjairól, akik vallásszabadságot, jobb megélhetést keresve kerültek diaszpórába. Olvasunk a koreai missziói mozgalomról, melynek nyomán több mint 170 országban alapítottak gyülekezeteket.[197] Több esetben találkozunk a felekezeti diaszpóra jelentésének a körülírásával. Majdnem minden keresztyén felekezet rendelkezik elszórtan élő csoportokkal, mondják a szócikkek szerzői, akik nincsenek aktív kapcsolatban az anyaegyházzal, vagy maga az anyaegyház szűnt meg létezni az eredeti helyén. Szakadások, megújulási mozgalmak, politikai, gazdasági és demográfiai folyamatok vezettek sok keresztyén diaszpóra kialakulásához. A körülírások rendjén, arról is olvasunk, hogy a kifejezés

[197] A. Scott Moreau ed., *Diaspora,* in: Evangelical Dictionary of World Missions, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2000, 275.

vonatkozik különböző egyénekre, csoportokra, akik valamilyen, bármilyen szempontból kisebbségben vannak.[198]

Találunk olyan szócikket is, amely különbséget tesz a *diaszpóra* és *kisebbség* között. Ezek szerint az elsőnek felekezeti árnyalata van, és a szétszórtan élő egyházak önállóságával és jogaival kapcsolatos, a másiknak pedig inkább etnikai a jelentéstartalma.[199] Ezzel szemben van olyan szótár is, amely a *diaszpórát* a *kisebbséggel* azonosnak tekinti. A kisebbség pedig egy olyan, az ország többi lakosával szemben nem domináns helyzetben levő, számbelileg kisebb csoportként van leírva, amelynek etnikai, vallási, nyelvi tulajdonságai különböznek a többségétől.[200]

Szinte minden írás kiemeli, hogy az egész keresztyén egyház diaszpóra-szituációban van. Az egyház mindenhol diaszpórában él.[201] A hívő keresztyének kisebbségben vannak a hitetlen vagy közömbös többséggel szemben. Azonban nem csak az egyház van diaszpórában a világban, hanem az egyházon belül a népegyház ellentéteként is megjelenik a diaszpóra-egyház. A társadalomban a hívők a hitetlenek között ugyancsak diaszpórában vannak, közöttük szétszórtan élnek. Ezzel hozzák összefüggésbe azt, amit Melanchton mondott az egyházról, hogy az a *szétszórtak közössége.* Sőt, az értelmezők még tovább mennek és azt állítják, hogy a *diaszpóra* fogalom, a keresztyénség világban való helyzetének az elemzése rendjén, fokozatosan az önértelmezés kifejezése lett. A kifejezés jelentése ismét az őskeresztyén jelentéstartalomhoz közelít. Hisz a keresztyének már a kezdetben meg voltak szokva, hogy diaszpórában élnek, mint Isten szétszórt népe egy nem keresztyén világban. Ilyen értelemben minden keresztyén, aki valahol nem-keresztyének között él, szétszórattatásban van,[202] és minden belső egyházi határ ellenére, a keresztyénségnek egy őt körülvevő nem keresztyén világ és környezet kihívásaival kell szembenéznie.[203]

---

[198] Marc Spindler, *Diaspora(s),* Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Publications, Geneva, 1991, 293-295.

[199]Christian-Erdmann Schott, *Konfessionelle Diaspora innerhalb des Christentums,* in: Theologische Realenzyklopädie, Band VIII, Walter de Gruyter, Berlin, 1981, 709-717.

[200] Ans Joachim van der Bent, *Historical Dictionary of Ecumenical Christianity*, The Scarecrow Press, Metuchen, London, 1994, 123-124.

[201] Bütösi János, *Áldjad én lelkem az Urat! Teológiai önéletrajz*, Tiszántúli Református Egyházkerület és Bütösi János Alapítvány, Debrecen, 2015. 238.

[202] Stephen Neil, *Zerstreuung der Christenen*, in: Lexicon zur Weltmission, Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal, 1975, 614.

[203] Christian-Erdmann Schott, *Konfessionelle Diaspora innerhalb des Christentums,* in: Theologische Realenzyklopädie, Band VIII, Walter de Gruyter, Berlin, 1981, 709-717.

A fogalom teológiai értelmezése kapcsán talán az *Ökumene Lexicon* megy a legmesszebb, amely a szócikket egy kérdéssel kezdi: Úton vannak-e az egyházak a diaszpóra fele? A szerző szerint a fogalom az egyházi önértelmezés kulcsfogalma lehet. A történeti visszatekintésben arról olvasunk, hogy igazából a reformáció teszi le egy újfajta diaszpóra-értelmezésnek az alapját. Luther, létrejöttük, térhez és időhöz való kötöttségük szerint, megkülönböztette a kereszt alá elrejtett és az egész világra szétszórt egyházat. Ehhez a gondolathoz kapcsolódtak a tizennyolcadik században létrejött testvér-gyülekezetek, akik a lutheri megigazulástan alapján létrehozott testvérközösségeik szolgálatát diaszpóra-szolgálatnak nevezték. Ezáltal pedig a *diaszpóra* ismét keresztyén kifejezés lett. A közösségek, amelyeket Zinzendorf 1736 után hozott létre, miután el kellett hagynia Szászországot,[204] úgy tekintettek magukra, mint só, akiket azért szórtak szét a földön, hogy hasznosak legyenek.[205]

Amikor a *diaszpóra* kifejezésnek a teológiai, szociológiai és földrajzi értelemben való használatára gondolunk, akkor fel kell tennünk azt a kérdést, hogy egy olyan kifejezésről van-e szó, amelyet a modern tudományos szóhasználat az ókorból átvett, majd annak jelentéstartalmát kibővítette, vagy már az ókori írók is ebben a tágabb értelemben használták a kifejezést? Amennyiben a görög, nem bibliai, szóhasználatot vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy például a görög földrajzi jellegű írásokban a *diaszpóra* kifejezés nem a kisebbségekre vonatkozik, az irodalmi vagy filozófiai írásokban, például Epikürosznál az atomokra, a legkisebb egységre való felbontást, összefüggéstelen állapotot jelent. Érdekes Alexandriai Philo szóhasználata, aki a *De confusione linguarum* írásában (Kr.u. 196) különbséget tesz a σπείρειν és διασπείρειν kifejezések között, ez utóbbinak pedig negatív a jelentéstartalma.[206]

Hogyan használták, milyen értelemben ezt a kifejezést a korai egyházban? Úgy tekintettek a *diaszpórára,* mint az egyház alapvető jellemvonására, ismertetőjegyére? Ha az *Ecclesia* leírására használt képeket vizsgáljuk a korai keresztyén irodalomban, akkor a *diaszpóra* kifejezést nem találjuk sehol megemlítve.[207] Iréneusz kétszer használja a kifejezést az *Adversus Haeresis* című írásában. Euszébiusznál is megjelenik a Mózes első könyvének, illetve a Péter

---

[204] Jos Colijn, *Egyháztörténelem, Előadások az egyetemes keresztyén egyház történelmének körképéhez.* Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak, 1996, 315.
[205] J. Lell, *Diaspora*, in: Ökumene Lexikon, Kirchen , Relogionen, Bewegungen, Verlag Otto Lembeck, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1983, 266-267.
[206] Unnik, *Jüdischen Diaspora,* 74-76.
[207] Dr. J. de Zwaan, *Another approach to the idea of the ecclesia in the New Testament*, in: Nederlandsch Theologisch Tijdschrift, Uitgevers H. Veenman&Zonen, Wageningen, 1946, 15-26.

első levelének a magyarázatában, azonban mindketten a zsidókkal kapcsolatban használják a kifejezést. Mindkettő összefüggést lát a *büntetés* és a *diaszpóra* között. Az úgynevezett apostoli atyák írásai közül Jusztinusz Mártír *Dialogus cum Tryphone Judaeo* című munkájában fordul elő többször is, azonban ő is a zsidókra, illetve Izraelre vonatkozóan használja. Alexandriai Kelemen nem egyházi kontextusban használja a szót. Hippolytusz a *De Antichristo* című munkájában az Antikrisztussal kapcsolatban beszél a zsidók összegyűjtéséről a kifejezéssel pedig egyértelműen ugyancsak a zsidókra utal.[208] Origenész, a Jn 11,48 magyarázata rendjén mondja azt, hogy a jeruzsálemi templom lerombolásával beteljesedett ez az ige és a *diaszpóra* kifejezést a *saját föld, ország* szóösszetétellel ellentétben használja, a szónak pedig földrajzi jelentése is van. A *Contra Celsum* írásában Ézsaiás 53 kapcsán Izrael népéről, mint egyénről beszél, aki diaszpórában van, és ott szenvednie kell. [209]

Ez a rövid áttekintés, a kifejezésnek a korai keresztyén írásokban való előfordulását illetően, világosan mutatja, hogy a *diaszpórát,* mint jelzőt vagy jellemzőt egyáltalán nem használták az egyházzal kapcsolatban. Kizárólag a zsidókkal kapcsolatban fordul elő, az ő helyzetüket írja le, amelyhez épp ezért negatív jelentéstartalom, a büntetés, a szorongás társult. A kifejezés vagy a szétszórást, mint cselekedetet jelenti, vagy a szétszórás konkrét földrajzi helyére utal.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az ismertetett háttérrel és jelentéstartalommal rendelkező *diaszpóra* kifejezés gyökeret vert az európai szókincsben és gondolkodásban, ahol aztán annak jelentése fokozatosan kibővült, gazdagodott. A zsidó diaszpóra-közösségeken túl, a reformáció idején és jóval azután is, a kifejezést a különböző vallási csoportokra, közösségekre vonatkozóan használták, akik más felekezetek között kisebbségben éltek.[210]

A kifejezés erőteljesebb bővülése a nemzetállamok kialakulásával kezdődött el. A 18. századig, a nemzeti ébredés és a polgári társadalmak megszilárdulásának időszakáig, a nemzeti hovatartozás és az etnikai határok kérdése kevésbé tartozott a diszpóra jelentéstartalmához. A különféle összeírásokban fontosabb szerepe volt a valamelyik társadalmi réteghez való

---

[208] Willem Cornelis van Unnik, *Diaspora and Church in the first centuries of Christian history,* in: Sparsa Collecta, The collected essays of W. C. van Unnik, Part Three, Patristica, Gnostica, Liturgica, E. J. Brill, Leiden, 1983, 99-100. (A továbbiakban: Unnik, *Diaspora and Church*)
[209] Unnik, *Jüdischen Diaspora,* 77-78.
[210] Michael Buchberger (Hrsg), *Lexikon für Theologie und Kirche,* Herder & Co. GMBH Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1931, 285-286.

tartozásnak, és a különféle felekezetekre való tagolódás képezte a megosztó tényezőt. Ezzel kapcsolatosan, a 17. század első felében már Európában jól körülhatárolható konfesszionális diaszpórákról beszélhetünk. A nemzetiségi adatoknak településekre lebontott inventarizálása, felmérése azonban például Magyarországon csak 1880-ban történt meg. Az egységes nyelv, a közös vérségi kötelék, mint a nemzetet egyetemesen is összefogó tényezők hangsúlyozása megnyitotta az utat a diaszpóra értelmének ilyen természetű átformálásához is. A 20. század elején született nemzetiségekkel kapcsolatos felmérésekben és leiratokban már szerepel az etnikai értelmű diaszpóra fogalom.[211]

Az 1840-es évek után Johann Hinrich Wicher kezdi el használni a diaszpóra kifejezést a belmissziós tevékenységek kapcsán.[212] Az 1950-es évek után, a szekularizáció megerősödésével, a diaszpóra fogalmához egy új jelentés társult: a szekuláris diaszpóra.[213] A Németországi Evangélikus Egyházban 1958-tól kezdve a diaszpóra fogalmát az egyre összezsugorodó népegyházzal kapcsolatban kezdték el használni.[214] A kifejezés különösképp is előtérbe került az 1973-as zsinaton. Dr. Werner Krusche püspök a *Jézus Krisztus gyülekezete a diaszpóra útján* című előadásában, a hangsúlyt az új helyzetben rejlő lehetőségekre fektette. Arra biztatta a jelenlévőket, hogy ne a diaszpóra negatív oldalára tekintsenek, tudniillik, hogy az egyház, tagjainak létszámát tekintve kisebbé válik, hanem a diaszpóra-helyzet elhivatása és küldetése szempontjából tekintsenek arra. Véleménye szerint a diaszpórában megadatik a lehetőség, hogy a gyülekezeti élet intenzívebb és minőségileg jobb legyen. Ugyanakkor látta annak is a veszélyét, hogy a gyülekezet önfenntartásának a kérdése dominánssá válik és a gyülekezet elzárkózik minden fejlődéstől és újítástól, melyek létét és identitását esetleg veszélybe sodornák. A gyülekezetek ezáltal egységesebbek és összetartóbbak maradnak talán, de egyáltalán nem lesznek vonzóak a kívülállók számára.[215]

---

[211] Keményfi Róbert, *A többrétegű „szórvány" kifejezés a kisebbségkutatásban,* in: *Tanulmányok a szórványról*, Gondolat, MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 2005, 80-81.o. (A továbbiakban: Keményfi: *Szórvány*)

[212] Karl-Christoph Epting, *Diaspora – Voraussetzungen und theologische Grundlagen der diasporawissenschaftlichen Beschäftigung,* in: *Beihefte Evangelische Diaspora 4*, Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig, 2008. 9.

[213] Eberhard Winkler, *Gemeinde Zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1998. 25. (A továbbiakban Winkler, *Volkskirche und Diaspora*).

[214] Henning Schröer und Gerhard Müller, *Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie*, Berlin/New York, 1982, 213.

[215] Werner Krusche, *Verheissung und Verantwortung*, Berlin, 1990, 94-113. (A továbbiakban Krusche, *Kirche*).

Összegzésképp megállapíthatjuk, hogy a *diaszpóra* kifejezés nagyon gazdag jelentéstartalommal rendelkezik, és nagyon nehéz pontosan körülhatárolni mindazt, amit magába foglal. A különböző meghatározásokban láttuk, hogy szó teológiai jelentéstartalmában jelen van mind a zsidó mind a keresztyén értelmezés, vonatkozik a ma is szétszórt zsidóságra, de ugyanakkor vonatkozik a keresztyénekre és magára a keresztyén egyházra is. Jelenti a konfesszionális kisebbségeket másvallású vagy ateista többség között, vonatkozik a keresztyén kisebbségekre más világnézetű emberek között, vagy lelkileg fenyegetett helyzetben levő keresztyénekre a nyugati keresztyén világban. Teológiai értelemben van fogalomnak egy pesszimista, majdhogynem szektás értelmezési lehetősége, valamint egy optimista, missziói tartalma is.

Jelent továbbá a fogalom egy olyan kisebbséget, mely valahol máshol, akár szétszórtan élő, de hasonló csoportokkal áll kapcsolatban. Jelentheti ezeknek a szétszórtan élő kis csoportoknak a hálózatát, melyek egymással valamilyen összeköttetésben állnak. Ennek az állapotnak az egyik következménye az idegenség, jövevénység állapota. Ugyanakkor mindez nem csupán egy állapotot jelent, hanem egy folyamatot is. Jelenti az összezsugorodás vagy a növekedés, az átalakulás, az identitás megőrzésének vagy elvesztésének a folyamatát. Az asszimiláció nem feltétlenül következménye a diaszpóra-helyzetnek. Diaszpórában is meg lehet őrizni egy közösségnek a saját identitását. A zsidó identitás a babilóniai fogságban, vagy általában a *galut*-ban, az új körülmények ellenére, lényegében véve ugyanaz maradt. A *galut-diaszpóra*-állapot ily módon akár a siker paradigmája is lehet.[216]

2. Diaszpóra/szórvány-fogalom Erdélyben

A Magyar Értelmező Kéziszótár a *diaszpóra* kifejezést a *szórvány* szóval magyarázza.[217] A magyar teológiai nyelvhasználatban ennek megfelelően két kifejezést használunk a szétszórattatás állapotának a definiálására, az egyik a szórvány, a másik a diaszpóra. Az elsővel azokat a többségi nemzet között kisebbségben élő közösségeket szoktuk megnevezni, akik a Kárpát-Medencében élnek, míg a másodikkal többnyire a Nyugatra emigrált közösségek tagjait

[216] Komoróczy, *Bezárkózás,* 237.
[217] Juhász József, Szőke István, O. Nagy Gábor, Kovalovszky Miklós, *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982, 229.

szoktuk megjelölni. Jelen dolgozatban a két kifejezést nem ebben az értelemben használjuk, hanem egyszerűen, mint egymásnak szinonímáit.

A mai szakmai, tudományos és mindennapi szóhasználatban az *erdélyi szórvány* kifejezéshez többnyire az *etnikai szórvány* jelentés társul, sajnos már csak negatív jelentéstartalommal. A *diaszpóra/szórvány* kifejezés egy olyan etnikai és egyben felekezeti kiscsoportot értünk, amely sajátos és jellegzetes értékeket veszít, és egy domináló többségi környezet hatására sajátosságai leépülnek, felszámolódnak. Szórványmagyarságon általában a kisebbségi magyarságnak azt a rétegét értjük, amely a nemzettesttől elszigetelődve, a többségi nemzethez képest településén, mikrorégiójában 30%-nál kisebb arányban él, hátrányos nyelvi-etnikai, vallási helyzetben és leépült intézményrendszerrel, folyamatos veszélynek, felszámolódásnak, integrációnak és asszimilációnak van kitéve.[218]

Erdélyben a szórványok, szórványgyülekezetek kialakulása hosszú és összetett folyamat, mely századokkal ezelőtt elkezdődött és napjainkban is tart, sőt egyre erőteljesebb. Ebben a folyamatban politikai, társadalmi, vallási, szociológiai stb. tényezők együttes hatása van jelen, és két alapvető típusát különböztetjük meg. Az egyik a *maradékszórvány*. Ezek a ma már csak néhány tagot számláló kis közösségek, valamikor nagy gyülekezetek voltak, tömbben éltek. Megtizedelésük a tatár, török betöréssel, különböző ellenséges hatalmak csapatainak pusztításával kezdődött. Ennek nyomán a pusztán maradt házakba, birtokokra a Kárpátokon túlról érkező románok költöztek be. A továbbiakban a szórványosodás a kitelepedéssel folytatódott, mikor magyar családok ezrei költöztek ki külföldre. Végül pedig ezt a folyamatot a beolvadás tetézte, amikor az immár kisebbségben, szórványban lévő magyarok beolvadtak a többségi közösségbe, feladva nyelvüket, kultúrájukat és sok esetben vallásukat is. A másik típus a migrációs-, vagy *vándorszórvány*. Ezek a közösségek a Nyugat-Európába és Amerikába *kitántorgott*[219] magyar közösségek erdélyi párhuzamai. Úgy alakultak ki ezek a gyülekezetek, hogy sokan jobb megélhetési célból, az iparosítás időszakaiban, a tömbvidékekről olyan régiókba költöztek, ahol kisebbségbe kerültek. Így alakultak ki például a Zsil-völgyi szórványok, ahová a XIX. és XX. század folyamán költöztek be a református magyarok, így duzzadt fel a 1894 után és 1960 körül Vajdahunyad városa és lett 50 lelkes maradékszórványból

[218] Vetési László, *Juhaimnak maradéka,* Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2001, 28. (A továbbiakban: Vetési, *Juhaimnak maradéka*)
[219] Kozma, *Szórványosodás,* 94.p.

vándorszórvány. Az elöregedett maradékszórványokkal szemben ez utóbbiak általában fiatalabbak és életképesebbek ott, ahol aktív gondozásban részesülnek. Viszont ennek az ellenkezője is igaz például Hunyad megyében, ahol a 200 lelkes rákosdi maradékszórvány több élni akarásról tanúskodik, mint a nála jóval nagyobb lélekszámú vajdahunyadi vándorszórvány. Viszont mindkét szórványtípushoz tartozó közösségek hasonló *közösségi válságjelekkel* rendelkeznek, és a közösségi funkciók ellátása és működésképessége értelmében diaszpórának tekinthetők.[220]

Látjuk tehát, hogy a *diaszpóra* kifejezés Erdélyben többnyire elveszítette az eredeti, kifejezetten a szétszóráshoz kötött értelmét. Tóth Pál Péter tette fel a kérdést, hogy amennyiben a diaszpóra nem úgy jött létre, hogy tagjai nem szétszóródás következtében kerültek szórványba, lehet-e egyáltalán diaszpóráról beszélni. A feltett kérdésre válaszol is, és azt mondja, hogy lehet, *mert sorsuk helyben maradásuk ellenére vagy éppen annak következtében lesz szétszóratás*.[221] Meglátásom szerint azonban helyesebb szórványról beszélni a diaszpóra helyett. Mint láttuk, a *diaszpóra* kifejezés jelentéstartalma rendkívül összetett. Kozma Zsolt szerint, ha nem lehet azt a bibliai párhuzamot érvényesíteni, hogy a diaszpóra a mag-közösség, amely meghozza a maga 30-, 60-, 100-szoros termését, márpedig az erdélyi szórványokban nem lehet, akkor marad a kötelezés, hogy szórványainkat missziói munkamezőnek tekintsük.[222]

Másrészt viszont mind az erdélyi egyházi és teológiai gondolkodásban, mind a szórványmissziós gyakorlatban inkább jelen van a szétszóratásra vonatkozó héber kifejezések jelentéstartalma, melyek a szétszóratást egy folyamatként írják le. Mert az erdélyi szórványhelyzet esetében sem csupán egy fizikai, térbeli helyzetmegjelölésről van szó, egy bármilyen oknál fogva kialakult kisebbségi helyzetről, hanem ott rejlik mögötte egy komplex társadalmi tartalom, egy egész viszonyrendszer, melyet ebben az esetben is az alávetettség és kiszolgáltatottság jellemez.

Sőt, ha erdélyi szórványokról beszélünk, akkor a fogalomban mindig benne van a *galut* szomorúsága. Az erdélyi szórvány egy kicsit „babilóniai fogság". A szórvány fogalmában pedig ott van, akárcsak a zsidók esetében az *erec* utáni vágyakozás, de itt nem térbeli, fizikai

---

[220] Vetési, *Juhaimnak maradéka,* 33-35.

[221] Tóth Pál Péter, *A magyar és a vegyes (magyar–román, román–magyar) családok szociológiaidemográfiai helyzete Észak-Erdélyben 1942–1944 között*. In: Erdélyi Múzeum 62. 3–4., 2000, 251–258.

[222] Kozma Zsolt, *Szórványosodás – időben és térben*. In: *Önazonosság és küldetés*. Kolozsvár 2001. 93, (A továbbiakban: Kozma, *Szórványosodás*).

jelentéstartalommal, hanem inkább egy idealizált, talán soha el nem érhető állapotra tekintő reménységgel a *galut* körülményeivel szemben. Ez a fajta nosztalgia sok esetben átjárja, meghatározza a szórvány fogalmát és az arról való beszédet.

Ezt a nosztalgiát, csodavárást Makkai Sándor a legszomorúbb magyar előítéletnek nevezi. Szerinte el kell fogadni tényként, hogy a múlt visszavonhatatlanul múlt, és vissza már nem hozható. És még akkor is, ha mindaz, ami az erdélyi magyarsággal történt, a legnagyobb igazságtalanság, akkor is megtörtént, ez a másik tény. Makkai szerint pedig ezekkel a tényekkel szemben nem a nosztalgia és a csodavárás a megoldás, hanem a tények elfogadása és a tényekben fölhangzó életparancs meghallása és követése.[223]

Azt is megállapíthatjuk, hogy akárcsak a Deuterokanonikus könyvekben, az erdélyi szórvány-fogalomban is hangsúlyosan jelen van a büntetés-gondolat. Vétkeztünk, elfordultunk Istentől, ezért a kisebbségi állapot, a szórványhelyzet csakis Isten büntetése lehet. Makkai szerint hangsúlyos a közgondolkodásban és közbeszédben a vélemény, mely szerint a múlt nem egyéb, mint végzetes tévedések és hibák halmaza. Mindaz a dicsőség, amiről a történelem zeng, csak felület, látszat, külsőség és a legdicsőbb korszak sem volt egyéb, mint hatalmasoknak basáskodása, kéjelgése a felszínen, míg alul korrupció, elnyomás, kizsákmányolás bűzlöttek. Mindent összegezve megállapítja, hogy a magyar bűn az olcsó dicsőség hajszolása, az idők és helyzetek tanításai elől való elzárkózás, a letargiába süllyedő „minden mindegy" álmos elereszkedése. Ezeknek a tragikus bűnöknek a tragikus következménye pedig egy nagy nemzeti katasztrófa megrendítő és szinte végső megsemmisülést ábrázoló képét öltötte magára.[224] A Deuterokaninikus könyvek üzenetével ellentétben azonban az erdélyi diaszpóra-fogalom kapcsán nem szólal meg a reménység hangja is, miszerint ebből az állapotból az Úr megszabadítja népét.

Az erdélyi szórvány-fogalom tehát nem a sokszoros termést ígérő mag-közösséget jelöli, illetve nem érezhető sem a kifejezés jelentéstartalmában, sem a valós közösségekben az ószövetségi és deuterokanonikus könyvek zsidóságának reménysége sem.

Az erdélyi szórvány-fogalomban erőteljesen visszaköszön az újszövetségi kifejezés jelentéstartalma is, hogy ti. a kisebbség nem csak mennyiségi kérdés, hanem ezen felül egy állapotról is szól. Az erdélyi szórványokban élők folyamatosan megélik azt, hogy idegenekként

---

[223] Makkai Sándor, *Magunk revíziója*, https://mek.oszk.hu/10900/10935/10935.pdf, 10. (A továbbiakban: Makkai, *Magunk revíziója*)
[224] I.m. 10-14.

kisebbségben vannak jelen a saját világukban, amelytől bizonyos mértékben eltávolítja őket a hitük, életmódjuk, végsősoron az ő identitásuk. Ez az állapot pedig gyakran önleértékeléshez, komplexusokhoz vezethet. Különösen akkor, ha ehhez a többség folyamatos megszégyenítő szándéka társul, mint ahogy ez az erdélyi szórványok esetében gyakran meg is történik. Ezért különösen fontos tisztázni azt, hogy mi határozza meg illetve mit takar az erdélyi szórvány-identitás, amire a dolgozat következő fejezeteiben kerül majd sor.

3. Ekkléziológiai megközelítések

A kifejezés bibliai, szociológiai és erdélyi társadalmi vonatkozásain túl viszont egy másik fontos kérdést is fel kell tennünk, tudniillik az egyház lényégét illetően. Normális vagy sem az egyház számára a diaszpórahelyzet?[225] Teológiai értelemben a legtöbb teológus a *diaszpórát* leginkább mint az egyházi és a keresztyén élet normális formáját megjelölő kifejezést használja. Némelyek viszont határozottan elutasítják ezt az állítást.[226] Álláspontjukat azzal támasztják alá, hogy az, amit ma *diaszpórának* nevezünk, az sokkal inkább a népegyház, mintsem a korai egyház természetéhez tartozik. A kisebbségben lévő egyház szükséghelyzete impulzus gyanánt szolgálhat új prioritások és célok megfogalmazásában. Továbbá ebben az állapotban sokkal hangsúlyosabbá válnak az egyház jellemvonásai, a *notae ecclesiae* egzisztenciális és esszenciális jelentést kapnak.[227]

Ennek kapcsán többen tették már fel a kérdést, hogy vajon a *diaszpóra* nem az egyház egyik tipikus jellemvonásának a kifejezője?[228] Gottfried Niemeier állapította meg, hogy az egyház puszta létezése összefügg a diaszpórával, illetve hosszú ideig komoly pasztorális kérdést jelentettek a római katolikus területen levő protestáns diaszpórák. Szerinte ez mind szociológiai mind ekkléziológiai szempontból nagyon lényeges. Az ilyen közösségek léte nem véletlen, ők

---

[225] Gonda László, *In der Welt ausgesät: Diaspora – was bedeutet es in Ungarn.* In: *Beihefte Evangelische Diaspora 5,* Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig, 2008, 38.
[226] Hermann-Josef Röhrig, *Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Unteruchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift "Die evangelische Diaspora",* Leipzig, 1991, 246.
[227] Winkler, *Volkskirche und Diaspora*, 24-25.
[228] Unnik, *Diaspora and Church*, 1983, 95.

élő példái a világban megtestesülő egyháznak. Ezért Niemeier az egyházat diaszpóraként jellemzi.[229]

Főként német teológusok hangsúlyozták a huszadik század közepén, Melanchton nyomán, hogy az egyház nem az összegyűjtöttek, hanem a szétszórtak közössége. Szerintük majd a történelem végén beszélhetünk úgy az egyházról, mint amit a világ négy irányából összegyűjt annak Ura. Krisztus mennybemenetele és az ő visszajövetele között az egyház elsősorban szétszórt közösségként él és szolgál. Ahogyan Isten, miközben szabadító tervét valóra váltotta és Izrael népét diaszpórába küldte, ugyanúgy szórta szét Isten, az ApCsel 7 óta mind a mai napig, az ő egyházát is. A szétszórt közösség célja az, hogy só legyen. A teológiai párhuzam tehát a római-görög világ diaszpóra-zsidóságával világos. Isten szándéka pedig egyértelmű. Ebből a szempontból tehát a szétszórattatás az egyház lényegi ismertető jelei közé tartozik. Ez pedig nem az országhatárok vagy különféle speciális szükséghelyzetek következménye, hanem az *Ecclesia* természetének kifejeződése, az ő természetes állapota. Ezzel ellentétben Willem Cornelis van Unnik szerint éppenséggel igen-igen megkérdőjelezhető a *diaszpóra* kifejezésnek az ekkléziológiában való használata, mert a diaszpóra semmiképp sem lehet az egyház ismertető jegye. Az egyház Krisztusé, ezért nem lehet *diaszpóra*. A keresztyének számára, Unnik szerint, a megígért Messiás eljövetelével megkezdődött az összegyűjtés, a szétszórattatás pedig véget ért. Sokkal inkább hangsúlyos kellene legyen az *idegen* jelző az egyház számára, azonban ezt nem lehet összekötni a diaszpóra-állapottal, hanem sokkal inkább az összegyűjtéssel. Az *egyház* és *diaszpóra* kifejezések között szerinte nincs tehát kapcsolat, hanem sokkal inkább ellentétben vannak egymással.[230]

Az egyház és misszió kérdésével kapcsolatos ökumenikus vitákban a 60-as, illetve 70-es években Johannes C. Hoekendijk munkássága kiemelkedő fontosságú. Véleménye szerint az egyház a földön tökéletlenségben, beteljesületlenségben él és szét van szórva ebben a világban, mint Krisztus tanúja az Ige, a közösség, a szolgálat és dicsőítés által. Ennek tudatában az egyház úgy kell önmagára tekintsen, mint szent diaszpóra, diaszpóaregzisztenciáját pedig ebben az értelemben kell irányadónak elfogadnia.[231] Hoekendijk megállapításai témánk szempontjából is

---

[229] Gottfried Niemeier, *Diaspora als Gestalt kirchlichen Seins und kirchlicher Sendung*, in: Evangelische Theologie VII, 1947-1948, 226-233.
[230] Unnik, *Diaspora and Church, 93-103.*
[231] Gonda László, *In der Welt ausgesät: Diaspora – was bedeutet es in Ungarn.* In: *Beihefte Evangelische Diaspora 5,* Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig, 2008, 39.

figyelemreméltóak, ezért a továbbiakban az ő munkásságát, illetve ekkléziológiáját vizsgáljuk meg.

4. Johannes C. Hoekendijk rövid életrajza[232]

Johannes C. Hoekendijk 1912. május 3-án született Garutban, Holland Kelet-Indiában (ma Indonézia), egy holland református misszionárius családban. Az édesapja a Nederlands Zendingd Vereeniging és a Bond van Evangelisatie szolgálatábon állott. Hoekendijk Holland Kelet-Indiában (1912-1916 és 1919-1925) és Hollandiában (1916-1919 és 1925 után) nőtt fel. 1925-ben az édesapja hazaköltözött és Rotterdamban (1925-1930) majd Bossumban (1930-1942) lett a Szabad Evangelikál Egyház lelkésze. Hoekendijk tehát egy keresztyén evangelikál családban nőtt fel, ahol az egyházzal, mint intézménnyel szembeni általános szkepticizmus ellenére, a misszió ügye iránti elkötelezettséget tapasztalta.

Középiskolai tanulmányait Rotterdamban végezte 1925-1930 között, majd 1930-ban a Nederlands Raad van Zending Misszionáriusképző Intézményének lett a hallgatója Oegstgeestben. 1934-ben tagja lett a Hollandiai Református Egyháznak (NHK). Tanulmányainak egy részét a Leideni Egyetemen végezte. Mint az Oegstgeest-i Intézmény hallgatója az Utrechti Egyetemen tanult teológiát (1936-1939), és az Ószövetség kutatásában, valamint kulturális antropológiában mélyült el, illetve vallási fenomenológiára specializálódott, különös tekintettel az iszlámra. Tanulmányait 1940-ben fejezte be, amikor a Hollandiai Református Egyház misszionárius lelkészévé szentelték. Vágya az volt, hogy Nyugat-Jáván legyen misszionárius, azonban a II. Világháború okozta körülmények miatt ez nem válhatott valóra.

1939-1941 között Hoekendijk a Holland Egyetemi Hallgatók Keresztyén Szövetségének a titkáraként tevékenykedett (NCSV), és írta disszertációját, a német missziológia teológiai elemzését. A kézirat 1941-ben készen volt, azonban a zavaros háborús esztendőkben elvesztődött. 1940-ben feleségül vette Els G. Lamant. Ebben az időben aktívan részt vett a náci németek diktatórikus törekvéseit akadályozó ellenállási mozgalomban, mely során része volt az Egyetemi Hallgatók Szövetségének felszámolásában. Ugyanakkor aktív szerepet vállalt az árva zsidó gyermekek megmentésében is.

---

[232] László Gonda, *The Service of Evangelism, the Evangelism of Service*, Boekencentrum Publishing House, Zoetermeer, 2008, 140-141. (A továbbiakban: Gonda, *The Service of Evangelism*).

1942-től bujdosnia kellett. A Londonba menekült Holland Kormány meghívta, hogy legyen a Haditengerészet lelkésze. Úgy döntött, hogy feleségével együtt Nagy Britanniába megy, azonban útközben fogságba kerültek. Willem A. Visser't Hooftnak, az épp alakulóban lévő Egyházak Világtanácsa főtitkárának a közbenjárására szabadon engedték, és az ő meghívására Svájcban lett a menekültek a lelkésze.

A Világháború után Hoekendijket jelölték a Nemzetközi Missziói Tanács missziói követének, mely tisztséget az indonéziai Batáviában (ma Jakarta) kellett betöltenie. Hogy feladatát betölthesse, a Szövetséges Erők összekötő tisztjének nevezték ki. Londonba utazott, majd New Yorkba, onnan pedig Ausztráliába, hogy elfoglalhassa batáviai hivatalát, ahová 1945-ben érkezett meg. Elsősorban Indonézia háború utáni újjáépítési munkálataiban vette ki a részét, és a korábbi japán koncentrációs táborok egykori foglyai között végzett lelkészi szolgálatot. Később kulcsfontosságú szerepe volt a Batáviai Teológiai Szeminárium újraindításában (1946), melynek vezetőjeként egyháztörténetet és vallástörténetet tanított. Feleségének váratlan megbetegedése miatt azonban, haza kellett térniük Európába, ami misszionárius pályafutásának a végét jelentette.

Európába való visszatérése után Hoekendijk a Bossey Ökumenikus Intézet tanulmányi igazgatója lett Svájcban. Ezt a hivatalt H. Kraemer helyett foglalta el, aki később, 1947-ben vette át az ő helyét. Hoekendijk két kurzust vezetett itt. A résztvevők Európa különböző országaiból, Ázsiából és az Egyesült Államokból jöttek. A Magyarországi Református és Evangélikus Egyház tagjai közül is jelen voltak néhányan ezeken a kurzusokon. Hoekendijk megbarátkozott egy fiatal magyar református történésszel, Makkai Lászlóval, aki fontos szerepet játszott magyarországi látogatásainak a megszervezésében.

1947 és 1949 között Hoekendijk a Holland Missziói Tanács (NZR) titkára volt, a Nemzetközi Misszió Tanácsnak (IMC) azzal a különleges megbízásával, hogy fokozza és előmozdítsa a kelet európai egyházak missziói érdeklődését. Ebben a helyzetben, és ezzel a feladattal látogatta meg 1947-ben és 1948-ban Magyarországot is. Fontos szerepet játszott a De Heerbaan (később Wereld en Zending) folyóirat létrehozásában. Ebben az időszakban újraírta doktori dolgozatát *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap*, és A.A. van Ruler vezetésével megvédte azt az Utrechti Egyetemen.

1949-ben Hoekendijket meghívták Genfbe az Egyházak Világtanácsa munkatársának, mint az evangélizáció titkára. Része volt a „Az ember evangélizációja a modern társadalomban” nevű programban, és ő szervezte a Kontinentális Misszionárius Konferenciát 1951-ben Freudenstadtban, Németországban, a Nemzetközi Missziói Tanács nevében, ahol egyben előkészítették az 1952-es willingeni Világkonferenciát, az egyház misszió kötelessége témájában. 1951-ben hosszabb szabadságot kellett kivennie egészségügyi okok miatt.

Hoekendijket 1953-ban az Utrechti Rijksuniversiteit professzorává választották. 1958-ig gyakorlati teológiát, biblika teológiát és apostoli szolgálatot[233] tanított. 1958-ban abbahagyta a gyakorlati-, és biblika teológia tanítását, és a 20. század történelmének címzetes professzorává választották (nem hagyott fel az apostoli szolgálatról szóló előadások tartásával). Életének ebben az időszakában különféle ökumenikus mozgalmakban aktivált. Fontos szerepe volt 1960-ban a Egyetemi hallgatók Világkonferenciáján, Strasbourgban, ahol „Krisztus és a világ a modern korban” címmel előadást tartott. Legfontosabb hozzájárulása, „A gyülekezet missziói struktúrája” nevű, az Egyházak Világtanácsa által kezdeményezett projektben való részvétele volt, 1962 és 1966 között, melynek eredményét „A másokért élő egyház” nevű jelentésben tették közzé 1967-ben. Hozzájárult ugyanakkor az Egyetemközi Missziológia és Ökumenikus Tanulmányok nevű Intézet (IIMO) létrehozásához Hollandiában.

1965-ben Hoekendijk elhagyta Hollandiát, és a Union Teológia Szeminárium missziológia professzora lett New Yorkban, az Egyesült Államokban. Ugyanakkor az Amerikai Presbiteriánus Egyház szolgálatába állott, és egy különleges missziói helyzetben lévő gyülekezetben vállalt munkát, Harlemben, New Yorkban. Tovább folytatta tevékenységét az ökumenikus mozgalomban is, és fontos szerepe volt 1968-ban az Egyházak Világtanácsának 4. Gyűlésén, Uppsalában, Svédországban, ahol érezhető volt missziológiai felfogásának a hatása.

Életének utolsó szakaszában Hoekendijknek, magánéletében és szakmailag is nehézségekkel kellett megbirkóznia. Az 1968-as egyetemi lázadás után népszerűsége csökkent diákjai körében. 1969-ben pedig elvált első feleségétől. 1970-ben újból megnősült, és Letty M. Russelt vette feleségül. Hoekendijk balesetben halt meg Long Island-en, az Egyesült Államokban, 1975-ben.

---

[233] Hoekendijk az „apostolate” szót használja, melynek magyar fordítása nem egységes a teológusok körében. Mivel a szó az apostoli tisztséggel járó gyakorlati szolgálatot takarja, ezért mi az „apostoli szolgálat” kifejezést találjuk a legalmasabbnak.

Dieter Manecke, aki egy összehasonlító tanulmányt írt Karl Barth, Walter Freytag, Karl Holsten és Hoekendijk missziói felfogásáról, a következőket állítja ez utóbbiról: „Hoekendijk az egyik legtemperamentumosabb képviselője és harcosa az egyház revideálásának, annak missziói természetét illetően."[234]

Ugyanakkor Manecke, H. W. Gensichennel együtt rámutat arra a tényre, hogy Hoekendijk teológiájának van egy jellemző vonása, mely az ő művét egyedivé és nehezen értelmezhetővé teszi, a teológiai és szociológiai terminológiát egyaránt integrálja szóhasználatában.[235] Habár Hoekendijk inkább elméleti tudós volt semmint gyakorlati ember, mégis foglalkoztatta őt teológiájának gyakorlati alkalmazhatósága. Folyamatosan tesztelni szerette volna az ő gondolatait a valósággal való kapcsolatukban, és egy olyan missziói teológia kidolgozásán fáradozott, mely használható missziói metodológiát eredményez.[236]

3.1. Hoekendijk missziói teológiájának főbb vonásai

Doktori disszertációjában, Hoekendijk különös kritikával illette a 19. és 20. századi német *Volkskirche* (népegyház) felfogást. Bruno Gutmann munkájára alapozva bebizonyította, hogy a „nép" fogalomnak romantikus és nem biblikus jelentése szűrődött be a missziói teológiába, mely isteni kijelentés szintjére emelkedett. Ily módon a nyelvre és kultúrára épülő szociális háló önmagában értékké vált, és a keresztyén misszió célja csak annyi lett, hogy ezeket az ős-kapcsolatokat szentesítse (urtümliche Bindungen). Hoekendijk kimutatja, hogy ez a felfogás nem más, mint egy fajta *theologia naturalis*.[237]

Továbbá kritikával illette az egyház központi szerepét a német missziológiában. Hoekendijk visszautasította a missziónak azt a fajta értelmezését, amely az egyház multiplikációját vagy expanzióját jelenti. Ugyanakkor nem fogadta el azt az elképzelést sem, mely szerint a hármas ön-formula (*self-supporting, self-propagating, self-governing*) vagy a

---

[234] Dieter Manecke, *Mission als Zeugedienst: Karl Barths theol. Begründung d. Mission im Gegenüber zu d. Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag u. Joh. Christiaan Hoekendijk,* Theologischer Verlag Brockhaus Wuppertal, 1972, 107. (A továbbiakban: Manecke, *Mission*)

[235] Hans W. Gensichen, *Deutsches Missionsdenken in ausländischer Sicht,* in: Evangelische Missions Zeitschrift, 1949, 49.

[236] Manecke, *Mission*, 107-108.

[237] Johannes C. Hoekendijk, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, Kaiser Verlag München, 1967, 260-280. (A továbbiakban: Hoekendijk, *Kirche und Volk*).

német „*önálló népegyház*” elképzelésnek komoly teológiai alapjai volnának. Hoekendijk teológiájának egyik központi elemét ismerjük itt meg, az ekkléziocentrikus tendenciákkal szembeni gyanúját és visszafogottságát. Szerinte Isten népe nem azonosítható bizonyos népekkel vagy kultúrákkal, hanem ez egy eszkatológiai fogalom. Itt Hoekendijk jóval túlmutat az A.A. van Ruler és H. Kraemer által képviselt korabeli holland missziói teológián. Az ő felfogásuk helyett, mely szerint a misszió az egyház egyik nélkülözhetetlen funkciója, ő azt állítja, hogy tulajdonképpen az egyház a missziónak az egyik funkciója.[238]

Isten népe eszkatológiai valóság, amely az eljött és eljövendő Isten országához kapcsolódik. A misszió nem az egyház tulajdonjoga, hanem Isten missziója, mely a világ felé irányul. A világ tulajdonképpen az aréna, a helyszín, ahol Isten megmentő munkája zajlik. Ő elküldte Fiát, hogy megmentse a világot (nem csupán az egyházat). Krisztusban az új emberi természet testesült meg, és az Isten országának természete látszott meg. Az Ő testi léte a minta, mely szerint a keresztyéneknek élni kell ebben a világban.[239]

Hoekendijk szerint tehát a történelem az a helyszín, ahol Isten megvalósítja terveit. Az egyháznak pedig csak harmadlagos szerepe van a misszióban. Az általánosan elterjedt Isten-egyház-világ logika helyett, Hoekendijk azt állította, hogy Isten direkt módon tevékeny a mai világ történelmében, jeleket állítva az Ő országáról. Elsősorban az egyén, mint keresztyén ember kell részt vegyen ebben az akcióban, és csak harmadik helyen kell az egyháznak bekapcsolódni a *missio Dei*-be. A történelembe való isteni beavatkozás lényegének a megfogalmazásában, Hoekendijk az ószövetségi *shalom* kifejezést használta. Isten országának a jelei, tulajdonképpen ennek a *shalom*nak a jelei a világban, amikor Isten radikálisan belenyúl a történelembe azzal a céllal, hogy emberek életét jobbá tegye egy bizonyos helyen.[240]

Hoekendijk szerint a keresztyén misszió nem jelent mást, mint bekapcsolódást Isten forradalmi tevékenységébe, jeleket állítani fel Isten közelgő országának azáltal, hogy az emberek életét jobbá tesszük. Mindez testi, fizikai valóságban történik, Jézus Krisztusnak a példáját követve. Az egyháznak közelítenie kell a világhoz, és fel kell fedezni a *missio Dei* jelenlétét, ugyanakkor egyesítenie kell erejét azokkal, akik a világ megjobbítására törekszenek. A keresztyén missziónak be kell kapcsolódni Isten missziójába, úgy, hogy a *shalom* jeleit állítja föl

[238] Hoekendijk, *Kirche und Volk*, 260-280.
[239] Gonda, *The Service of Evangelism,* 144.
[240] I.m., 144-145.

a kérügma, koinónia, és diakónia eszközeivel. Hoekendijk szerint a keresztyének hiteles jelenléte a világban mindig egy diakóniai jelenlét, jelen lenni mások számára alázatos szolgálatban. A keresztyéneknek sejteket kell alkotniuk, a koinónia sejtjeit, és magukat Isten missziójának rendelkezésére kell bocsátaniuk. Amint látjuk, Hoekendijk szerint, az első rendű ügynökei a missziónak az egyház egyszerű laikus tagjai, akik Krisztus szerint élik a világban az ő mindennapi életüket.[241]

3.2. Hoekendijk ekkléziológiájanak főbb vonásai

Hoekendijk ekkléziológiai felfogása talán az egyház apostolicitásával kapcsolatos meglátásán keresztül érthető meg a legjobban. Megfordítja a jól ismert és általánosan elfogadott érvelést, mely szerint az egyház missziói munkája azon a lelki-teológiai kontinuitáson alapszik, amely az apostolokig nyúl vissza (apostolicitás). Ezen statikus elképzelés ellenében, mely szerint az egyháznak tulajdona az apostolicitás, Hoekendijk egy dinamikus felfogást javasol. Szerinte az egyház akkor apostoli, ha részt vesz, ha bekapcsolódik az apostolok által elkezdett valódi missziói munkába. Ez a misszió előfeltétele az apostolicitásnak. Az egyház csak annyiban egyház amennyiben bekapcsolódik a missziói munkába.[242]

Hoekendijk szerint, az Isten országa – apostoli szolgálat – világ szókapcsolat említése, általában gyors választ válasz vált ki a hallgatóságban, mely válasz minden bizonnyal az egyház védelmében elhangzó szenvedélyes védőbeszédet tartalmaz. Félünk az egyházi tartalom elvesztésétől, ha az eseményhez nincs hozzákötve az intézmény. [243]

Az Isten országa – apostoli szolgálat – világ kontextusa, Hoekendijk szerint nem hagy túl sok helyet az egyháznak, az ekkléziológia pedig nem illeszthető ebbe a képbe. Amikor Isten és a világ kapcsolatáról beszélünk, az egyházat csak futólag említhetjük és nem túl nagy hangsúllyal. Az ekkléziológia nem lehet több, mint egyetlen paragrafus a krisztológiában, és mint pár mondat az eszkatológiában. Az egyház csak olyan mértékben egyház, amennyire engedi használni önmagát Isten által az Ő világgal (oikumene) való munkájában, missziójában. Éppen ezért az egyház csak ökumenikus lehet, az egész világ felé irányulva.[244]

---

[241] Gonda, *The Service of Evangelism,* 145-146.
[242] Manecke, *Mission,* 128-130.
[243] Johannes C. Hoekendijk, *The Church Inside Out,* The Westminster Press, Philadelphia, 39-41. (A továbbiakban: Hoekendijk, *Inside Out*).
[244] I.m., 40.

Meglátása szerint az egyház-központú missziói gondolkodás feltétlenül rossz irányba halad, mert egy illegitim középpont körül forog. Azt állítani, hogy az egyház a misszió kiindulópontja és célja, nem több mint egy egyszerű emberi kijelentés. Az egyházközpontúság, amely úgy tűnt, hogy Jeruzsálem óta (1928) az egyetlen nem vitatott missziológiai dogma, annyira megragadott mindenkit, hogy észrevétlenül, az egyházi gondolkodás *ekkléziaszticizálódott*.

Hoekendijk szerint a misszió „identitáskrízisben" szenved.[245] Ezért arra buzdította kortársait, hogy gondolják át újra, vajon mit is jelent a kedvenc missziói textusuk, és próbálják meg újraértelmezni az ekkléziológiát az Isten országa-evangélium-misszió-világ szerkezeten belül?[246]

Azt állította, hogy az evangélium és a misszió lényegében összetartoznak. A misszió által az evangélium teljességre jut (Róm 15,19, Kol 1,24), és eléri célját. A misszióban Isten tovább harcol a világgal a világért. A misszió területe az egész világ, lényege pedig Isten országa jeleinek a felállítása, a *shalom*. A misszió végrehajtása a kerygma (a *shalom* reprezentációja hirdetés által), a koinónia (közösségi részesedés a *shalom*ból), és a diakónia (a *shalom* kinyilvánítása alázatos szolgálat által).[247]

A *shalom* fogalma központi szerepet játszik Hoekendijk teológiájában. Az ószövetségi prófétai irodalomra való hivatkozással, azzal érvelt, hogy a *shalom* sokkal többet jelent, mint a béke, magába foglalja az egész teremtett világnak azt a teljességét és harmóniáját, mely Isten tervével egyezik, és amely Krisztusban mutatkozott meg. Hoekendijk számára a *shalom* egy konkrét szociális valóság, s mint olyan valóságos jele Isten országa jelenlétének. Jelen van ez a *shalom* amikor társadalmi igazságosság uralkodik, amikor az emberi méltóságot tisztelik. A *shalom* megvalósulása gyakran forradalmi változások eredménye. A *shalom* megvalósulását úgy is nevezhetjük, Hoekendijk szerint, hogy humanizálás.[248]

A mi kérdésünk az, hogy hol áll Hoekendijk teológiai gondolkodásában ebben az összefüggésben az egyház? Minden bizonnyal nem a kiindulási pontnál, és nem a célnál. Az egyháznak nincs leszögezett helye ebben az összefüggésben. Az egyház léte csakis a Krisztus-cselekvésben (actu Christi) képzelhető el számára, amely a misszióban valósul meg.

[245] Hoekendijk, *Kirche und Volk*, 333.
[246] Hoekendijk, *Inside out*, 40.
[247] I.m., 42.
[248] Gonda, *The Service of Evangelism,* 145.

Következésképpen az egyház nem lehet szilárdan letelepedett, hanem mindig egy *paroikia* marad, egy ideiglenes lakás, amely nem lehet soha állandó lakássá. Az egyház helyhez kötöttsége, a talaj, amelyben az egyháznak meg kell gyökereznie az az apostolok és a próféták alapja. Csupán annyiban helyhez kötött az egyház amennyiben részt vállal az apostolok missziójából, amennyiben úton van a világ és az idők vége felé. Emiatt Hoekendijk nem úgy tekintett az ószövetségi gyülekezetre, mint a keresztyén egyház előképére, mert Krisztus nem csupán egy új Mózes, hanem Ő a második Ádám (Róm 5,14, 1Kor 15,22.45), az Ő teste egy új vallási közösség, majd pedig egy új emberiség (Ef 2,14). Az Emberfia és az Úr Szolgája egyaránt arra hivattak, hogy szolgálják az egész emberiséget, mondta Hoekendijk.[249]

Bármi más hangzott el az egyházról, annak az ő szemében csupán kis relevanciája lehetett. Az egyház természete elégségesen meghatározható az ő funkciója által, az ő részvétele által Krisztus apostoli szolgálatában. Hirdetni Isten országának az evangéliumát az egész világban, ez az egyház *opus proprium*a, igazából nem csak az ő munkája, hanem olyan munka, melynek eredete, kezdete Őbenne van. Az egyház csak olyan mértékben létezik, amennyiben a missziót végzi. Pontosabban, csak addig él az egyház, amennyiben aktívan részt vesz a tanúságtételben, amit az Újszövetség értelmében a keresztyénség jelent. Hoekendijk szerint az egyház a világért él. Csupán az evangéliumból részesedhet, ha szolgálni kíván mindeneket. Amennyiben az egyház valóban apostoli, ez láthatóvá válik a diakóniájában, az ő szolgáló létmódjában. Másrészt az egyház csak akkor lehet igazán egyház, hogyha jele és prófétai tanúja a közelgő Isten országának. Az ő létében meg kell mutatnia Isten országa megváltó jeleit: igazságosság, egység stb. Az egyház nem lehet több mint egy jel. Önmagáról az Isten országára kell mutatnia, engednie kell használni magát Isten országáért és Isten országa által az egész világban. Semmi sincs, amit az egyház követelhetne önmaga számára, és semmit sem birtokolhat (még egy ekkléziológiát sem). Isten egy élő kapcsolatra helyezte el az egyházat az Ő országába és ebbe a világba. Az egyház *in actu* csak az apostoli tisztség teljesítésében létezik, Isten országa evangéliumának hirdetésében a világ számára.[250]

Hoekendijk ekkléziológiájának egy frappáns összefoglalása lehetne a következő állítás: az egyház az apostoli szolgálatnak egy funkciója. Semmiképp sem tekinthetünk úgy a misszióra, mint egyre a sok feladat közül, amire az egyház hivatott. Az egyház, amely tudja, hogy ő az

[249] Hoekendijk, *Inside out*, 42.
[250] I.m., 42-43.

apostoli szolgálatnak egy funkciója, és hogy létének alapja Isten országának a hirdetésében van, nem vállalkozik különféle missziókra, hanem önmaga válik misszióvá, Isten élő meghosszabbítása lesz a világ fele. Egy misszió nélküli egyház ezért abszurditás. Ha az egyháznak nem sikerül az ő teljességében misszióvá lenni, ezáltal bebizonyítja, hogy csupán egy templommá vagy egyesületté csökevényesedett, amely egyesek személyes vallásos életének a gondozásával törődik csupán.[251]

Mindezt Hoekendijk egy példával próbálta érthetőbbé tenni. Egy orosz fogságból hazatérő férfi a következő képpel szemléltette a nyugati egyházak helyzetét: egy lelkész prédikál a szószékről, azonban senki nem érti őt, ugyanis egy üvegbúra borítja a szószéket, mely elfojt minden hangot. A szószék körül a kortársak ülnek, akik szintén beszélnek, kiáltanak. De az üvegbúra alatt ezt nem értik, mert az elfojt minden kívülről érkező hangot is. Így a kortársak látják egymást beszélni, de már nem értik meg egymást.

Azonban, szerinte még ez a kép is túl udvarias. Szerinte nem csak egy egyszerű üvegfal választja el a bent lévőket a kívülállóktól. Hanem ezt az üveget különleges módon összevágták, így a kép is eltorzult. Kívülről egy furcsa társaságot látnak bent ülni, akik nevetséges módon élnek, díszes méltósággal. Egy síró orgona, egyhangú, tompa éneklés és fekete öltöny társult az egyház képéhez. A jelenlévő keresztyén erények alig láthatóak, és az olyan „egyházi erények" kombinációja, mint tekintélyesség, gyerekesség, szemérmesség, lanyhaság, érzelgősség óriási méretekre vannak felnagyítva. A kérdés elemzése során, Hoekendijknél ugyanazzal a motívummal találkozunk újból és újból: az egyházon kívül és belül két külön világ van, s mindegyik monológot folytat önmagával. Mindketten beszélnek, de nem egymással. Az egyházon kívüli világ pedig már nem is egyházellenes, egyszerűen már nem törődik az egyházzal. Az egyház itt van, jelen van, de csak úgy, mint például egy múzeum. [252]

Hoekendijk két gyakorlati következtetést fogalmazott meg. Először azt állította, hogy a hivatásos egyházi ember többé nem a legalkalmasabb eszköz az apostoli szolgálat betöltésére, elvégzésére. A második, hogy az apostoli szolgálat eszközei a lehető legnagyobb mértékben el kell távolodjanak mindentől, ami *egyháziasnak* látszik. Szerinte ez nem csupán egy taktikai gesztus, amivel meg akarjuk nyerni az ellenkező kívülállókat. Hanem egyszerűen csak meg kell tanulni józanul cselekedni, tudva, hogy amin ez a felirat áll, hogy „egyházi", ebből az egyszerű

[251] Hoekendijk, *Inside out*, 43-44.
[252] I.m., 52-53.

okból már félreérthető. Mielőtt bármit is mondanánk, propagandát sejtenek mögötte, egy okos átejtést, amivel új tagokat lehet szerezni egy elavult *pártnak*. [253]

Arra a kérdésre, hogy hol van az egyház, Hoekendijk azt válaszolta, hogy ott, ahol az emberek megüresítik önmagukat, semmivé válnak, ott, ahol az emberek szolgálnak, nem csupán egy keveset, hanem a szolgáló Messiást követve, teljes szolgálatot végeznek, amelyben a kereszt láthatóvá válik, és ott, ahol a felebaráttal való szolidaritásról nem csupán prédikálnak, hanem meg is mutatják, be is bizonyítják. [254]

Teológiai gondolkodásunkban, Hoekendijk szerint, a helyes sorrend nem Isten, egyház és világ, hanem Isten, világ és egyház. Amint Istenről beszélünk, a világ úgy jelenik meg, mint az Ő cselekvésének a színhelye. Az egyháznak ezt tudnia kell, és tiszteletben kell tartania.[255]

Meglátása szerint az egyháznak be kell bizonyítania legitimitását, valóságát azáltal, hogy jelen van másokért. Önmagában és önmagáért nem létezhet, úgy ahogy a Messiás sem élt önmagában és önmagáért. Az egyház nem létezhet a világgal való együttélésben, hanem egyfajta pro-exisztenciában a világért. És hangsúlyos, nem csak egy kicsit, és nem csak akkor, amikor neki megfelelő és kényelmes. Az egyháznak is életét kell adnia másokért. Tudnia kell, hogy akkor menekül meg csupán, ha készen áll teljes mértékben elveszíteni önmagát. Ha megpróbálja megmenteni, akkor már el is veszítette önmagát. [256]

Fontos mozzanata Hoekendijk ekkléziológiájának, az a kijelentése, hogy az egyházat, amely valóban a világért akar élni, nem lehet csupán helyi parókiákban megszervezni. Helyette, vagy legalább vele párhuzamosan, minden másfajta egyházi létformát kell kifejleszteni. Hoekendijk szerint, amennyiben az egyház nem teszi ezt, kívülállóvá lesz, és nem lesz képes szolgálni azokat az embereket, akik a saját kortársai. [257]

Éppen ezért szenvedélyesen szólította fel újból és újból az egyházat, hogy ne ragaszkodjon a régi struktúrákhoz. Felhívta a figyelmet a strukturális konzervativizmus (morphológiai fundamentalizmus) veszélyére. Véleménye szerint, az egyház életének minden elemét szüntelen ellenőrizni kell, hogy segíti vagy akadályozza-e a misszióban való aktív részvételt, és érvényesülnie kell egyfajta készségnek arra nézve, hogy mindent megváltoztasson

[253] Hoekendijk, *Inside Out*, 54.
[254] Hoekendijk, *Inside Out*, 72.
[255] Hoekendijk, *Kirche und Volk*, 344.
[256] Hoekendijk, *Inside Out*, 72.
[257] I.m., 73-74.

az egyház, ami akadályozó tényező a misszióban való a részvételben. Hoekendijk azt állította, hogy a struktúrának rugalmasnak és személyesnek kell lennie. Ilyen értelemben megkérdőjelezte a keresztyén egyház parokiális struktúráját is. A *házi gyülekezet* fontosságát hangsúlyozta, a kis *akcióközösségek* szerepét emelte ki. Meglátása szerint az egyház egy ideiglenes lakás (paroikia), inkább egy sátor, mint egy katedrális. Az egyháznak maga mögött kellene hagynia minden szakrális elemet, és felvállalni az exodust a világba, ahol felfedezheti, megtapasztalhatja Isten munkálkodását. Az egyháziassággal szembeni radikális kritikája miatt gyakran vádolták Hoekendijket egyházrombolással.[258]

Ugyanakkor az egyház struktúráját illetően arra buzdította az egyházat, hogy szakítson a hagyományos hivatal-egyház felfogással (Amtsmodell), amely már rég nem a valóságot tükrözi.[259]

Az imént leírt kijelentéséhez kapcsolódva, Hoekendijk vallotta, hogy házi gyülekezet (house church) az egyházi életnek egy legitim formája, telve Igével, sákrámentumokkal, imádsággal és ajándékokkal, melyben ott van az a négy jellemző, amelyeket az évszázadok során a gyülekezet közösségére alkalmaztunk. A Heidelbergi Káté (38. Úr napja) ugyanezt a négy jellemzőt említi, amikor a vasárnap reggeli istentiszteletről beszél. Mindaz, ami megtörténik vasárnap a templomban, megtörténhet minden nap a házi gyülekezetben. Azzal a különbséggel (a többlet a házi gyülekezetben van), hogy itt olyan környezetben zajlik minden, ahol a felügyelet gyakorolható, egy olyan csoportban, ahol mindenki ismer mindenki, és egymást figyelmeztethetik, meginthetik. [260]

Hoekendijk szerint, ahol az evangélium hangzik, eredeti missziói helyzetet teremt, mindenhol és mindig. Lehetetlen leválasztani az egyház életében egy „misszionárius" részt bárhol térben és időben, amely látszólag megkülönböztethető (bármilyen rendelkezésünkre álló kritérium alapján) egy másik nem-misszionárius résztől. Ha valaki hitelesen akar beszélni missziói helyzetről, akkor az egész világról és az egész történelemről kell beszélnie, úgy, hogy mindkettő Jézus Krisztus keresztjének és feltámadásának a meghatározottságában van. Szerinte ez a keresztyén egyház normális helyzete. A misszió nem az egyház falainál kezdődik, valahol a

[258] Gonda, *The Service of Evangelism,* 145.
[259] Hoekendijk, *Kirche und Volk*, 350.
[260] Hoekendijk, *Inside Out*, 93.

periférián, hanem a forrása az egyház középpontjában van, ott, ahol az evangélium újból és újból apostoli testet hoz létre.[261]

Amint azt az első fejezetben említettük, Hoekendik szerint az egyháznak maga mögött kellene hagyni a népegyházat (Volkskirche), és gyakorlatilag mindent, ami hozzá kapcsolódik. Amennyiben az egyház nem csak a lelkeket számlálja, hanem megvizsgálja helyzete mélységeit, világossá válik, hogy milyen kevés valós esélye van, hogy mint egy egész nép formáló ereje működjön. Hisz meglátása szerint, az egyház egy olyan szerkezetté vált, melyben a *döntés nélküli vallás* (religion without decision) táplálják, tartják fenn szándékosan, mely nem más, mint intézményesített határozatlanság. Alapvető szerkezeti változtatások nélkül (melyek által megszűnne népegyháznak lenni), az egyház használhatatlanná válik[262] Szerinte nem beszélhetünk népegyházról hagyományos értelemben, hanem csakis úgy, hogy az egyház a népért, a világért van.[263]

Hoekendijk tehát azt javasolta, hogy a népegyház szót tehát jobb elfelejteni: túl vidékies, azt sugallja, hogy az egyháznak megfelel inkább tiszteletben tartani nemzeti határokat, mintsem, hogy bátran átlépje azokat, ellentmond éppen annak a gondolatnak, ami a lényeg, tudniillik, hogy az egyház a világért van. Szerinte a holnap felé vezető úton, csak a teljes világot (oikoumene) szem előtt tartva gondolkodhatunk és cselekedhetünk.[264]

3.3. A diaszpóra szerepe Johannes C. Hoekendijk teológiájában

Hoekendijk arra hívta fel a figyelmet, hogy a világ nem csupán más lett, hanem amennyiben a jelek be nem csapnak, tovább is fog változni. A világ egy folyamatos változás állapotába került, és amint ezt nagyon sok minden sugallja: *az egyetlen dolog, ami változatlan marad, az az állandó változás*.[265]

Szerinte egy *exodus-kultúrában* élünk, ahol ez az exodus egyfajta napi parancs az emberek számára. Láthatjuk magunk körül, hányan hagyták el régi lakóhelyüket, csendben, lobogó zászlók nélkül, majdnem észrevétlenül, és anélkül, hogy egy új lakcímt hátrahagytak volna. Hány városi egyház lett galambdúc-egyházközség, ahová az emberek megérkeznek, majd

[261] I.m., 159.
[262] Hoekendijk, *Inside Out*, 181-182.
[263] Hoekendijk, *Kirche und Volk*, 327.
[264] Hoekendijk, *Inside Out*, 182.
[265] I.m., 78-79.

továbbrepülnek újból és újból, ki tudja merre. Arra a kérdésre, hogy hol vannak ezek az emberek, Hoekendijk válasza egyértelmű: a szétszórtságban! Szerinte mindannyian a diaszpórában szálltunk partra. A nagy kompakt, száz és ezer tagú egyházi közösségek ideje, akik szomszédokként együtt élnek, úgy tűnik, hogy elmúlt. Ebben a szétszórattatásban, minden egyház megtalálja még a híveit imitt-amott, kicsiny csoportokban, és lassan minden közösség felveszi a diaszpóra-gyülekezet formáját. [266]

Hoekendijk tanácsa az, hogy álljon be egyfajta váltás a mi egyházi építkezésünkben a katedrálistól az imaház fele. A katedrális a stabil társadalom szimbóluma, egy állandó nyugalmi pont, ahonnan Krisztus a király kinyújtja a kezét, hogy megáldjon minden életet, egy hírnöke az utolsó napnak. Az imaház az a mozgatható épület, egyfajta szent sátor, amelyet a régi időkben magukkal hordoztak a csatában, mely könnyen lebontható és hordozható, ezért ott lehet, ahol az emberek vannak. Ez a mobilitás korszakának a szimbóluma. Hoekendijk *egyházi architektúrája* a következőképpen néz ki: sok kicsi imaház szétszórva a városban, mint amolyan telefonfülkék, töltőállomások szórványlelkek számára. Ugyanakkor képeseknek kell lennünk könnyen lemondani róluk, kiüríteni őket, nagy befektetések nélkül (ami különösen hangsúlyos akkor amikor tömegek halnak éhen). Az egyháznak nincs állandó városa itt, átutazóban van, és úgy él, mint egy idegen itt a földön. Nem más, mint egy *paroikia*, egy szülőföldön kívüli település. Az ő épülete nem lehet más csak egy melléképület, egy toldás. Talán egy terem egy új lakóházban. [267]

Hoekendijk szerint a nagy tömegek ideje lejárt. A nagy és egységes egyháztestek apró kis darabokra töredeztek, akik kisebbségek a saját környezetükben. Ez egyrészt külső hatásra történt, másrészt, kevésbé dramatikus módon, a helyi egyházi élet folyamatos eróziója által. Amennyiben előre nem látható változások be nem következnek a világ életében, az egyházak ismét egyértelműen diszpóra-helyzetben fogják találni magukat: szétszórtságban élve, mint gyéren elterjedt kisebbségi csoportok. Ezért azt tanácsolta, mint egy szellemi edzés arra nézve, ami következik, hogy tanulmányozzuk ismét komolyan a zsidó diaszpóra életét. Az első dolog, amit tennünk kell, Hoekendijk szerint, az semmi más, mint hogy fogadjuk el a diaszpórát, neheztelés és keserűség nélkül, anélkül, hogy megpróbálnák megszökni egy álomba, amely már elmúlt, egy romantikus képzelgésbe, vagy új egyháztömbök alakításának az eszes tervébe, amelyek majd

[266] I.m., 79.
[267] Hoekendijk, *Inside Out,* 83-84.

segítenek visszaszerezni többségi pozíciónkat. Röviden, azt tanácsolta, hogy halljuk meg és fogadjuk el a hivatást, hogy kisebbség legyünk. [268]

A mi gondunk az kell legyen, hogy ezeket a kis csoportokat állhatatossá, rendíthetetlenné tegyük a diaszpórában, ellenállva egy erős környezetnek, amely megpróbál összepréselni mindent ugyanarra a formára. Figyelnünk kell arra, hogy szorosan kötődő kapcsolat jellemezze ezeket a csoportokat, mindazonáltal maradjanak mégis nyitottak, legyenek egy bensőséges lelki közösség, de mégse váljanak gettóvá, legyenek egyidejűleg teljesen elkötelezettek, és szolgálatra készek. Ugyanakkor Hoekendijk ebben a diaszpórahelyzetben látta a legnagyobb ökumenikus lehetőségeket, amelyeket véleménye szerint az egyház nem használt ki elégségesen. Figyelmeztetetett arra, amire véleménye szerint vallásszociológusok is rámutattak már, tudniillik, hogy az *ökumenikus találkozások gyakorlótere*, az a mi egyházunk ajtajánál, küszöbénél van, hisz különféle egyházak tagjai élnek közöttünk. Az ajtó azonban legtöbbször zárva van, és legtöbbször a gyakorlótér harctérré változik. Sőt, ez még mindig a hagyományos, stabil (rurális) gondolkodási séma, tehát nyilvánvalóan abból indul ki, hogy a felekezetek *stabilak*, változatlanok, helyhez kötöttek maradnak, többségi pozícióban, és kivételt képeznek a keresztyénség általános visszafejlődésnek a folyamatában. [269]

Hoekendijk biztos volt abban, hogy ez a mobil társdalom fel fogja kavarni a felekezeteket, szétszórtságba fogja juttatni őket, és senki sem fog megszabadulni a szórványtól. Az egyház a társadalom szélére szorul majd, hogy ott szolgáljon, mint egyre csökkenő kisebbség. Ott úgy kell szembesülniük egymással az egyháztagoknak, mint olyan emberek, aki elhagyták az ő megerősített pozíciójukat, és most már csak halványan emlékeznek azokra az erős házakra, melyeket valamikor építettek. Ott a peremen, úgy kell felismerniük egymást, mint a zsidók tették, akik tudták egymásról, hogy ugyanannak a közösségnek a tagjai, hogy össze kell tartaniuk.[270]

Hoekendijk kérdése az volt, hogy vajon készek vagyunk-e arra, hogy elfogadjuk a szétszóratást, azt, hogy sokan elsodródtak, és nincs rá mód, hogy a hagyományos sémába őket visszahívjuk? Le kell írni őket? Vagy esetleg lehetnek úttörői valami egészen újnak? Szétszórva

[268] I.m., 185-186.
[269] Hoekendijk, *Inside Out*, 185-186.
[270] I.m., 187.

az ökumenikus diaszpórába, megtanulva megérteni ezt a szétszóratást, mint egy isteni hívást, és az ő sátorban való lakásukat, mint megmaradást mobilnak és hozzáférhetőnek.

IV. Helyzetértékelő áttekintés

1. A népegyház

A helyzetértékelő áttekintés rendjén semmiképp sem szabad figyelmen kívül hagynunk a specifikus erdélyi helyzetet, hogy tudniillik a diszpóra-helyzetben lévő egyház népegyházi keretek között él. Ezért előbb megpróbáljuk röviden áttekinteni, hogy mit is jelentenek ezek a népegyházi keretek.

1.1. A népegyház fogalma

Nem egyszerű a *népegyház* fogalmát értelmezni és meghatározni. Már az újonnan megalakult megreformált egyházban, amikor abból 1572-ben hivatalosan is elismert egyház lett, kétféle tagokról beszéltek: hívők (fideles) és óvatosak (prudents), illetve tagok és kedvelők. A kedvelők száma pedig jóval nagyobb volt a tagokénál.[271] Mindig voltak, akik harcoltak a népegyház fogalma ellen. Egyik legkiemelkedőbb képviselőjük Abraham Kuyper volt, aki a hangsúlyt a kiválasztás gondolatára, ennek nyomán pedig az újjászületésre és a hitre helyezte. Szerinte az egyház sokkal inkább organizmus, mint intézmény.[272] Ezzel szemben mindig voltak védelmezői a népegyház gondolatának. A.A. van Ruler szerint arról van szó, hogy az evangélium az élet minden momentumát meg akarja ragadni, és a krisztusi új élettel át akarja hatni és át akarja formálni. P.J. Hoedemaker szerint ilyen értelemben az egyház vagy népegyház vagy nem is egyház. Szerintük a népegyház nem a *népért való egyházat* jelenti és nem a *népnek az egyházát.* Mert az egyház, lényege szerint csakis a Krisztusé lehet. A népegyház pedig így lehet Krisztust-megvalló egyház.[273]

A *népegyház* már önmagában, mint kifejezésben feszültséget hordoz. Ugyanis a fogalom két szóból áll, és a hangsúly eltolódhat hol egyikre, hol másikra. Ha csak a népen van a hangsúly, akkor egy tömeg-egyházzá válhat, ahol nem fontos már az egyéni hit és a hitről szóló vallástétel, így pedig megszűnhet egyháznak lenni. Ha viszont csak az egyházon van a hangsúly, akkor fennáll a veszély, hogy a *tiszta egyház* megvalósítása lesz a cél, homályba vész a missziói

---

[271] Dr. H.A. Speelman, *Calvijn en de zelfstandigheid van de kerk*, Uitgeverij Kok, Kampen, 1994, 191-205.
[272] Dr. H.J. Langman, *Kuyper en de volkskerk. Een dogmatisch-ecclesiologische studie.* Uitgeverij Kok, Kampen, 1950, 94-110.
[273] Jan van der Graaf, *Volkskerk in de marge. Een actuele bezinning,* Uitgeverij Groen, Heerenveen, 2012, 18-23. (A továbbiakban: Graaf, *Volkskerk*).

parancs, a kör egyre szűkül és a végén már csak istentiszteleti célból összegyűlt egyesületről beszélhetünk, amely inkább a kirekesztésről szól.[274]

Noha a *népegyház* fogalmának használata Schleiermacherhez köthető,[275] aki a *Die christliche Sittenlehre* című írásában használja először.[276] Maga a jelenség tehát a középkorig nyúlik vissza. A zsidókat kivéve, az egész nép valamelyik egyházhoz tartozott a *cuius regio eius religio* elv alapján. De sosem történt az meg, hogy ezeknek az egyházak minden tagja, akik ott születtek és akiket ott kereszteltek meg, oly módon bekapcsolódtak volna az egyház életébe, ahogy azt az egyház vezetői elvárták tőlük. Jól tükrözi ezt a helyzetet a 4. Lateráni Zsinat azon végzése (1215), mely mindenki számára legalább egy áldozást és gyónást előírt. A reformáció idejében sem némultak el a vádak a rendszertelen templomlátogatás kapcsán. A nép kegyessége, a hitnek a gyakorlása mindig az elvárások szintjén alul maradt.[277]

Kezdetben a *népegyház* kifejezésnek nem volt negatív jelentése, hanem sokkal inkább egy innovatív jelentéstartalom társult hozzá, melyet az állam és az egyház szétválásának[278] valamint az állami egyház megreformálásának gondolata hatott át. Teológiai értelemben a *népegyház* az állami egyház ellentéte volt és alapját igazából a kegyelem-szövetségének tanítása képezte.[279] A 19. század első felében történt próbálkozás arra nézve, hogy a nemzeti egyház territorializmusáról a hangsúly a zsinati és gyülekezeti-egyház egyház kollegializmusára tevődjön át.[280]

Johann Hinrich Wichern az egész népre kiterjedő missziói értelemben tekintett a *népegyház* kifejezésre. Az 1848-ban, a wittenbergi egyházi napon tartott híres beszédében arról szólt, hogy az egyház népegyházzá lehet és azzá is kell válnia, azért, hogy az egész népet az evangélium által, új módon és új erővel, az Istentől kapott élet leheletével, megújítsa.[281] Azonban

---

[274] Dr. P. J. Kromsigt, *Teeërlei Volkskerk,* B. van der Land, Amsterdam, 1915, 4.
[275] Kristian Fechtner, *Volkskirche in neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche.* Troeltsch-Studien, Band 8., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1995, 125. (A továbbiakban: Fechtner, *Volkskirche*)
[276] Henning Schröer, *Volkskirche,* in: Theologische Realenzyklopädie, Band 35, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, 249-262.
[277] Winkler, *Volkskirche und Diaspora*, 17.
[278] Fechtner, *Volkskirche*, 127-135.
[279] H.C.J. van Deelen, *Volkskerk, belijdeniskerk, vrije kerk,* H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1934, 10. (A továbbiakban: Deelen, *Volkskerk*)
[280] Peter C. Bloth, *Kirche des Volkes – Volkskirche? Einige ökumenisch-kontextuelle Vorüberlegungen zur praktisch-theologischen Kybernetik im Gespräch mit Jürgen Henkys*, in: "...Das tiefe Wort erneun", FS für J. Henkys, Berlin, 1989, 355.
[281] Winkler: *Volkskirche und Diaspora*, 17-18.

a teljes népegyház lelki megújulása nem tűnt megvalósíthatónak. Ezért a kifejezés jelentése megváltozott, és a népegyház bizonyos értelemben *utánpótlás-egyház* lett. A keresztségnek és a katekizációnak megmaradt a kulcsszerepe a népegyházban, azonban a tagság feltétele már nem az egyén személyes döntése volt.[282]

Michael Beintker szerint a népegyháznak van néhány jellemző tulajdonsága, melyek a kisebbségi helyzetben is érvényesek, megmaradnak. Az egyik tulajdonság az, hogy az egyház egy, a társadalomban látható rendszerként tekint önmagára, aki a nyilvánosság előtt saját álláspontját a társadalmi kérdésekkel és problémákkal kapcsolatban mindig ismerteti. Egy másik jellemző vonás, hogy az egyház a saját életét és munkáját úgy szervezi meg, hogy az mindenki számára elérhető és felismerhető legyen. Ezzel kapcsolatban állította ár évtizeddel korábban Arnold van Ruler, hogy az egyház idegen természetével a társadalomban nem szabad túl messzire menni.[283] Egy újabb jellemző vonása a népegyháznak a nyitottság, amely azt is jelenti, hogy a saját hitvallási keretei között lehetővé teszi a pluralitást. A népegyház elnéző és türelmes a névleges tagságra jellemző magatartásformák kapcsán. Bizonyos területeken az egyház együttműködik a politikai intézményekkel és rendszerekkel. Ezáltal az állami iskolákban történő vallásoktatás lehetővé teszi a népegyház számára, hogy a keresztyén hit jellemző tulajdonságait a közoktatásban tanulókkal megismertessék.[284] Azonban az egyház kvantitatív erejétől függetlenül ezek a tulajdonságok nem mindig érvényesülnek.[285]

Fel lehet tenni a kérdést, hogy hány tagot kell számláljon egy egyház ahhoz, hogy a Beintker által megnevezett tulajdonságok értelmében népegyházról lehessen beszélni. Eberhard Winkler szerint a *kazuális-gyakorlat* a legmegfelelőbb kritérium.[286] Ugyanis a népegyház tartópillérei a keresztség és a konfirmáció. Ha egy gyülekezetben vagy egy adott területen nincs gyermekkeresztség vagy konfirmáció, akkor helytelen népegyházról beszélni, még akkor is, ha a többi tulajdonság jelen van. Bonhoeffer nyomán megállapíthatjuk, hogy a népegyház zsugorodása nem jelenti azt, hogy hitvalló egyház lesz belőle, amely csak a terhet dobja le

---

[282] Deelen, *Volkskerk*, 10-11.
[283] Dr. A. A. van Ruler, *Heeft het nog zin van "Volkskerk" te spreken?* In: Geschriften betreffende de orde der Ned. Herv. Kerk, H. Veenman & Zonen, Wageningen, 1958, 8.
[284] Michael Beintker, *Kann eine Minderheitskirche Volkskirche sein? Reflexionen zu ostdeutschen Erfahrungen und Perspektiven*, in: Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, hg. von Udo Schnelle, Berlin/New York, 1994, 311-319.
[285] Winkler: *Volkskirche und Diaspora*, 19.
[286] Eberhard Winkler, *Tore zum Leben. Taufe–Konfirmation–Trauung–Bestattung*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1995, 13-15.

magáról, a kartotékdoboztól szabadul meg, és a sokaság *corpus permixtum*-ából csak azokat tartja meg, akik komolyan vették a hitet és a keresztyénséget valóban meg akarták a mindennapokban is élni.[287] Ennek kapcsán pedig szembe kell néznünk a népegyház egy nagy kihívásával, mely a tagság kérdése.

1.2. Tagság a népegyházban

Az egyháztagság fogalma, bár annak teológiai tartalma vitatott, a második világháború után az egyházról való elméleti okfejtések kulcsfogalmává vált. Teológiai értelemben a Krisztus testéhez való tartozást a keresztség alapozza meg. A reformáció egyházaiban a keresztségen egy "kivételes lelki eseményt" kell értenünk, mint a Krisztus testébe való betagolódást, amely azáltal válik konkréttá és jogilag is relevánssá, hogy a keresztelés egy helyi gyülekezetben, konfesszionálisan is meghatározott egyházközségben megy végbe.[288]

Mindazonáltal a népegyházban a tagságnak nincs homogén formája, sokkal inkább a tagsági formák pluralitásáról beszélhetünk. Az első empirikus szempont az istentiszteleteken való részvétel. Három különböző csoportról beszélhetünk: rendszeres látogatók (kb. 10-15%), távolmaradók (35%), illetve olyanok, akik a különféle egyházi szolgálatokat, életük bizonyos eseményei kapcsán igénybe veszik.[289]

Egy másik terület, ahol ez a pluralitás láthatóvá válik, az a tagok közötti egyetértés az egyház tanításaival kapcsolatban. Egy, a Német Evangélikus Egyházban végzett, kutatásból az derült ki, hogy a legfontosabb vallási kérdésekben a tagok 6%-a értett teljes mértékben egyet az egyház tanításával és kijelentéseivel. 24% állította, hogy hívő tagja az egyháznak, 32% azt, hogy Jézus Krisztus Isten Fia és 36%, hogy ő egy olyan ember, aki példakép lehet mindenki számára. A megkérdezettek 54%-a tartotta az Apostoli Hitvallást elfogadhatónak. A harmadik kérdése a kutatásnak azzal volt kapcsolatos, hogy a tagok mennyire kötődnek az egyházhoz. 36% tartotta magáról, hogy intenzív kapcsolatban van az egyházzal, 32% csupán valamennyire érzett kötődést, és a többi egyáltalán semmilyen kapcsolatról nem tudott beszámolni, sőt magát teljesen eltávolodottnak vallotta. Az első csoport azokat tartalmazza, akik többé-kevésbé aktívak, a

---

[287] Wim Dekker, *Tegendraads en bij de tijd. Verder in het spoor van Bonhoeffer*, Uigeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2015, 35-36. (A továbbiakban: Dekker, *Tegendraads*).
[288] Fazakas: *Új egyház felé?* 72-73.
[289] Michael Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1987, 119-120. (A továbbiakban: Herbst, *Volkskirche*).

tevékenységeken, alkalmakon résztvesznek és bizonyos szinten munkatársakká lesznek. Ők jó kapcsolatban vannak a lelkipásztorral is. A harmadik csoport ennek az ellentéte. Ők sosem mennek templomba, sőt az egyházi és családi ünnepeken is távol maradnak. Közöttük található a *valamennyire-kötődők* csoportja, akik a népegyház középrétegét, derékhadát képezik. A hangsúly ebben a csoportban az egyházi és családi ünnepeken van, azonban ezt a réteget már nem lehet rendszeres templombajárónak nevezni. Az ő viszonyulásuk a lelkipásztor és az egyház iránt pozitív. Ezért is nevezik őket *pozitív-eltávolodottaknak.* Van egy kisebb, negyedik csoport, ők a *kritikus-eltávolodottak*. Ők leginkább fiatal és magasan képzett egyháztagok, akik nem távolodtak el teljes mértékben az egyháztól, de egyházzal való kapcsolatukban feszültség érezhető, magatartásuk pedig kritikus.[290]

A népegyházzal kapcsolatos szakirodalom többféle típusú tagság-modellről beszél. Gabriel le Bras szerint négy csoportot különböztethetünk meg: buzgók, komolyak, szezon-keresztyének és hiányzók.[291] A "Gyakorlati Teológia Kézikönyve" című írás három típust tart számon: *mag-gyülekezet*, *hagyomány-gyülekezet* és *perem-gyülekezet*.[292] Walter Hümmer érdekes módon beszél négy csoportról: három tag a lelkipásztor aktív munkatársa akar lenni, 30 tag a munkatársi csapathoz tartozik és a *praxis pietatis* jellemzi, 300 tag az istentiszteletet látogató körhöz tartozik, és 3000 tag a gyülekezettől eltávolodottan él és viselkedik.[293]

Georg Kugler és Herbert Lindner szerint a pozitív-eltávolodottak csoportja a legnagyobb, körülbelül 60%-a a népegyház tagjainak ehhez a csoporthoz tartozik. Számukra nem természetes az, hogy rendszeresen, vagy legalább havonta kétszer templomba menjenek, viszont az egyházi és családi ünnepeken annál inkább. Számukra az egyház amolyan *kazuáliaegyház* lett. Azokon a pontokon, ahol a társadalmi és egyházi élet találkoznak, az egyház fontossá az egyháztagság pedig élővé válik.[294]

A népegyházban általában stabilnak tekintik a *pozitív-eltávolodott* egyháziasságot. Wolfgang Lück továbbvitte ezt a gondolatot és a pozitív-eltávolodott egyháztagokra úgy

---

[290] Herbst: *Volkskirche*, 121-124.
[291] Mette Norbert, Bommer Josef, Bischofsberger Otto, Zulehner Paul: *Volkskirche-Gemeindekirche-Parakirche,* in Theologische Berichte, Bd. X., hg. v. J. Pfammater und F. Furger, Zürich, Einsiedeln und Köln, 1981. 15.
[292] Kretzschmar Gottfried: *Die Kirche in ihrer sozialen Gestalt*, in: Handbuch der Praktischen Theologie, hg. v. H. Ammer, Bd. 1. Berlin, 1975. 105-111.
[293] Hümmer Walter: *Neue Kirche in Sicht? Vorträge und Betrachtungen.* Marburg, 1977. 41-44.
[294] Kugler Georg, Lindner Herbert: *Trauung und Taufe: Zeichen der Hoffnung. Begründung und Modelle*, München, 1977. 32.

tekintett, mint akik a saját otthonaikban lelkipásztorokként szolgálnak és a házi gyülekezet hagyományát komolyan veszik és ápolják.[295] Ezt a fajta gondolkodást nevezte Michael Herbst népegyházi illúziónak, ami nem más, mint olyan egyháztagokról beszélni, akik ugyan nem járnak templomba, de otthonaikban gyakorolják hitüket és családjuk a házi gyülekezet egy sejtjét alkotja. Ez egészen megnyugtatóan hangzik a népegyház képviselői számára. Azonban a pozitív-eltávolodottak helyzetének az elemzése során egy egészen más képet kapunk. Ha egy olyan egyháziasságról beszélünk, melyet nem erősít a rendszeres találkozás, a közösségi életben való részvétel, amely a gyakorlott kegyesség semmiféle jegyeit nem hordozza magán, akkor ennek az egyháziasságnak az előrejelzése csak rossz lehet. Ahol a hitben való nevelés az otthonokban nincs jelen, ott az egyház majdnem esélytelennek nevezhető. [296] Az ilyen típusú vallásosság egy olyan trendet mutat, amely az egyháztól még inkább eltávolodik. Egy ilyen egyháziasság túlélési esélye és fennmaradása nagyon csekély.[297]

Egy másik fontos kérdés, amit a népegyházban a tagság kapcsán fel kell tennünk, az így hangzik: Mi az, ami feltétlenül szükséges ahhoz, hogy valakit keresztyénnek, hívőnek nevezhessünk? Bonhoeffer szerint a hit semmiképp sem jelent általánosságot és kötelezettség nélküliséget. Hinni azt jelenti, hogy kiválasztva lenni és választani, dönteni. Hinni azt jelenti, hogy rálépni egy új útra. Hinni azt jelenti, hogy belépni egy új világba, Krisztus világába, az ő parancsának és ígéretének a világába. A népegyház tagjai nagy részének a válasza ezzel szemben az, hogy a hit az nem más, mint az erkölcsösség és bizonyos életszemlélet kötelezettségek nélküli kombinációja.[298] A legfontosabb, hogy valaki az egyházhoz tartozzon, ott nyilván legyen tartva, becsületesen próbáljon élni, megbízható legyen és kész legyen másokon segíteni. A komoly elkötelezettség nem feltétlenül szükséges. A Krisztus testében való tagság így gyakran eltűnik és átalakul egy nagy szervezetben való tagsággá. És így a Krisztus testében való aktív részvétel, például az úrvacsora által, egy rendszer elvárásává degradálódik. Ennek is következménye az, hogy az eltávolodott magatartásra a népegyházban legtöbbször, mint egy normális állapotra tekintenek. Ily módon a népegyházban egy olyan kétlépcsős tagsági modell

---

[295] Kruse Martin: *Evangelische Kirche 1986. Bericht vor der EKD-Synode 1986 in Bad Salzuflen*. Wetzlar 1986. 100.
[296] Sake Stoppels: *Oefenruimte*, *Gemeente en Parochie als gemeenschap van leerlingen*, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2013, 147-149. (A továbbiakban: Stoppels, *Oefenruimte*).
[297] Herbst: *Volkskirche*, 130-131.
[298] Dekker, *Tegendraads,* 52.

erősödik meg, mely által az egyház és a társadalom közötti polarizációhoz hasonló szakadás az egyházban is valósággá válik. Ennek nyomán pedig az a magatartásforma mely a keresztyén életet komolyan veszi, a megkeresztelt tagokat pedig az evangéliummal való találkozásra hívja, gyakran szektás magatartásnak minősül.[299]

1.3. Egyéb jellemző tulajdonságok

Egy másik jellemző tulajdonság, probléma a népegyházban az a gyülekezet szótlansága. Az egyes tagokat szerves életközösségbe kapcsoló konkrét gyülekezet publikummá vált.[300] Nagyon sok gyülekezeti tag számára nehéz a hit kérdéseiről beszélni. A gyülekezeti tagok nagyobb része képtelen a hitét kifele is képviselni, hitélményeit másokkal is megosztani. És itt nem csupán a gyülekezeti tagok képességeiről vagy lelki beállítottságáról van szó, hanem sokkal inkább a hívők másokkal való kapcsolatainak a beszűküléséről. Az egyre inkább individualizálódó társadalomban egyre nagyobb a veszély, hogy az egyházban is a kapcsolatok mindkét irányba beszűkülnek, befele és kifele nézve is, a tagok pedig képtelenek az ő hittapasztalataikat egymással megosztani. A vád, hogy Isten egyre kevésbé van jelen a modern világban, a keresztyének kommunikációs készségével is kapcsolatba hozható. Azonban egy másik következmény közvetlenül a gyülekezetet érinti, tudniillik, hogy a hit azáltal is él, hogy kimondják, bizonyságot tesznek róla. Ha csendben marad elcsenevészesedik, talán teljes egészében el is hal. A hit növekedése vagy éppenséggel elcsökevényesedése szempontjából jelentős kérdés tehát a gyülekezet azon képessége vagy szándéka, hogy hitét megvallja, kimondja (ApCsel 4,20). Az egyháztagok szótlansága a fontos hitkérdések körüli bizonytalanságra utal. És ezért, annak ellenére, hogy talán aktív és hűséges tagok, ami a hitüket illeti szótlanok maradnak. Ez annak is betudható, hogy a hitben való növekedésre, a hitben való felnőtté válásra, a gyülekezeti tagok ilyen jellegű képzésére nem kerül elég nagy hangsúly a népegyházban.[301] A bizonyságtétel, a hit kérdéseiről való beszéd kizárólag a *szakemberek* dolga, ami szintén hozzájárul a gyülekezeti tagok szótlanságához, és a bizonyságtételnek a világtól való visszatartásához.[302]

---

[299] Herbst: *Volkskirche*, 132-133.
[300] Fazakas: *Új egyház felé?* 50.
[301] Fechtner, *Volkskirche*, 150.
[302] Herbst: *Volkskirche*, 141-142.

Ez a gondolat pedig a népegyház egy másik sajátos problémájához vezet, mégpedig ahhoz, hogy a népegyház teljes mértékben lelkipásztor-központú. Bizonyos értelemben a lelkész az egyház, hisz egy egyszemélyes képviseletről van szó. Egy olyan igény tapasztalható a gyülekezeti tagok részéről is, hogy a lelkész legyen látogató, tanácsadó, beszélgetőtárs, vezető, szomszéd, a megértés és az értékek képviselője, ugyanakkor pedig a hagyományok megőrzésének és a szép jövőnek a biztosítéka. A lelkésszel kapcsolatos empirikus elvárások pedig teológiai normákká lettek. És nem csupán gyülekezeti, hanem teológiai oldalról és ott az elvárás a lelkipásztorral szemben, hogy a fentnevezett értékek megmaradásának a biztosítéka legyen. Egy adott ponton mindenhez kell értenie, minden területen jelen kell lennie, tervez, szervez, vezet és dönt és az egyház egységének a szimbóluma. A hívek pedig az ő gondoskodásának feladat nélküli tárgyai vagy épp szenvedő alanyai. A gyülekezeti tagok döntő többsége pedig teljesen egyetért a lelkipásztor ilyen jellegű szerepével.[303]

A népegyházi mentalitásban tehát a lelkipásztornak központi szerepe van. A gyülekezeti tagok mindennapi elvárásai azt mutatják, hogy a gyülekezeti tagok elhanyagoltnak, vagy hátrányos helyzetben lévőknek érzik magukat, ha őket nem a lelkipásztor, hanem *csak* egy presbiter látogatja meg. Egy több évszázad alatt kialakult fogyasztói magatartás érhető tetten a népegyház aktív tagjainak a magatartásán is. Mindent a lelkipásztortól várnak el. Viszont a lelkipásztornak is ugyanaz a mentalitása. Egy kettősséget látunk a lelkipásztorok magatartásában: egyfelől panaszkodnak a túlterheltség miatt, másfelől viszont nagyon sok lelkész örül, hogy fontosnak és hasznosnak érezheti magát. Szinte teológiai normává lett a népegyházban, hogy a lelkipásztor az egyháznak és a gyülekezetnek a kulcsfigurája. Ugyanakkor azonban a lelkipásztor-központúság valójában egy komoly tünete a népegyház betegségének.[304]

Ennek kapcsán is bontakozik ki a XX. század második felében az a missziói-gyülekezetépítési mozgalom, melynek célja az egyház megújulása, és amelyet leginkább a már idézett Michael Herbst képvisel. Szerinte a lelkész-centrikus állapotból kivezető megoldás az, ha a lelkipásztor felvállalka a főszerepet abban a folyamatban, amelyben az ő főszerepe meg fog

[303] Herbst: *Volkskirche*, 143-145.
[304] Herbst: *Volkskirche*, 312-314.

szűnni. Érdekes viszont, hogy Victor János egy fél évszázaddal korábban ugyanebben a folyamatban látja a belmissziói mozgalmak időleges, elengedhetetlenül fontos feladatát.[305]

A népegyház jellemző problémáinak rendjén feltétlenül említést kell tennünk az úgynevezett *morfológiai fundamentalizmusról*. Ez egy olyan hagyományos útja a gyülekezeti munkának, melynek a kiindulópontja az a tény, hogy a gyülekezeti élet fennálló formái, valamint az örökölt egyházi és gyülekezeti struktúrák időtlenül és kötelezően érvényesek. A gyülekezeti élet középpontja az istentisztelet, noha ez csupán a megkeresztelt egyháztagok 10%-át éri el. Mindenki, akit megkereszteltek keresztyén, akkor is, ha az Ige és az Úrvacsora közösségében nincsenek jelen.[306] Prédikálnak, keresztelnek, úrvacsorát osztanak, vigasztalnak és segítenek, anélkül azonban, hogy a világban zajló változásokat, az egyház valós helyzetét komolyan vennék. A morfológiai fundamentalizmus mögött egy olyan teológiai gondolkodás húzódik, amely szerint a gyülekezeteknek nincs szükségük egy missziói gyülekezetépítési koncepcióra. Eszerint a gyülekezetet nem kell építeni és nincs szükségünk stratégiára, mert az már fel van építve, a gyülekezeti tagok keresztyén volta pedig nem lehet kérdés.[307]

A népegyház egy előrehaladott és fokozódó eróziós folyamattal kell szembenézzen, egy olyan egyház, amely a huszonegyedik század elején kisebbségi állapotban van a társadalomban[308] és amely krízishelyzettel kell szembenézzen. A válság pedig nem a lehetőség vége, hanem valójában a kezdete[309]. Ezékiel próféta egy csontokkal tele völgyet lát. Ez Isten népének empirikus helyzete, amely szerint semmi remény nincs már. De a reménytelenség ellenére Isten megmutatja a jövőt, és ahol semmi remény nincs már, ott Isten újjáteremti az ő népét. Azonban nagyon fontos, hogy ez a megújulás nem más, mint Isten ajándéka.[310] És az általa elrendelt eszközökkel és úton kell lehetőleg mindenkit a megújulás útjára vezetni.[311] De hogyan kell ezt tenni, mit kell elkezdeni, mit jelent konkrétan a népegyház missziói-ideálja? Erre kérdésre próbálunk a továbbiakban választ keresni.

---

[305] Gaál Sándor, *„A kezdeményező egyház" Victor János egyházépítő szolgálata különös tekintettel a misszióra és a gyülekezetépítésre, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2006, 83.*
[306] Schwarz Fritz, *Überschaubare Gemeinde*, Bd. 1: *Grundlegendes – ein pers:onliches Wort an Leute in der Kirche über missionarischen Gemeindeaufbau*, Gladbeck, 1980. 85-104.
[307] Herbst, *Volkskirche*, 156.
[308] Dekker, *Tegendraads,* 43.
[309] David J. Bosch, *Paradigmaváltások*, 2.
[310] Herbst: *Volkskirche*, 105-108.
[311] Deelen, *Volkskerk*, 9-10.

1.4. A népegyház missziói teológiájának és missziói ideáljának a lényege

Az egyház munkája minden vonatkozásban misszió, azaz küldetés kell legyen, tehát nem csupán a pásztori munka kiegészítő eleme. Ezt a szolgálatot végeznie kell az egyháznak, úgy, hogy teljesíti a prófétai, tanítói és pásztori tisztét, végzi a szeretetszolgálatot és az egyházkormányzást. A gyülekezeti életnek ilyen organikus szemlélete mellett nincs külön hivatalos egyház és külön missziói munka, csak hivatását, küldetését, tehát misszióját betöltő, vagy missziójához, küldetéséhez hűtlen egyház.[312]

Ebben az értelemben a Christian és Fritz Schwarz, Manfred Seit és Michael Herbst nevével fémjelezett missziói gyülekezetépítés legfőbb kritériuma az az elvárás, hogy emberek a Jézus Krisztusról szóló evangélium által hitre jussanak és a gyülekezetbe, mint eszkatológikus üdvközösségbe betagolódjanak.[313] Herbst szerint a gyülekezetépítés horizontján lévő gyakorlati teológiának, mint tudománynak két fontos feladata van. Az első az, hogy Isten szavát meghallja és megértse, hogy mi az, amit valóságként abból a gyülekezet meglát. A második, hogy gondosan és nagy odafigyeléssel az egyházi valóságot szem előtt tartsa. Ahhoz, hogy az egyházi valós helyzetet fel tudja mérni, a szociális tudományok döntő segítséget tudnak a teológiának nyújtani. Mert szerinte egy állandó feszültség tapasztalható aközött, amit hiszünk az egyházról és aközött, amit megtapasztalunk vele kapcsolatban, aközött, amit az egyház, mint látható közösség jelent, és aközött, amit az egyház, mint Isten tényleges jelenlétének a következménye, mint láthatatlan közösség jelent. Az egyház mindig mindkettőt jelenti. Az egyház mindkettő ugyanabban az időben és egy nagyon különös módon. Theodosius Harnack két koncentrikus körről beszél, az egyik az empirikus a másik pedig a lényegi egyházé. A koncentrikus körök nem excentrikusak, mert az a hívőknek az empirikus egyházból való menekülését jelentené, de nem is esnek egybe, mert az a kettő azonosulását jelentené. Hanem a két kör, azonos középponttal rendelkező koncentrikus kör, antagonisztikusan összekapcsolva egy feszültségteljes egységben. Wim Dekker három körről beszél, melyeknek a középpontja Jézus Krisztus maga. Az első kör a 12 tanítvány köre, mely ugyanakkor, Izrael 12 törzsét, azaz az egész népet jelképezi, a második kör a tágabb tanítványi kör, a harmadik pedig a sokaság, a tömeg.[314] A *megígért egyház* nem lehet sehol máshol csakis az empirikus és látható alakjában az egyháznak. A mi rálátásunk

[312] Fazakas: *Új egyház felé?* 91-92.
[313] Dr. Fazakas Sándor: *Misszió-teológia és ekkléziológia – örökség és útkeresés*, in: En Christo. Tanulmányok a 85 éves Dr. Bütösi János tiszteletére, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004. 78.
[314] Dekker, *Tegendraads,* 38-39.

azonban korlátozott. Aki a valóságot látja és ítéletet mond az nem más, mint a gyülekezet Ura, aki maga a középpont. Krisztus látja az ő gyülekezetét a látható, megtapasztalható egyházban, Ő ismeri az Ő tanítványait az aktuális egyházi valóságban.

Az első korintusi levél elején (1,4) Pál apostol nem a szakadásról vagy tévtanításokról beszél, hanem az első szava az az Istennek mondott hála. És itt ez nem csupán egy klisé, amellyel az apostol jó benyomást akar kelteni. Hanem arról a rendíthetetlen háláról van szó, amelynek Isten kegyelme az alapja.[315] Azután beszél a problémákról, azonban minden előtt ott az Isten iránti hála előjele. Ezáltal marad nyitott mindazon jó iránt, amit a gyülekezet eddig kapott és ezután kapni fog. Ez a *háládatosság teológiája*, amely az apostol exisztenciájához tartozik[316] és amelyre Pál apostol minket is tanít. A *hálátlanság teológiája* kizárólag a negatívumokat látja, a negatívumok pedig meghatározzák és megvakítják, hogy Isten útját ne láthassa. Ezért lényeges, hogy a pozitívumokról is beszéljünk, amelyek a népegyházban vannak: az emberekről, akik mégis a templomba mennek, azokról a tagokról, akik részt vesznek a missziói munkában, a gyülekezetek vágyáról, hogy a népegyházat megújítsák. Ha valaki a hitbeli testvéreknek a közösségét keresi, akkor azt a népegyházban meg fogja találni, még akkor is, ha csak ketten-hárman vannak. A hálának tehát első helyen kell lennie. Hálát kell adni a működő adminisztrációért, a működő rendszerért. Mert mindez az egyház valós helyzetének a része.[317] Ugyanakkor tisztában kell lenni mindig azzal, és ezért is szüntelen hálát kell adni, hogy az egyházat, a gyülekezetet sosem ezek a dolgok, nem ezek a tényezők fogják fenntartani. Az egyház Feje az, Aki elsősorban és ténylegesen fenntartja az egyházat. A Fejet nem lehet a testtől elválasztani. Ezért az egyházban ő maga van jelen és ő maga cselekszik, azon pedig a pokol kapui sem vehetnek diadalmat. Ő a *totus Christus*, és ez az amiért az egyház, a gyülekezet közössége nem halhat meg.[318]

Azonban ez a hála nem szabad egy *statikus* hála maradjon, amely csupán Jézus ígéreteire hivatkozik és a hiányosságokat nem látja meg. Mert ez csupán a népegyházi gyülekezetek fenntartásához és gondozásához vezetne, nem pedig a gyülekezetek missziói építéséhez. A

---

[315] David E. Garland, *1 Corinthians. Baker Exegetical Commentary on the New Testament.* Bakar Academic, Grand Rapids, Michigan, 2003, 31-34.
[316] Eckhard J. Schnabel, *Historisch Theologische Auslegung. Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 2006,71-72.
[317] Herbst, *Volkskirche*, 109.
[318] Colm O'Grady, *The church in the theology of Karl Barth*, Geoffrey Chapman, London, 1968, 293-295.

helyes hála az egy *dinamikus* hála kell legyen, amely a meglévő értékeket szívesen átveszi és a misszió gyülekezetépítés szolgálatába állítja. A dinamikus háládatosság örül annak, hogy a templomba nem járó tagok nem iratkoztak ki az egyházból, viszont sosem lehet elégedett ezzel, hanem arra törekszik, hogy ezeket a gyülekezeti tagokat a testvérek közösségébe behívja. Sosem nyugodhat bele abba a ténybe, hogy vannak a gyülekezetben megkeresztelt tagok, akiknek nincs élő kapcsolatuk Krisztussal, akik Szentírás, imádság és közösség nélkül élnek. A dinamikus háládatosság reménységgel tekint ezekre az emberekre, mert a keresztségben látja a hitnek a reményét, azonban nemcsak tekint rájuk, hanem cselekszik is értük.[319]

Az afeletti öröm tehát, hogy a pozitív-eltávolodottak nem iratkoztak ki az egyházból, még messzemenően nem elegendő. Mert különben a népegyház rövidesen olyan helyzetben találná magát, amelyben tagjai úgy élnek az egyházban, hogy saját hitükre nem mondtak határozott és tudatos igent. A népegyház misszió ideáljának a lényege az, hogy ezek az emberek hitre jussanak. Hitük által pedig gyermekeik, hozzátartozóik is megszentelődjenek, a templomba, Isten közelébe kerüljenek.[320] A tény, hogy az egyháztagok meg vannak keresztelve még nem elég. Olyan ez, mint egy csekk, amelynek van ugyan fedezete, de még nincs beváltva. Egyháztagság Krisztussal való élő kapcsolat nélküli tagságot jelent ugyan de anélkül, hogy az illető keresztyén lenne. Keresztyénnek lenni istentisztelet nélkül, gyülekezetet építeni anélkül, hogy a tagok istentiszteletre összegyűlnének teljes mértékben elképzelhetetlen. Ezáltal pedig a népegyházban is elkerülhetetlen a kérdés, hogy ki számít keresztyénnek? Ez a kérdés gyakran tabu, mert az egyháztagság magától értetődő voltát vonja kétségbe. Az egyház számára a tagjainak a megkeresztelt állapota nem lenne szabad, hogy a nyugalom forrását jelentse, annál inkább nyugtalanságra kellene okot adjon, hogy ezeket a megkeresztelt tagokat a személyes hit útjának a megtalálásához hozzásegítse, hogy Krisztustól és a közösségtől távol ne maradjanak. Semmiképp sem a megkereszteltek diszkriminációjáról van itt szó. Sokkal inkább arról, hogy ezek a tagok is az evangélium öröme után vágyakoznak, ami sokkal többet jelent az időszakos vallási élményeknél. A megkereszteltek is át kell éljék a Jézus Krisztus által kapott személyes üdvösség bizonyosságának az örömét, a gyülekezet közössége által kapott áldásokat, meg kell tanulják saját tálentumaikat a gyülekezetben hasznosítani és a világban való szolgálatra késznek lenni, ezáltal pedig Krisztusról hitvallást tenni. Ez a hitvallástétel pedig összekapcsolódik az egyház

[319] Herbst, *Volkskirche*, 109-110.
[320] Deelen, *Volkskerk,*13-14.

mindenkori tanúságtételével az évszázadokon át.[321] Ez a népegyház missziói ideáljának igazi célja. Azonban sok gyülekezeti tag nem szembesül a személyes hit kérdésével. A kiindulópont az, hogy mindenki, aki az egyházhoz tartozik az keresztyén. Nem kell őket meggyőzni még akkor sem, ha nem járnak templomba, vagy ha hitükről nem lehet semmit tudni és ezt a hitet a mindennapokban nem élik meg. A népegyházban ők mégis keresztyéneknek számítanak. A népegyházban ott van a tendencia, hogy tagjait mindenkor keresztyénként szólítja meg és a hitbeli személyes válaszadás kötelezettsége alól őket felmenti.[322]

A népegyház missziói ideálja szerint az egyház, kontextuálisan meghatározott ugyanakkor kreatív, missziói módon van jelen a nép között,[323] és mindenki számára hirdeti az evangéliumot, mindenkit személyes megtérésre hív és megteremti azt a teret, ahol ez a személyes megtérés létrejöhet, ugyanakkor pedig mindenki számára otthont és feladatot biztosít a testvérek közösségében. Ez pedig nem a népegyház, valamint a népegyház világban és társadalomban való tekintélyének, hitelességének megmentéséről szól, hanem ez jelenti az engedelmességet annak, Aki a gyülekezet számára is a feladatot adja, Aki azt akarja, hogy *mindenki megmeneküljön és az igazság ismeretére eljusson* (1Tim 2,4). Ezért véget kell vetni annak az illúziónak, hogy az egyháztagság és a keresztyénség egymást fedik, hogy egy megkeresztelt egyháztag számára a hit magától értetődő. Isten feltétel nélküli kegyelme, mely a keresztség által láthatóvá válik, emberi válaszra vár. Isten ígérete csakis hit általi elfogadás által lesz valósággá.[324]

A népegyházra mondott *igen*, *igent* jelent a népegyház missziói ideáljára nézve is, amely a pozitív-eltávolodottak számára Isten jóságát hirdeti és felszólítja őket, hogy ezt a jóságot elfogadják és általa békességre leljenek. A népegyház missziói ideáljára mondott *nem*, *igent* jelent az olcsó kegyelem egyházára, a követés és tanítványság nélküli, ezáltal pedig az örömtelen egyházra.[325] Egy nagy *igen* lenne egy nagy illúzióra, a vélt kegyelem könyörtelen egyházára, aki a tagjait a tanítványság követelménye alól felmenti.[326]

A népegyház missziói gyülekezetépítési modellje tehát elsősorban a megkeresztelt tagok normális keresztyén életvitelének a kialakításában próbál segítséget nyújtani. A cél nem az, hogy

---

[321] Graaf, *Volkskerk*, 98.
[322] Herbst, *Volkskirche*, 136.
[323] Graaf, *Volkskerk,* 106.
[324] Herbst, *Volkskirche*, 136-137.
[325] Dietrich Boenhoeffer, *Nachfolge*, Hg. v. E. Bethge, München, 1971. 26.
[326] Herbst, *Volkskirche*, 137.

nem egyházi emberek egyházi emberekké váljanak, hanem hogy ezek az embereknek Jézus Krisztushoz megtérjenek, az Ő szavát meghallják, imádságban arra választ adjanak, a gyülekezet közösségében együtt legyenek, a hitüket pedig a mindennapokban megéljék. Azonban ez nem jelenthet csupán vallásos individualizmust, hanem egy kölcsönös közösségi kiegészítést és megerősítést is.[327] Ezért másodsorban arra törekszik ez a gyülekezetépítési missziói ideál, hogy a népegyházban a normális gyülekezeti élet kialakulásában és alakításában segítséget nyújtson. Nem a *sajnálatra méltó* népegyház megmentése a cél, hanem Jézus Krisztus *megígért gyülekezetének* a kialakítása a látható egyházban. Ez pedig azt jelenti, hogy egy bűnös emberek által alakított közösségben Jézus Krisztus az Ige és a sákrámentumok által megjelenik, ezeket az embereket Szentlelke által egymással egyesíti és egy megújult életben késszé teszi őket arra, hogy másoknak missziói és diakóniai munkában Isten dicsőségére szolgáljanak.[328] Ez pedig nem jelent mást, mint hitvallást tenni. A hitvalló egyházzal szemben így a népegyháznak hitvallást tevő egyházzá kell lennie, Jézus Krisztusról hitvallást tevő egyházzá.[329]

1.5. A népegyház missziói- és gyülekezetépítési ideálja a gyakorlatban

Hogyan néz ki a gyakorlatban a népegyház missziói és gyülekezetépítési ideálja? Lehet-e missziónak nevezni a népegyházban végzett különféle szolgálatokat, ahogy azt Makkai Sándor teszi, vagy szűkebbre kell vonni a misszió fogalmi körét, ahogy azt Victor János javasolja? Kinek kell végezni ezt a szolgálatot, egyesületeknek vagy a hivatalos egyháznak? A kérdés tárgyalása rendjén megkerülhetetlen Makkai Sándornak Victor Jánossal folytatott vitája, amely ugyan nem Erdélyben zajlott, de az erdélyi gyülekezeti szolgálatra is hatással volt, hisz Makkai misszió-értelmezése az erdélyi református missziótörténetre épül, és azt a sajátos erdélyi kontextusban kell érterlmezni.[330] Nem elhanyagolható a vita missziológiai kihatása a szórványkérdés elméleti és gyakorlati megközelítésére sem. A kérdésről való erdélyi gondolkodás és gyakorlat inkább Makkai gondolkodásának a jegyeit hordozza magán, már magában a szórványmisszió megnevezésben is, hisz az magába foglal minden egyházi tevékenységet és a szórványban végzett mindennemű szolgálatot missziónak tekint.

---

[327] Fechtner, *Volkskirche,* 146-154.
[328] Herbst, *Volkskirche*, 151-152.
[329] Deelen, *Volkskerk*, 20-21.
[330] Ifj. Fekete Károly, *Tudománnyal és a hit pajzsával,* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2008. 125. (A továbbiakban: Ifj. Fekete Károly, *Tudománnyal és a hit pajzsával*)

Mintegy a vita lezárásaként, Victor János arra a megállapításra jutott, hogy noha külön utakon járva, de valójában ugyanazt állapították meg mindketten, amíg Victor az Igéből vezette le tételeit, addig Makkai a missziói munka valóságának a tényéből olvasta le azokat. Ahhoz pedig, hogy az egyház valóban egyházzá legyen, az Ige szolgálatát, nevezzük azt pásztori missziónak vagy tisztségek szolgálatának, gyülekezeti missziónak vagy egyháztagok szolgálatának, mindig és minden körülmények között végezni kell. Több neves teológus kimondta és leírta ezt az Erdélyi Református Egyházkerületben, Makkai előtt és Makkai nyomán egyaránt, hogy a belmissziói szolgálat nem az egyik az egyház szolgálatai közül, nem egy kérdés az egyház kérdései közül, hanem az egyháznak *a* kérdése, amely nélkül egyházról beszélni nem lehet. Makkai írásai, felismerései az élő és lelki egyházról, illetve az ő konkrét szolgálata és tevékenysége bizonyítják és ugyanakkor el is vezették oda az erdélyi gyakorlatot, hogy nem csak egyesületek, csoportosulások ébredhetnek rá missziói küldetésükre, a belmisszió fontosságára, hanem ráébredhet és végezheti is azt a hivatalos egyház.[331]

A népegyházban a missziói munkának három célcsoportját különböztetik meg a kérdéssel foglalkozó teológusok. Az első a lelkipásztor, a második az úgynevezett mag-gyülekezet (kern-gemeinde), a harmadik pedig a távolmaradók. A missziói gyülekezetépítési munka mindhárom csoport minden tagját meg szeretné megszólítani, és a saját helyzetében a Krisztussal való találkozásban és a vele való személyes kapcsolat kialakításában segíteni. Ebben a gyakorlatban nem stratégiákról és módszerekről van szó, hanem elsősorban emberekről és az ő Krisztussal való személyes kapcsolatukról.[332]

Ezzel egybecseng az, amit Makkai Sándor *Az egyház missziói munkája* című munkájában megfogalmazott. Makkai ugyanis a hagyományos egyházképpel a háta mögött az intézményes egyházhöz kötődve végezte munkáját egyháza megújulása érdekében. Erdélyi szolgálati ideje alatt pedig a gyülekezetek mozgékony missziói missziói népegyházzá szerveződése megindult és figyelemre méltó eredményeket hozott. Makkai a missziói munkát három feladatkörre bontja. A pásztori misszió alapjának a Jn 21,15-16-ot tekinti (*Legeltesd az én bárányaimat! Őrizd az én juhaimat!*). Makkai szerint ez a parancs azokra vonatkozik, akik az övéi, a gyülekezet hívő és valódi tagjaira. Énnek értelmében először a lelkipásztor személyével, képzésével, családi életével

[331] Ifj. Fekete Károly, *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága,* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2000. 66. (A továbbiakban: Ifj. Fekete Károly, *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*)
[332] Klostermann Ferdinand, *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen – Dienste – Modelle.* 2 Bde., Freiburg, Basel und Wien, 1974. 12.

foglalkozik. Másodszor Makkai a Mt 10,5-8-ra hivatkozva tárgyalja a gyülekezeti missziót (*Menjetek Izráel házának eltévelyedett juhaihoz!*). Véleménye szerint Izráel háza, a lelki Izráel szintén Isten népét, a gyülekezetet jelenti, az eltévelyedetettek tehát ugyancsak az egyház tagjai, de olyanok, akik eltávolodtak, eltévedtek és maguktól többé nem találnak vissza Krisztushoz. Ennek kapcsán a Szeretet Impériumának érvényesítését tekinti a gyülekezeti misszió értelmének, amelynek érdekében az egyház az élő tagok aktív munkaközösségévé kell váljon. A harmadik feladatkörnek Makkai a külmissziót tekinti. Ezzel kapcsolatban azt tanítja, hogy a Mt 28,12-20 missziói parancsa olyanokra vonatkozik, akik még nem tagjai az Anyaszentegyháznak, még nem ismerik Krisztust.[333]

A fentieknek megfelelően, a Makkai harmadik feladatkörétől eltekintve, a népegyházban a missziói munka három lépéséről fogunk beszélni. Az első a lelkipásztorok folyamatos lelki megújulása és képzése. A második lépés az aktív tagokat érinti, akiket el kell vezetni oda, hogy tálentumaikat a gyülekezetben használni tudják. A harmadik pedig a távolmaradókat érinti, és őket hívja megtérésre és a gyülekezeti életbe való bekapcsolódásra. Láttuk azt, hogy a népegyházi mentalitásban a lelkipásztornak központi szerepe van. A lelkipásztor-központúság a népegyháznak egy olyan szimptómája, amit előbb be kell látni, komolyan kell venni, és csak ezután lehet gyógyítani. Teológiai felelőtlenség az a szándék, amely ezt a jelenséget bebetonozni akarja. Isten akaratával ellentétes. Isten olyan gyülekezeteket akar, ahol mindenki az ő lelki ajándékát a gyülekezet szolgálatába tudja állítani. Isten mindenkit hív, és mindenkit az Ő szolgálatába akar állítani. Csakis így képzelhető el és valósítható meg a lelkipásztor tehermentesítése.[334] Mivel a népegyház központi alakja a lelkipásztor, ezért sok teológus szerint a népegyház megújulásának a kulcsfigurája is ugyancsak a lelkipásztor. Nélküle nagyon nehéz bármit is változtatni.[335] Ennek a ténynek a pozitív oldala az, hogy a lelkipásztornak minden lehetősége megvan arra, hogy ezt a megújulási folyamatot elindítsa. Ő lehet a változás kiindulási pontja.[336] A lelkipásztornak megvan az esélye, hogy ő maga legyen a fejlődés motorja, mely által a lelkipásztor-központúság megszüntetése is lehetővé válik.[337]

---

[333] Ifj. Fekete Károly, *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. 57-59.
[334] Herbst, *Volkskirche*, 310-314.
[335] Cornehl Peter und Christiansen Rolf, *Abendmahl und Gemeindeerneuerung*. Göttingen, 1983. 97.
[336] Hild Helmut, *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage.* Gelnhausen und Berlin, 1974. 279.
[337] Herbst, *Volkskirche*, 314-315.

Ezért a missziói gyülekezetépítés és megújulás a népegyházban általában a lelkipásztor kezdeményezése által kezdődik. Természetesen ennek az a feltétele, hogy maga a lelkipásztor akarja a megújulást. Döntést kell hoznia és ezt az irányt kell választania felvállalva az ezzel járó konfliktusokat. Azonban a megújulás magával a lelkipásztorral kezdődik. A népegyházban mindenki a lelkipásztorra fog tekinteni először, a Krisztussal és az embertársaival való kapcsolatára. Lelkipásztorként nem csak akarnia kell a megújulást, hanem jó példával elől is kell járnia.[338]

A második lépés, mely az aktív tagokat érinti, ugyanakkor azonban a népegyház minden tagjára vonatkozik, az egyháztagság kérdésével kapcsolatos. Tudniillik különbséget kell tenni egyháztagság és tanítványság között. Mint láttuk, a népegyházban a kettő nem mindig esik egybe. Az egyháztagság, valamint az egyházi eseményeken való részvétel még nem tesznek senkit automatikusan tanítvánnyá. Jézus pedig elsősorban nem egyháztagnak hívott el, hanem tanítványnak. A tanítványság ezért az egyházban nem opcionális.[339] Ezért az egyházban a legnagyobb erőfeszítés nem az egyháztaggá-tételre, hanem a tanítvánnyá-tételre kell irányuljon.[340] Bonhoeffer szerint ugyanis a tanítványság, a Jézus-követés nem csupán egyeseknek a különleges teljesítménye, hanem isteni parancs minden keresztyén számára. A tanítványság Jézushoz-kötöttséget jelent. Mivel Jézus jelen van az egyházban ezért a Jézus követésének is jelen kell lenni. Egy élő Krisztus nélküli keresztyénség és egyház pedig szükségszerűen egy követés nélküli keresztyénség és egyház marad, és egy tanítványság nélküli keresztyénség egy Krisztus nélküli keresztyénséggé lesz.[341]

Végül pedig a népegyház missziói ideálja akkor éri el a célját, ha eltávolodott embereket sikerül Istenhez, a hitben való élethez elvezetni. A már korábban említett tanítványság egyik vonása az, hogy nem a fogyasztói társadalom tulajdonságai határozzák meg, hanem sokkal inkább az úgynevezett *producentizmusé*. Sake Stoppels pedig még egy lépéssel tovább megy, és azt állítja, hogy a tanítványság egyik jele az úgynevezett *reproducentizmus*. Ez pedig nem csupán azt jelenti, hogy a tanítvány a világ számára látható, hanem hogy másokat is meghív a

---

[338] Herbst, *Volkskirche*, 315.
[339] Stoppels, *Oefenruimte*, 66-67.
[340] Dallas Willard, *Spiritual formation as a natural part of salvation*, in Jeffrey P. Greenman and George Kalantzis *Life in the Spirit: Spiritual Formation in theological perspective*, InterVarsityPress Downers Grove, Illinois, 2010, 60.
[341] Dietrich Bonhoeffer, Navolging, W. Ten Have, Amsterdam, 1966, 18-32. (A továbbiakban: Bonhoeffer, *Navolging*)

tanítványi körbe. A tanítványságnak van tehát egy missziói dimenziója, ami arra tekint, hogy másokat is meghív, hogy tanítványként az életét Krisztusra bízza.[342] A tanítványok közösségének tehát egyik különleges feladata az evangelizáció, melyet átfogóan és kételkedés nélkül végeznie kell.[343] Ez azonban azt jelenti, hogy az evangelizáció egy állandó evangelizációvá kell váljon. Az evangelizáció az egyházi munka egyik alapvető ismertető jegye, mely nem redukálható az évente megrendezett *alibi-együttlétre*, amit evangelizációnak neveznek, hanem egy mindent átható dimenziója a gyülekezetépítési munkának.[344]

2. Diaszpóra-helyzet az Erdélyi Református Egyházkerületben

Amikor az Erdélyi Református Egyházkerületben (EREK) kialakult diaszpóra-helyzetről beszélünk, akkor két lényeges elemet kell megemlítenünk: etnikai/konfesszionális, illetve népegyházi. Az első esetében két olyan fejleményről beszélhetünk, amelyek a mai diaszpóra-helyzet kialakulásához vezettek az EREK területén: 1. Eltolódás a konfesszionális identitástól az etnikai identitás fele (az keleti ortodoxok közötti református identitás helyett a románok közötti magyar identitás lett fontosabb). 2. Eltolódás egy hatalmi helyzetben levő egyháztól egy diszkriminált egyház fele.

Megállapíthatjuk, hogy a jelenlegi erdélyi helyzetben, a *diaszpóra* fogalom és diaszpóra-állapot egy meglehetősen új meghatározásáról beszélhetünk, etnicitás és felekezeti meghatározottság majdnem teljesen egybeesnek, miközben a diaszpóra egy másik eleme is jelen van, mely a többi európai népegyház fejlődésével megegyezik, ami nem más, mint a hatalom elvesztése. Két lépésben próbáljuk tehát a fogalmat meghatározni, körülírni. Először azt vizsgáljuk, ami egyedi az erdélyi szituációban: etnikai és felekezeti identitás egybeesése. A második lépésben arról beszélünk, hogy mit jelent a hatalmi hangsúlyeltolódás, illetve azokat a népegyházi tulajdonságokat vizsgáljuk meg, amelyek a diaszpóra-helyzetben jelen vannak és az egyház számára meghatározó jellegűek.

2.1. Az etnikai és felekezeti identitás összekapcsolódása

Az első világháborút lezáró trianoni tárgyalásokon megfogalmazott békekötési feltételek a társadalom minden rétegét sokkolták. Noha a magyar küldöttség jól megszerkesztett etnikai

[342] Stoppels, *Oefenruimte*, 95.
[343] Barth Karl, *Die Kirchliche Dogmatik,* Bd. IV, 3. Teil, Zürich, 1959. 1000.
[344] Herbst: *Volkskirche*, 384-386.

térképekkel vett részt a tárgyalásokon, a döntést mégsem sikerült befolyásolni. A békekötés pedig a magyarságot külső kényszerrel a kultúrnemzeti gondolatkörbe zárta. Minden más társadalmi rétegződésnél magasabb rendű kérdéssé vált a kisebbségi helyzetbe került magyarság etnikai identitása.[345] Egyre több olyan földrajzi, történeti, néprajzi munka jelent meg, mely a Kárpát-medence különböző területeinek nemzetiségi viszonyairól próbált átfogó képet nyújtani.[346]

A trianoni döntést megelőző időszakban a különböző magyar nyelvű lexikonok (A Pallas Nagy Lexikona 1983, és a Révai Nagy Lexikona 1912) a *diaszpóra* kifejezés jelentését elsősorban még csak felekezeti tartalommal határozták meg. Azonban Trianon után a kifejezéshez egyre inkább etnikai jelentéstartalom társult, és a Második Világháború kezdetéig olyan fogalommá alakult, mely a Magyarországtól elszakított területeken kisebbségben élő magyarok társadalmi, kulturális és etnikai helyzetére utalt.[347] Ebben az időszakban pedig felerősödött az elszakított területeken élő magyar reformátusok identitástudatában a hangsúlyeltolódás a konfesszionális identitástól a nemzeti identitás fele. Egy adott ponton pedig a nemzeti és felekezeti identitás egybeeséséről beszélhetünk: a református kizárólag magyart jelentett, amíg az ortodox csakis románt.

A diaszpóra-helyzet Erdélyben egy igen összetett jelenség, melynek van egy mikro- és egy makro szintje. A mikro szint a különböző régiók, vidékek szintjét jelenti, a makro szint pedig az országos szintet. Mikro szinten az erdélyi reformátusok, bizonyos területeken, már évszázadok óta kisebbségben élnek. Hunyad megyében például, mely az egykori Hunyad-Zarándi egyházmegye területét foglalja magába, ahová a reformáció magyar közvetítéssel jutott el,[348] és ahol a 17. században román nyelvű református gyülekezetek jöttek létre, a magyarság már a 18. századot megelőző időszakban kisebbségben volt. Az 1761-es népszámlálási adatok szerint, a Hunyad-Zarándi Egyházmegyében 41.563 román és 5.574 magyar lakott.[349] 1892-ben azt írta a rákosdi református lelkipásztor az év végi jelentésében, hogy az egyháztagok egymás

[345] Keményfi, *Diaspora*, 82.
[346] Kniezsa István, *Magyarország népei a XI. században*, Athenauem, Budapest, 1938.
[347] Keményfi, *Diaspora*, 85.
[348] Nagy Levente, *Lehetséges küldetés? Hitek és tévhitek a román reformáció körül,* ELTE Eötvös Kiadó, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest, 2013, 19.
[349] Ősz*, Rumänen*, 121-122.

között a román nyelvet beszélik és nem értik az istentisztelet nyelvét.[350] Azonban abban az időszakban a hivatalos egyházi vezetés, valamint a társadalom számára ez a tény nem jelentett komolyabb problémát. A magyarok ugyanis és a Református Egyház az országban hatalmi pozícióban voltak, ebből a perspektívából pedig a bizonyos területeken fennálló kisebbségi helyzet és annak következményei nem tűntek súlyos problémának.

A 21. század elejére a diaszpóra-helyzet mikro-, és makro-szinten egyaránt sokkal összetettebbé vált. Ma már az Erdélyi Református Egyházkerület (EREK) tizenöt egyházmegyéjéből legalább tízben az egyháztagok etnikai és felekezeti kisebbségben élnek. Ezek a gyülekezetek megtartották népegyházi sajátosságaikat, de etnikai asszimilációval, és a kisebbségi helyzetből adódóan a gyülekezeti tagok frusztrációival és komplexusaival kell szembenézzenek. Sőt, az 1892-ben tapasztalt rákosdi helyzet ismét egyre aktuálisabbá válik. Több gyülekezetben egyre kevesebb a gyülekezeti tagok igénye az anyanyelvű közösségi és kulturális élmény iránt. Az ilyen jellegű intézmények sorra szűnnek meg és zárnak be. Az anyanyelvű oktatás nem vonzó, nem annyira értékes és főként a gyermekek és fiatalok érzik nap mint nap a másság stigmáját. Sokan alkalmazkodni szeretnének az életkoruknak megfelelő többségi csoportokhoz és így a magyarul beszélő egyház nem vonzó számukra.[351] Egyre nő azoknak a száma, akik az etnikai-felekezeti identitás egybeesésének a gondolatát még inkább bonyolítva, románul beszélő, magyar reformátusoknak vallják magukat. A vegyes házaságok aránya ugyancsak egyre magasabb. Főleg nagyvárosokban növekszik az ilyen jellegű házasságok száma, és a jelenség kezd általánosan elfogadottá válni. Bizonyos településeken megtörténik ugyan, hogy a faluba beházasodott román feleség konfirmál és reformátussá lesz, azonban ezzel csak tovább növekszik a románul beszélő reformátusok száma, mely jelenség és újabb kérdéseket vet fel és még több feszültséget szül, ugyanis az EREK Alaptörvénye értelmében az egyházi szolgálatok hivatalos nyelve a magyar.[352]

---

[350] A Rákosdi Református Egyházközség lelkipásztori jelentései. In: A Rákosdi Református Egyházközség Levéltára, 1892.
[351] Vetési, *Juhaimnak maradéka,* 41.
[352] A Romániai Református Egyház Alaptörvénye, Kolozsvár, 2007, 1. Fejezet, 4. Paragrafus. (A továbbiakban: *Statútum*)

2.2. Hatalmi pozícióból diszkriminált-egyház

A felekezeti identitástól a konfesszionális identitás fele való eltolódással egyidejűleg, az EREK, hatalmi pozícióban lévő egyházból rövid időn belül diszkriminált egyházzá lett. A trianoni tárgyalások után az EREK elszakadt a magyar református egyháztesttől, és tudomásul kellett vennie, hogy egy új országban találta magát, ahol a magyarok aránya 10% körül mozgott. Az egyház egésze kisebbségi helyzetbe került, és az egyes területekben a diaszpóra-szituáció még hangsúlyosabbá vált. A gyülekezeti tagok és az egyház jogait rövid időn belül korlátozták, az egyház anyagi javainak nagy részét pedig államosították. A református népegyház megélhetése, intézményeinek a fenntartása, mely korábban többnyire a földtulajdonra és a meglévő egyházi vagyonra támaszkodott, hirtelen bizonytalanná lett. Az EREK és annak gyülekezetei, mint intézmények, hatalmi pozícióból egy alávetett, elnyomott pozícióba kerültek. Az eltelt 95 év alatt pedig a helyzet, úgy tűnik, nem sokat javult.

A legutóbbi népszámlálási adatok szerint (2011), Romániában 600.912 református él.[353] Makro-szinten tehát a teljes Református Egyház szórványhelyzetben van. Az EREK, mind etnikai mind pedig felekezeti szempontból kisebbségi egyház lett. Ma pedig már a gyülekezeti tagok 83%-a mikro-szinten is, tehát saját régióján, településén belül is kisebbségben, diaszpóra-szituációban van. Csupán a reformátusok 17%-a lakik olyan területen, ahol mikro-szinten többségben tudhatja magát. Makro-szinten az EREK diaszpóra-helyzete azt is jelenti, hogy Romániában az ortodox vallás az államvallás és az Ortodox Egyház az államegyház. Noha papíron minden egyház egyenlő jogokkal rendelkezik, a valós helyzet egészen mást mutat. Az EREK nincs többé hatalmi pozícióban, hanem ezzel ellentétben kiszolgáltatott, diszkriminált állapotba került.

2.3. Népegyházi tulajdonságok a diaszpóra-szituációban

2.3.1. Az egyháztagság kérdése

A Romániai Református Egyház Zsinata által 2007-ben elfogadott Alaptörvény értelmében az EREK tagjai mindazok, *akik részesültek a keresztségben, reformátusoknak vallják magukat egyházi és világi hatóságok előtt, valamelyik református egyházközségnek nyilvántartott*

[353] http://reformatus.ro/600932-reformatus-van-romaniaban-a-2011-es-nepszamlalas-vegleges-adatai-szerint.html

tagjai – éljenek bárhol a világon – és elfogadják a református egyház hitvallásait és törvényeit.[354] A Romániai Református Egyház Szervezetéről és kormányzásáról szóló jogszabály beszél az EREK tagjainak jogairól és kötelességeiről. A jogok gyakorlásának a feltétele a konfirmáció, legalább 18 éves életkor, valamint az egyházi közterhek viselésében való részvétel. A feltételeknek eleget tevő tagok, élhetnek az egyházban a különféle jogaikkal, igénybe vehetik az egyházi szolgálatokat, illetve az egyházi életben felmerülő sérelmek esetén igénybe vehetik az egyházi hatóságoknak a védelmét.

Az egyháztagok kötelességei a következőek: erkölcsileg tiszta, az evangélium szellemétől áthatott, józan, mértékletes élet; a vasárnapok és ünnepnapok megtartása, nyilvános istentiszteleten való részvétel, az úrvacsorával való élés, keresztelési, konfirmálási, esketési, temetési szolgálatok igénybe vétele; a gyermekeik oktatásáról, vallásos neveléséről, neveltetéséről és konfirmáltatásáról való gondoskodás; a közterhek viselése; az egyházi törvények és rendeletek betartása; az egyházi szolgálatban való részvétel.[355]

Az egyháztagság megszűnik, amennyiben a nyilvántartott egyháztag szabályszerűen kitér, lemond, vagy őt fegyelmi határozat alapján kizárják.[356] Azonban amennyiben a gyülekezeti tagok a fentnevezett kötelességeiknek nem tesznek eleget, azaz nem járnak templomba, nem vesznek úrvacsorát, gyermekeiket nem nevelik hitben, életüket nem az evangélium szelleme határozza meg vagy épp erkölcstelenül élnek, senki nem zárja ki őket az egyházból és továbbra is tagok maradhatnak.

Az EREK 2017-es évről szóló missziói jelentéséből kiderül, hogy az EREK tagjainak a száma most már kevesebb, mint 300 ezer. A népszámlálási adatok szerint azonban az EREK területén közel 360 ezer református él. Ez azt jelenti, hogy hozzávetőlegesen az erdélyi reformátusok 16%-a nem tagja az egyháznak. Ez a szám azonban inkább a nagyvárosokra jellemző. Kis gyülekezetekben, falvakban ez az arány akár az 1% alá is csökkenhet. Azaz a reformátusok zöme nem szakadt el az egyházától. Azonban ugyancsak a missziói jelentésből tudjuk azt is, hogy a tagoknak csupán 15%-a jár rendszeresen templomba, a maradék 85% pedig az egyháztól valamilyen mértékben eltávolodott. Ez a réteg életének bizonyos pontján fontosnak tartja az egyházi szolgálatok igénybevételét és formális kapcsolatot ápol egyházával, kifizeti a

[354] *Statútum*, 1. Fejezet, 3. Paragrafus.
[355] A Romániai Református Egyház Szervezetéről és kormányzásáról szóló jogszabály, Kolozsvár, 2006, 2. Fejezet, 12. Paragrafus. (A továbbiakban: *Kánon*).
[356] *Kánon*, 2. Fejezet, 8. Paragrafus.

fenntartói járulékot, megkereszteli gyermekeit és engedi őket konfirmálni. Teszik ezt, mert így illik, mert más is ezt teszi, mert ezt tették az ősök is. Azonban az ehhez a réteghez tartozók nem olvasnak rendszeresen Bibliát, nem járnak rendszeresen templomba és mindennapjaikban nem élik meg láthatóan hitüket. Számukra az egyház amolyan *kazuália-egyházzá* lett.

Nyilvánvaló tehát, hogy az EREK-ben az egyháztagságnak nincs egy homogén formája, sokkal inkább a tagsági formák pluralitásáról beszélhetünk. Ha az istentiszteleten való részvételt vizsgáljuk, akkor három csoportot különböztethetünk meg egymástól: rendszeres templombajárók (15%), távolmaradók (30%), és olyanok, akik bizonyos alkalmakkor egyes szolgálatokat igénybe vesznek, illetve nagyobb események, ünnepek alkalmával elmennek templomba. Az első csoport az egyházzal szoros kapcsolatban van, a harmadik valamilyen kapcsolatban van, a maradék pedig eltávolodott. Mégis nagyon kevés az olyan egyháztag, aki úgy érzi, hogy egyáltalán semmilyen kapcsolata nincs az egyházzal. Az első csoport tagjai aktívak, a tevékenységeken részt vesznek, ők a lelkipásztor közeli munkatársai. A valamilyen kapcsolatban lévők képezik az EREK derékhadát. Ebben a csoportban a hangsúly a különböző egyházi és családi ünnepeken van, azonban ők nem rendszeres templombajárók. Lényeges, hogy ebben a két csoportban a lelkipásztorral majdnem mindenki jó kapcsolatot ápol. Az egyházzal és a lelkipásztorral szembeni magatartás tehát többnyire pozitív. A harmadik csoport tagjai között egy kisebb réteg képezi a kritikus-eltávolodottak csoportját. Ők többnyire magasan képzett, fiatalok, akik nem távolodtak el teljesen az egyháztól, de magatartásuk kritikus, viszonyuk pedig feszült. A megnevezett csoportokon belül természetesen beszélhetünk buzgókról, megfigyelőkről, szezon-keresztyénekről, hiányzókról vagy éppenséggel mag-, illetve peremgyülekezetről.

Ha a kérdést máshonnan közelítjük meg, akkor kijelenthetjük, hogy ahhoz, hogy valaki az EREK valamelyik gyülekezetének tagja legyen, vagy tagja maradhasson, nem szükséges az, hogy rendszeresen templomba járjon, Bibliát olvasson, hitét a mindennapokban megélje. A legtöbb egyháztag számára magától értetődőnek tűnik, hogy keresztyénnek lenni nem feltételezi azt, hogy valaki rendszeresen templomba járjon és a gyülekezet életébe bekapcsolódjon. A többség számára az a legfontosabb, hogy neve az egyházi nyilvántartásban szerepeljen. Szerintük a keresztyénség és a hit megélése azt jelenti, hogy megpróbálnak becsületesen élni, másokon segíteni és megbízhatónak lenni. A Jézus Krisztus testében való élő tagság eltűnik, és ennek a

tagságnak a jegyei, mint pl. az úrvacsorával való élés, egy rendszer, egy intézmény elvárásaivá degradálódnak. Az egyháztól eltávolodott magatartás és tagsági modell az EREK tagjainak zöme által egy elfogadott és normális állapot.

2.3.2. Egyéb jellemző tulajdonságok

Az EREK gyülekezeteiben gyakran felismerhető a népegyháznak, korábban már ismertetett, jellemző tulajdonsága az egyháztagok *szótlansága*. A hit kérdéseiről nagyon sok egyháztagnak nehéz beszélni. Azonban nem csupán az egyháztagok képességeiről és tálentumairól van szó, hanem sokkal inkább egyfajta hallgatás-kultúráról, amely azt jelenti, hogy a hitünk dolgairól nem illik beszélni. Normális és elfogadott a tény, hogy hitkérdésekről a gyülekezeti tagok nem beszélnek, az a furcsa, ha valaki mégis azt teszi. A lelkipásztorok egy része a kérdés elemzése kapcsán arra hivatkozik, hogy ez a sajátosan erdélyi református lelkület egyik jellemzője, hogy az emberek nem beszélnek intim dolgaikról, a hit pedig ezek közé tartozik. Mások szerint a hallgatás a kommunizmus öröksége, ugyanis akkor tilos volt a hitről és a hit kérdéseiről beszélni, az emberek pedig megszokták, hogy erről a témáról hallgatni kell. Többen azt állítják, hogy az okot a gyülekezeti tagok nevelésében kell keresni, azaz a jelenség oka, hogy a lelkipásztorok nem szentelnek elég figyelmet a gyülekezeti tagok hitbeli nevelésére, a hit dolgairól való beszéd pedig egyedül a *szakember*, a lelkipásztor dolga.

Ez utóbbi gondolat pedig már a népegyház egy másik jellemző tulajdonságát érinti, ami szintén jelen van az erdélyi gyülekezetekben, mégpedig azt, hogy EREK gyülekezetei nagy mértékben lelkipásztor-központúak. Szinte szó szerint elmondható minden, ami a népegyház tulajdonságainak a leírása kapcsán ebben a vonatkozásban elhangzott. Sok gyülekezeti tag szemében a lelkipásztor testesíti meg az egyházat. Igen valós az elvárás a gyülekezeti tagok részéről, hogy a lelkész legyen látogató, tanácsadó, beszélgetőtárs, vezető, szomszéd, a megértés és az értékek képviselője, ugyanakkor pedig a hagyományok megőrzésének és a szép jövőnek a biztosítéka. A legtöbb gyülekezetben a tagok egyetértenek a lelkipásztornak ezzel a mindent átfogó szerepével. A lelkipásztorok személyére nézve a következmények sokszor tragikusak, már a fiatal lelkipásztorok is túlterheltek, megfáradtak. Azonban ezért korántsem lehet csak a gyülekezetet okolni, hisz a lelkipásztorok mentalitásában ott van az a kettősség, hogy egyfelől

panaszkodnak ugyan a túlterheltség miatt, másfelől azonban elégtétel a számukra, hogy mindent tőlük várnak el, és a gyülekezeti életben minden rajtuk áll vagy bukik.

2.4. Próbálkozás az EREK identitásának körülírására

A diaszpóra két elemének a körülírása után, az elhangzottak alapján, következzék egy próbálkozás az EREK diaszpóra-identitásának a vázolására. A vizsgálat során ismét nagyító alá vesszük az EREK alaptörvényeit, hivatalos dokumentumait.

A 2007-ben elfogadott Statútumnak kilenc fejezete van. Az elsőnek a címe *Általános rendelkezések* és valójában ez tartalmazza az EREK identitásának a rövid összefoglalását. Az első, amit ennek kapcsán olvasunk, hogy az EREK Krisztus testének a tagja és a teljes Szentírás alapján hitének kifejezőjéül a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallást, az Apostoli Hitvallást, a II. Helvét Hitvallást (1566) valamint a Heidelbergi Kátét (1563) fogadja el. Az EREK zsinati egységben van minden magyar nyelvű református egyházzal, továbbá hitbeli, lelki és szeretetközösséget alkot a világ minden református egyházával. A következő paragrafus az EREK feladatait fogalmazza meg, ami nem más, mint Isten Igéjének a Szentírással és az elfogadott hitvallásokkal egyező hirdetése, a sákramentumok (keresztség, úrvacsora) kiszolgáltatása, az egyházfegyelem, a keresztyén nevelés, a misszió és a keresztyén szolgáló szeretet gyakorlása a református hívek hitbeli egységének és békéjének megőrzése érdekében.[357]

Ezután szól a Statútum a tagság kérdéséről, amit korábban már ismertettünk, majd tisztázza az EREK hivatalos nyelvének a kérdését, amely a magyar, végül pedig meghatározza az EREK viszonyát a Román állammal, mely szerint az egyház az állam alkotmányát és törvényeit tiszteletben tartja, azonban ugyanakkor szervezetében, jogszabályalkotásában, kormányzatában, ellenőrzési és belső fegyelmezési munkájában önálló és független.[358]

A Statútumban található önmeghatározás alapján megállapíthatjuk, hogy a keresztyén identitás az első helyen van, melyben természetszerűen helyet kap a misszió, ami az egyházfegyelem és a nevelés után, külön feladatként jelenik meg. A feladatok célja a református hívek hitbeli egységének és békéjének a megőrzése, azaz egy befele irányuló célkitűzésről beszélhetünk. Az EREK hivatalos nyelvének a meghatározása pedig még hangsúlyosabbá teszi ezt a befele-irányultságot és világossá teszi, hogy egy etnikai egyházról van szó. A tagság

[357] *Statútum,* 1. Fejezet, 1-2. Paragrafus.
[358] *Statútum,* 1. Fejezet, 3-5. Paragrafus.

meghatározása egyértelműen népegyházi jellegről beszél. Azonban ez nem egy általános népegyházi helyzet, mert az EREK-nek nem tagja az ország minden lakója, tehát az egész nép, hanem az ország teljes lakosságának csupán egy kis etnikai kisebbsége. Így érthető meg az, amit a Statútum 12. paragrafusa tartalmaz, ami arra utal, hogy ez a népegyház nincs hatalmi pozícióban. A 8. fejezet az EREK elvárásait fogalmazza meg az állammal szemben, tudniillik, hogy az állam tartsa tiszteletben és védelmezze az egyház jogait és szabadságát, amennyiben pedig mégsem tenné, az EREK nemzetközi szervezetekhez fordulhat segítségért. Ezzel ellentétben a Román Ortodox Egyház statútuma csupán annyit fogalmaz meg, hogy az állammal szemben független és céljainak megvalósítása érdekében azzal együttműködik.[359]

Ha az EREK gyülekezeteinek mindennapi életét vizsgáljuk, ugyancsak megállapíthatjuk, hogy az EREK egy etnikai egyház. A mikro-szinten is kisebbségben, szórványhelyzetben levő gyülekezetekben a református jelző sokszor egyben az etnikai másságot is jelző kifejezés. Igaz ugyan, hogy egyre több a román nyelven beszélő református, azonban a *református* kifejezéshez a többségi nemzet gondolkodásában a *magyar* identitás társul, ha református akkor magyar. Sőt, több olyan településen, ahol az ortodox hívek többségben vannak, a református gyülekezetet egyszerűen csak magyar egyháznak nevezik. Teszik ezt azért is, mert, amint az például a Vajdahunyad melletti Hosdáton élő reformátusok esetében is tapasztalható, a református egyháztagok kizárólag a papjukkal beszélnek már csak magyarul. A magyar nyelvhasználat így csakis az egyházi élethez köthető, és a magyar nyelv amolyan kultikus nyelv marad csupán. Így lesz az EREK bizonyos helyeken a magyar nyelv és identitás megőrzésének utolsó eszköze. És noha az ortodox kultúrának a hatása az egyházi élet bizonyos területein nyomon követhető (pl. temetkezéssel kapcsolatos szokások), a református kisebbség, a többségi nyelvvel és kultúrával szemben, saját értékeinek és nyelvének a megőrzésére törekszik. Ezáltal pedig a kulturális és etnikai identitás a hittel és felekezeti identitással szorosan összekapcsolódik. A tapasztalat pedig azt mutatja, hogy ha ebben a helyzetben egy református egyháztag az egyházból kilép és az ortodox egyházba integrálódik, azaz felekezeti identitást cserél, ez legtöbb esetben azt jelenti, hogy az illető egyben kulturális, etnikai identitását is feladta, azaz elindult a teljes asszimiláció útján.

[359] *Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române,* Dispoziţii Generale, Art.4. forrás: http://www.crestinism-ortodox.ro/TEXTE/statutul_bor.pdf

Ha tovább kutatjuk és vizsgáljuk az EREK tagjainak egyházról alkotott képét, akkor megállapíthatjuk, hogy az Alan Frost és Michael Hirsch által használt kifejezés írja körül a legpontosabban a fennálló helyzetet. Az EREK egy *Christendom-model* egyház, ami azt jelenti, hogy az egyház „attrakcionális", „dualisztikus" és „hierarchikus". Az első azt jelenti, hogy az egyház elvárja, hogy az emberek menjenek, közeledjenek az egyházhoz azért, hogy Istent és a hívők közösségét keressék.[360] A második tulajdonság azt jelenti, hogy szakadék van a hit és a gyülekezeti tagok életmódja között. Van egy *kint* és *bent*, és minimális a kapcsolat a két világ között, a vasárnap és a hétköznapok, a hit és a szabadidő között.[361] A harmadik tulajdonság pedig a hierarchikus struktúrára, egyházszervezetre utal.

Az EREK gyülekezeteire jellemzőek ezek a tulajdonságok. A gyülekezetek többnyire *attrakcionálisak*, azaz gyakran halljuk, hogy a templom ajtaja mindenki számára nyitva van, a harang mindenkinek szól, bárki jöhet a templomba. Lelkipásztor és presbitérium elvárják, hogy az emberek a templomba menjenek. Vannak gyülekezetek, amelyek különféle módon próbálják behívni az eltávolodott egyháztagokat a közösségbe, sokan próbálnak modernek lenni, a technika, az internet, a közösségi oldalak által kínált különféle lehetőségeket kihasználni, de a magatartás, a hozzáállás *attrakcionális* marad: istentiszteleten résztvevőket keresünk. A gyülekezeti vezető(k), a gyülekezet magja számára sem egyértelmű, hogy az egész élet istentisztelet kell legyen, hogy a hit gyakorlása, megélése nem csupán a vasárnapra korlátozódik. Szakadék húzódik tehát a gyülekezeti tagok hite és annak megélése között, a mindennapok és a vasárnap között, egyházi életünk tehát ebben a tekintetben *dualisztikus*. Az EREK struktúrája és felépítése pedig egyértelműen hierarchikus.

A gyülekezeti tagok nem úgy gondolkodnak az egyházról, mint egy testről, ahol mindenkinek megvan a feladata, a cél nem az, hogy egy gyarapodó, missziói közösség alakuljon ki, hanem legtöbbször az, hogy a személyes igényeket és szükségeket az egyház kielégítse. A legtöbb egyháztag szerint az egyház azért van, hogy a fenntartói járulékért cserébe, valamit adjon. Az egyházi élet középpontját jelentő istentiszteletek is a legtöbb esetben erről a mentalitásról tanúskodnak, a lelkipásztor (és esetleg a kántor) az, aki cselekszik, a gyülekezet pedig többnyire tétlen. A lelkipásztorok is gyakran abba a hibába esnek, hogy azt hiszik,

[360] Michael Frost, Alan Hirsch, *The Shaping Of Things To Come,* Hendrickson Publishers Peabody, Massachusetts, 2003, 18. (A továbbiakban: Frost-Hirsch, *Shaping*).
[361] Frost-Hirsch, *Shaping*, 20.

legfontosabb feladatuk a gyülekezeti tagokról gondoskodni. Az ilyen jellegű tevékenységekre kerül a legnagyobb hangsúly és nem arra, hogy a gyülekezeti tagok maguk is felkészüljenek arra, hogy várakozó és elváró álláspontjukat feladják és valóságosan (´*incarnational*´) jelen legyenek az emberek között.[362]

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy az EREK diaszpóra-identitásában a korábban megnevezett mindkét elem (etnikai-konfesszionális, valamint népegyházi) megtalálható és meghatározó. Hogyan lehetne vázolni ezek után az EREK diaszpóra-portréját? Az EREK egy diaszpóra-helyzetben levő népegyház. Az EREK egy etnikai egyház, amely a kisebbségi helyzetben a nemzeti értékek és anyanyelv megőrzésének egyik legfontosabb bástyája. A népegyházi tulajdonságok meghatározóak a diaszpóra-szituációban, és egy befele forduló ekkléziológia a domináns, ami leginkább az elvárásról és a gondoskodásról szól.

3. Erdélyi bibliai/teológiai reflektálás a diaszpóra/szétszóratás kérdése kapcsán

Ahhoz, hogy az egyháznak és a gyülekezeti tagoknak a szórványhelyzethez való viszonyulását megértsük, meg kell vizsgálnunk az erdélyi teológiai gondolkodást is a kérdés kapcsán. Ha Erdélyben a diaszpóráról olvasunk vagy hallunk, akkor ez nem csak az adott helyzetre és körülményekre utal, tudniillik a magyar reformátusok szétszórt helyzetére a román ajkú többség között, ahogy az a görög kifejezés jelentéstartalmában is benne van. Nemcsak egy egyszerű térbeliségről van itt szó, egy kisebbségi állapotról, hanem arról is amire a héber kifejezés jelentése utal. Tudniillik a kifejezésnek az erdélyi kontextusban is mély társadalmi jelentéstartalma van, és egy alávetett, kiszolgáltatott állapotra utal.

Ugyanúgy, mint a héber *galut* szóban, a *diaszpóra* kifejezésben is mindig ott van a szomorúság, a negatív kicsengés. A *diaszpóra* olyan, mint a *galut*, mindig és mindenhol egy kicsit fogság. A trianoni tárgyalások lezárása után a szeretett föld, az *erec*, fogsággá, *galut*-tá változott. Sőt, az erdélyi lelkületben még nagyobb a szomorúság, mint a zsidóban, mert a zsidóknak az új izraeli állammal ismét van *erec*-ük, ahová végleg vagy rendszeresen visszatérhetnek. De az erdélyi *erec* végérvényesen *galut*-tá változott. Az a tény, hogy Erdély Magyarország közvetlen szomszédságában van, nem jelentett különösebb vigasztalást az erdélyi magyarok számára, mert az *erec* idegenek tulajdona lett. Az erdélyi magyarokat nem hurcolták

[362] Frost-Hirsch, *Shaping*, 44-45.

fogságba, nem szórták szét őket, hanem őseik földjén lettek idegenek és jövevények. A szétszórt zsidók egy része visszatért és folyamatosan tér vissza az ígéret földjére. Az erdélyi magyaroknak nincs ahová visszatérni. Többen abban bíztak, hogy megtalálják az elveszett *erec*-et, amennyiben a megcsonkított Magyarországra költöznek, azonban nagyon sokan kellett megtapasztalják, hogy ott is idegenekként tekintenek rájuk, sőt, románoknak nevezik őket.

Az erdélyi teológiai gondolkodásban tehát, amint azt a fogalom erdélyi recepciója kapcsán részletesebben tárgyaltuk, a *diaszpóra* kifejezésnek többnyire negatív kicsengése van. A kifejezés igei alakjának, a *diaspeiró* szónak az eredeti jelentése (a magot szétszórni, elvetni), ami valami újnak a kezdetét jelenti, tudniillik, hogy a szétszórt keresztyének az újonnan létrejövő gyülekezetek magjai lesznek,[363] teljes mértékben eltűnt. Ha Erdélyben *diaszpórá*ról hallunk akkor az biztos, hogy nem a növekedésről, hanem a fogyásról szól, az összezsugorodásról, harcról és túlélésről. Az egyház pedig, mint a magyar református identitás mentsvára, bástyája kapcsolódik a fogalom jelentéstartalmához.

Volt, aki megpróbálta tudatosítani az erdélyi teológiai gondolkodásban azt, amit Elizeus szolgája Dótánban megtapasztalt, amikor az Úr megnyitotta a szemeit és meglátta a körös-körül az Úr tüzes szekereit (2Kir 6,16), tudniillik, hogy nem a létszám a fontos, hanem a tudat, a hit, és így Isten oltalma alatt a kisebbség többség lehet.[364] Azonban ez a gondolat nem lett meghatározó az erdélyi teológiai és közegyházi diaszpóra-helyzetről való gondolkodásban és gyakorlatban.

Meghatározónak tekinthetőek viszont Makkai Sándor gondolatai, aki úgy tekintett az egyházra, mint a kisebbségbe, diaszpórába szorult nemzet egyetlen pillérére. Meglátása szerint minden nemzeti, szociális, kulturális, sőt gazdasági probléma folyondárszála erre az egyetlen oszlopra kapaszkodhatott fel, és az egyház azzal a kihívással találja szembe magát, hogy ő legyen a nemzeti élet, szociális rend, a magyar kultúra és egzisztencia fenntartója. A diaszpórahelyzet kihívásai viszont elindították az erdélyi egyházat azon az úton, amelyen valóban egyházzá lehet. Addig ugyanis Makkai szerint az Erdélyi Református Egyház nem volt egyház a szó evangéliumi és kálvini értelmében, hanem inkább csak politikai jellegű, tanítása

[363] Kozma Zsolt, *Szórványosodás*, 93.
[364] Kozma Zsolt, *Szóra bírva.* Kolozsvár, 2009, 102.

világi, mely mellőzte a hitvallásosságot. A szórványhelyzet azonban világossá teszi az egyházi vezetők számára, hogy az erdélyi egyházi misszió egyben nemzeti misszió is kell legyen.[365]

Ez a fajta gondolkodásmód nagy mértékben hozzájárult az EREK népegyházi tulajdonságainak a megerősödéséhez, az egyháznak, mint intézménynek a megerősödéséhez. Az egyháznak többek között azért is szüksége volt egy erős, és hierarchikus szervezetre, a hagyományok ápolására és megőrzésére, mert ezáltal is tagjainak az identitását védte a diaszpóra-szituációban az asszimilációval szemben. Az egyház ebben a különleges helyzetben egy olyan intézménnyé lett, amely a nemzeti identitás megőrzésének az eszköze. Ez az identitás pedig nagyon erős az olyan régiókban, ahol a magyarság mikro-szinten többségben van, viszont már árnyaltabb ott, ahol a magyar reformátusok saját településükön, régiójukon belül kisebbségben vannak. Nem egy olyan magyar reformátussal lehet például Hunyad megyében szóba állni, aki román nyelven mondja el önmagáról, hogy *magyar református vagyok*, egyházát viszont nem akarja elhagyni.

4. Az erdélyi diaszpóra-helyzet missziói szempontból való elemzése

Az erdélyi diaszpóra-szituáció misszió(lógia)i szempontból való elemzését a már említett két szempont határozza meg: etnikai/konfesszionális, valamint népegyházi. Elemzésünk kiindulópontját Makkai Sándor[366] gondolatai képezik, aki több rendben is megpróbálta összefoglalni az erdélyi népegyház missziói ideálját. Tesszük ezt annak ellenére, hogy Makkai Sándor 1936-ban szellemi kimerültségre hivatkozva lemondott püspöki tisztségéről, Magyarországra költözött, illetve a nagy vitát kiváltó *Nem lehet* című írásában határozottan kijelentette, hogy a kisebbségi kérdés megoldhatatlan és a magyar kisebbségi nemzetdarabok teljesen képtelenek az életre, még akkor is, hogyha az életösztön parancsára ezzel biztatják vagy hitegetik önmagukat.[367] Meglátásunk szerint ezek a kijelentései, illetve Magyarországra való költözése nem hiteltelenítik és nem csorbítják korábbi és későbbi kijelentéseit az egyház missziói szolgálatát illetően. László Dezső szerint ugyanis Makkai távozása az erdélyi egyház, az ő

[365] Dr. Adorjáni Zoltán, *Makkai Sándor*, in: Akik jó bizonyságot nyertek, A Kolozsvári Református Theologia tanára 1895-1948. Református EgyházMisztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpontja, Kolozsvár, 1996. 218.
[366] Makkai Sándor 1918 és 1926 között volt a Kolozsvári Református Teológia tanára, 1926 és 1936 között az Erdélyi Református Egyházkerület püspöke, 1936-tól pedig a Debreceni Református Teológia tanára.
[367] Cseke Péter, Molnár Gusztáv (szerk.), *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*, Héttorony kiadó, Budapest, 1989, 106-111. (A továbbiakban: Cseke, *Nem lehet*)

személyes élete és az egész magyar református egyház számára szükségszerű volt. Ahogyan ugyanis Vásárhelyi János, mint püspök utód rendkívül súlyos politikai válságokon sikerrel vezette át az egyházat, arra Makkai nem lett volna képes. Makkai pedig ezt előre látta, és távozott, amiért őt elítélni nem szabad, hanem ellenkezőleg, elismerést érdemel önmaga áldozatos megtagadásáért. Hisz olyan feladatok elől menekült el, amelyekre magát alkalmatlannak ítélte, s amelyekre, utólag látva, valóban alkalmatlan lett volna. László Dezső szerint, amennyiben Makkai tovább folytatja püspöki működését, abból súlyos nehézségek és károk származtak volna mind az egyházra, mind ő reá nézve.[368]

1947-ben az egyetemes konvent Makkai Sándort választotta meg a konventi missziói előadói tisztségbe, aki az addig „konferenciázó" egyházat „missziói egyházzá" kívánta átalakítani. Makkai szerint a misszió gyülekezetalkotó tevékenység, a konkrét gyülekezetnek a tárgya és alanya, a gyülekezet önmaga által misszionálja saját magát. Értelemzése szerint a misszió nem a hívő hangja a hitetlenhez, hanem az élő hit hangja az alvó hithez.[369]

4.1. Etnikai/felekezeti szempont

Makkai Sándor a nemzeteket, köztük a magyar nemzetet is, úgy tekintette, mint Isten által rendelt eszközöket a világ megszentelésére.[370] Makkai értelmezésében a kisebbségi magyar nemzeti öntudatnak van egy mély alapja, mely nem más, mint a nemzeti kisebbségek világhivatása, ez pedig a kisebbségben élő közösségeket kettős feladat elé állítja. Egyrészt a saját megmaradásuk és életük érdekében, az egyetlen út a saját nemzeti tradícióin nyugvó, de adott viszonyaihoz képest önállóan fejlődő szellemi és erkölcsi élet, másrészt ezeknek a közösségeknek „be kell látniuk azt is, hogy ez a kultúra nem lehet elzárkózó és elszűkülő, tehát halálraítélt, hanem az anyaországénál, melytől elszakíttatott, mindenütt egyetemesebb, a humánum örök magaslatait jobban megközelítő és mélyebben emberi kell, hogy legyen." Makkai szerint a nemzeti kisebbségek vannak arra hivatva, már csak a helyzetükből következő szenvedéseiknél fogva is, hogy egy nemesebb humánum, egy egyetemesebb emberi szellemiség s az igazi embertestvériség nagyszerű és gyógyító jövőjét előkészítsék. Ezek alapján állítja

[368] I.m. 104-06.
[369] Dr. Fazakas Sándor, *Misszió-teológia és ekkléziológia – örökség és útkeresés*, in: Dr. Gaál Sándor (szerk.): En Christo. Tanulmányok a 85 éves Dr. Bütösi János tiszteletére. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004. 83-84.
[370] Ifj. Fekete Károly, *Tudománnyal és a hit pajzsával*, 95.

Makkai, hogy az erdélyi magyarságnak a magyar örökségben gyökerező és azon felépülő, de önálló szellemi életet kell kifejlesztenie, amely öntudatosan keresi és munkálja az egyetemesen emberi értékeket.[371]

Magunk revíziója című írásában Makkai a kisebbségi magyar nemzeti öntudatunk revízióját sürgeti, mely „két nagy lelki átalakulást kíván meg tőlünk: az egyik az, hogy a földi impériumhoz kötött magyarságot lelki magyarsággá tegyük magunkban; a másik azonban az, hogy az így fölszabadított örök magyarságot ne tartsuk gyöngébbnek a külső impériumhoz is kötött és attól is támogatott magyarságnál és egyetlen atomját se alkudjuk el azért, mert így nehezebb magyarnak lenni, mert így önerőnkből kell magyarnak lenni. Természetes, hogy ebből az öntudatból egyenesen következik egy olyan önfenntartás és önállítás, mely a magyar közösséghez tartozó minden egyénnek, feltéve, hogy lélekben ehhez a közösséghez tartozik, biztosítja az anyagi és szellemi, a kulturális és erkölcsi egzisztenciáját és ezáltal igazolja önmagát."[372]

Egy másik tanulmányában, *Magyar református egyházak a kisebbségi sorsban*, Makkai az erdélyi etnikai kérdés egyházi megközelítéséről beszélt. Amíg a már idézett *Nem lehet* című írásában 1937-ben az etnikai kérdés kapcsán Makkai azt állítja, hogy az ember csak a saját nemzeti közösségében érezheti és teheti magát emberré[373], ebben a tanulmányában már azt írja, nagy a veszélye annak, hogy az Erdélyi Református Egyház egy olyan egyházzá válik, amely csakis és kizárólag a nemzeti kérdéssel és a nemzet megtartásával foglalkozik. Ugyanakkor bízott abban, hogy az egyház a jó úton van, mert legfontosabb feladatának az evangélium hirdetését tartotta.[374]

Végül, *A zsidómisszió és a gyülekezet* című tanulmányában azt írta Makkai Sándor, hogy a zsidók között végzendő misszió a gyülekezetnek egy nélkülözhetetlen feladata és funkciója kell legyen. Amennyiben pedig a gyülekezet ezt a feladatát elhanyagolja és nem végzi, az ő Urát, Jézus Krisztust árulja el. Szerinte nem az a célja ennek a munkának, hogy a zsidókat a Református Egyházba integrálja, hanem hogy Krisztushoz vezesse. Nem egy etnikai és felekezeti kérdésről van tehát szó. A gyülekezetek nyitva kell álljanak ezen emberek előtt, ezzel is

---

[371] Makkai, *Magunk revíziója*. 16.
[372] I.m. 17.
[373] Makkai, *Nem lehet,* 108.
[374] Makkai Sándor, *Magyar református egyházak a kisebbségi sorsban* in *Élő gyülekezet*, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Debrecen, 1948. 118.

kifejezve, hogy Krisztusban nincs zsidó és görög, magyar vagy nem magyar, azonban, ha a keresztyénné lett zsidók az ő hagyományaikat, nyelvüket, etnikai és kulturális értékeiket meg akarják őrizni, ezt mindenképp tiszteletben kell tartani. Ez a munka pedig nem csupán a lelkipásztor felelőssége, hanem az egész gyülekezeté, ugyanis ezen áll vagy bukik, Makkai szerint az egyház teljes megújulása.[375] Ebben a tanulmányában tehát Makkai az etnikai határok átlépéséről értekezik. Más nemzetiségeket azonban nem említ. Az oka ennek egyrészt az lehet, hogy a többi erdélyi nemzet már keresztyén, és nem kell őket tanítvánnyá tenni. Másrészt azonban lehet, hogy a nemzetek közötti feszült viszony, a rossz tapasztalatok miatt hallgat Makkai a többi erdélyi nemzetiségről.

Egy másik tanulmányában, *Magyar református egyházak a kisebbségi sorsban*, Makkai az erdélyi etnikai kérdés egyházi megközelítéséről beszélt. Nagy veszélyét látta annak, hogy az Erdélyi Református Egyház egy olyan egyházzá válik, amely csakis és kizárólag a nemzeti kérdéssel és a nemzet megtartásával foglalkozik. Ugyanakkor bízott abban, hogy az egyház a jó úton van, mert legfontosabb feladatának az evangélium hirdetését tartotta.[376]

Korábban megállapítottuk, hogy az EREK egy etnikai egyház, amely a kisebbségi helyzetben a nemzeti értékek és anyanyelv megőrzésének egyik legfontosabb bástyája. Ennél fogva az EREK nem az egész társadalom fele irányul, hanem egy befele forduló egyház, amely elsősorban a saját tagjait, a romániai magyar református kisebbséget szólítja meg. Ez nem mindig volt így. A 17. században az Erdélyi Református Egyház a románok fele irányuló missziós szolgálat által megpróbálta az etnikai határokat átlépni és az evangéliumot a román ajkú lakossághoz közelebb vinni. Azonban a sorozatos etnikai konfliktusok nyomán és a diszpóra-helyzet súlyosbodása következtében, a megalakult román nyelvű református gyülekezetek megszűntek, ez a fajta missziós munka abbamaradt.

A diaszpóra-állapot első jellemzőjének leírása során megállapítottuk, hogy az erdélyi református kisebbség esetében az etnikai és felekezeti identitás egybeesik. Ebben a helyzetben pedig a nemzeti identitás sokszor hangsúlyosabb, fontosabb, mint a felekezeti. A nemzeti identitástudat erősítése sok gyülekezetben hatékony eszközként szolgál a gyülekezeti életben. Főként azokban a szórványgyülekezetekben, ahol a reformátusok különösképp is érzik, hogy

[375] Makkai Sándor, *A zsidómisszió és a gyülekezet.* in: *Élő gyülekezet*, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Debrecen, 1948. 86-89.
[376] Makkai Sándor, *Magyar református egyházak a kisebbségi sorsban* in *Élő gyülekezet*, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Debrecen, 1948. 118.

veszélyben van identitásuk, sok esetben ez jelenti a gyülekezeti események vonzerejét, azért vesznek részt, mert csak ott, csak így lehet megmaradni magyarnak.

Feltevődik hát a kérdés, hogy mi az, ami elsőbbséget élvez, ami hangsúlyosabb az EREK életében és szolgálatában, a kulturális értékek, az etnikai vagy a felekezeti identitás? Az EREK Statútuma szerint, az evangélium hirdetése az, aminek prioritása van, az egyház pedig ezáltal a kulturális értékek, valamint az etnikai identitás megőrzését is el szeretné érni. A gyakorlatban viszont egy kettősség érhető tetten. Vannak olyan lelkészek, akik a hangsúlyt kizárólag az evangélium hirdetésére teszik, az etnikai értékeket pedig teljesen mellőzik. Mások azt vallják, hogy védekeznünk kell, és elsősorban etnikai identitásunkat kell megőrizni, mert az asszimiláció által nem csupán kulturális, etnikai értékeket veszítünk, hanem a felekezeti identitásunkat is. Egyre égetőbb kérdés a lelkipásztorok körében a román nyelvhasználat kérdése. Mert ugyan hivatalosan a magyar az egyházi szolgálatok nyelve, viszont egyre több gyülekezetben igénylik a kazuális istentiszteletek esetén a kétnyelvű szolgálatot. Vannak gyülekezetek, ahol a konfirmációi előkészítés is két nyelven zajlik már. A kérdést azonban a gyakorlatban minden lelkipásztor a saját belátása szerint oldja meg.

4.2. Népegyházi szempont

Makkai Sándor szerint a népegyház kötelezettségét nem adhatjuk fel, mert egyházunk nem mellőzheti a református magyar nép egészét. Hitvalló és missziói egyház, hitvalló, de missziói egyháznak kell lennünk. A hitvalló gyülekezet csakis a magja lehet annak a majdan hívő seregnek, melyet Isten Fia a mi népünkből választ és gyűjt magának az örök életre.[377]

Makkai Sándor, a *Jövendő egyháza* című tanulmányában azt állította, hogy az egyház valóban és csakis egyház lehet. Szerinte azért fontos ezt hangsúlyozni, mert az egyháznak sok más szerepe is van, nemzeti, politikai, kulturális, történelmi vagy társadalmi funkciója. Nehéz és súlyos lecke ez, írta 1948-ban Makkai. Nem könnyű megtenni a lépést és elindulni az intézményesített egyháztól a lelki egyház fele, meggazdagodásnak tekinteni a világ szerinti megszegényedést s jelentéktelennek minősíteni azt az anyagi rendszert, amely az egyház jövedelmének jelentős részét képezi, a behajtás kényszerével kivetett egyházi adózás rendszerét. A lelki egyházba való átlépés létfeltétele a jövendő egyházának. A jövő egyházáról pedig csakis

[377] Ifj. Fekete Károly, *Tudománnyal és a hit pajzsával*. 106.

úgy beszélhetünk ahogy az a Szentírásban áll előttünk. Az egyház a választottak gyülekezete (*coetus electorum*), Krisztus teste (*corpus Christi*) és szentek közössége (*communio sanctorum*), s mint ilyen csakis missziói egyház lehet. Krisztus teste itt a földön nem tökéletes test, hanem valóságos emberekből álló, bűnnel és kísértésekkel fertőzött. Ha nem volna ilyen, akkor Makkai szerint, nem lehetne missziói, ha pedig nem volna missziói nem lehetne *corpus*. Mert a misszió nem egyéb, mint a konkrét gyülekezet átminősítése hívő gyülekezetté, hogy a *corpus*-ból *coetus* legyen. A test azonban sosem lehet tömeg, csak a halálban válik tömeggé. Amíg él, addig az élet fenntartására, táplálására, védelmére, gyógyítására irányuló szerves egység. Így a *corpus Christi*, a gyülekezet sem lehet tömeg, felbomló holttest, hanem missziói mivoltában magát fenntartó, védelmező, tápláló szerves egység. Ezt jelenti a *communio sanctorum*, ezáltal lesz szentté a *corpus* és valósul meg benne a *coetus* titka. Az a gyülekezet pedig amelyben nincs szentek közössége, többé nem gyülekezet. A szentek viszont a gyülekezetben azok az önmaguktól tehetetlen és menthetetlen bűnösök, akik Krisztusnak átadták életüket s akikben Krisztus maga cselekszik. A *communio* nem a test, csak egy tagja a testnek, így a gyülekezet testében is több ilyen kis közösségnek kell lennie, a család, az ifjak, a presbiterek közösségének, akik együttesen alkotják a szentek közösségét. A *communio sanctorum* hordozza a gyülekezeti misszió mandátumát és teszi az egyházat egyházzá, ezért az egyház jövője azon áll vagy bukik, hogy a szenteknek ezek a közösségei mennyire élednek meg s hatják át missziójukkal az egész egyházat.[378]

Tanulmánya második felében Makkai azt a következtetést vonja le, hogy a jövendő egyháza nem maradhat papi egyház, hanem mindenekelőtt gyülekezeti jellegűnek kell lennie. Ez alatt azt értette, hogy sem a teológia, sem az igehirdetés, sem a missziói munka nem maradhat a lelkészek titkos tudománya, magányosan végzett szolgálata. A lelkipásztor feladata, az istentiszteleti és pásztori szolgálaton túl, leginkább az, hogy munkatársakat képezzen, előkészítsen és irányítson és a gyülekezet lelki vezetője legyen. Makkai a lelkipásztorképzés alapos reformját is szükségesnek látta. Azonban a lelkészképzés mellett fel kell készülnie az egyháznak a presbiterek, tanítók, diakónusok, missziói munkások kiképzésére is. Mert az élő gyülekezetben a tisztségszerű szolgálatok és a missziói munka egymást feltételezik és kiegészítik. Így lesz az egyházi élet a gyülekezetekben egész tartalmában missziói, melyben

[378] Makkai Sándor, *A jövendő egyháza* in *Élő gyülekezet*, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Debrecen, 1948. 56-59. (A továbbiakban: Makkai, *A jövendő egyháza*).

komoly keresztyén nevelés és tevékeny diakónia folyik. Makkai viszont ennél még tovább ment és kijelentette, hogy az egyháznak nem csupán evangélizációra és misszióra van szüksége, hanem reformációra is és az egyház szervezeti struktúrájának átalakítására. Ennek az átalakulásnak pedig egyetlen sarkalatos pontja az egyháztagság kérdése, tudniillik, hogy mi az egyháztagság alapja. Ha ez a missziói munkában való részvétel lesz, akkor a többi olyan kérdés, mint az istentiszteletek látogatása, sákrámentumokkal való élés, egyházfenntartás kérdése magától megoldódik. Az egyháztagság így a gyülekezeti misszió egyik legfontosabb kérdése kell legyen.[379]

Ha most ezek alapján tekintünk mindarra, ami az EREK, mint diaszpóra-szituációban lévő népegyház, jellemzői kapcsán elhangzott, akkor azt látjuk, hogy a gyülekezetekben és az egyházi életben a lelkipásztornak még mindig több a szerepe annál, mint amiről Makkai beszélt. A gyülekezeti tagoknak, a *communio sanctorum*nak van egy kis hányada, aki bekapcsolódik a gyülekezeti missziói munkába, azonban még távol állunk attól, hogy a lelkipásztor csak lelki vezető, illetve a munkatársak irányítója legyen. Amint azt az EREK Statútumában láttuk, az egyháztagság feltétele nem változott. Az egyháztagság nincs a missziói munkában való részvételhez kötve. A Makkai által felvetett gondolatok ugyanis a népegyházi keretek teljes lerázását jelentenék. Az EREK 2012-es évről szóló missziói jelentésében ezzel kapcsolatban arról olvasunk, hogy az egyház hajóját, mely a parthoz van kötve és erősítve, el kell oldani és át kell engedni a Szentléleknek. Az egyház hajóját rá kell bízni a Szentlélekre és engedni kell, hogy a misszióban vezesse, irányítsa. A jelentés szerint az EREK még távol áll az ideális egyházképtől, viszont a jó úton van, mert egy élő egyház, melyben sok minden történik. Az egyháznak folyamatosan nyitottnak kell lennie az új missziói módszerek és mozgalmak iránt, ezeket viszont mindig be kell építenie saját struktúrájába.[380]

Egy másik tanulmányában Makkai Sándor az egyház feladatát úgy foglalta össze, hogy az *az Ige szolgálata*, melynek belső, tartalmi tevékenységei az istentisztelet, a nevelés és a misszió. Az Ige szolgálatának a lényege az istentisztelet keretén belül végzett igehirdetés és a sákrámentumok kiszolgáltatása. A nevelés egyrészt előkészítője ennek a szolgálatnak, másrészt viszont következménye. *Ige szolgálata* nyomán, a Szentlélek a konkrét statisztikai gyülekezetet hívő gyülekezetté minősíti át, az általa vezetett missziói eszközök útján. A misszió tehát

[379] Makkai, *A jövendő egyháza*, 59-61.
[380] Szegedi László, *Az EREK missziói jelentése.* Értesítő. Kolozsvár, 2013.

gyülekezetalkotó tevékenység, de nem külső, önfenntartó, hanem belső, lelki értelemben. Ez pedig azt jelenti, hogy élő, hívő, igazi egyháztaggá teszi azokat, akiket megkereszteltek ugyan és papíron tagjai az egyháznak, de Isten hívását nem hallották meg. Mivel azonban a Krisztus melletti döntés személyes kérdés, ezért a misszió csak segítő tevékenység lehet Makkai szerint, mely támogatást és segítséget nyújt ebben a döntésben.[381]

Tanulmányában Makkai a gyülekezeti missziói munka két pilléréről beszélt. Az egyik az evangélizáció, a másik a szervezett közösségi lelkigondozás és szeretetszolgálat. Az evangélizáció történhet írásban és szóban egyaránt, és azt az végezheti, aki erre elhívást és kegyelmi ajándékot kapott. Az evangélizáció országos ügy és misszió, ezért az abban résztvevők országos munkaközösséget kell alkossanak. Az evangélizációs szolgálat lelki előkészítése és hatásainak megszilárdítása azonban olyan része ennek a szolgálatnak, amit a helyi gyülekezetnek kell elvégeznie. Enélkül az előkészítő és utógondozási szolgálat nélkül az evangélizáció múló hatású, sőt veszedelmes is lehet. Ezért, az evangélizációval ellentétben, amely különös és alkalmi szolgálat, a második pillér, a szervezett diakónia és szeretetszolgálat, állandó, rendszeres és szervezett tevékenysége kell legyen a gyülekezetnek. Mert a gyülekezeti misszió végeredményben magának a konkrét gyülekezetnek a szolgálata.[382]

Makkai ennek a szolgálatnak három cselekvő tényezőjéről beszélt: a vezetők, a tagok és az egyházi hatóság. Szerinte ebben a szolgálatban több vezetőre van szükség, nem csupán a lelkipásztorra. A gyülekezet tagjai, mint a munka cselekvő részesei kell ebben a munkában részt vegyenek. A presbitériumnak, mint egyházi hatóságnak, Makkai szerint, a missziói munkában nincs cselekvő szerepe, mivel a misszió és a „hivatalos tevékenység" egymást kizárják. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a presbitériumnak nincs része a missziói munkában. A presbitérium feladata az, hogy ezt a munkát lehetővé tegye, megvédje, támogassa és őrködjék felette, azonban óvakodnia kell attól, hogy a missziót kormányzati és közigazgatási hivatalos üggyé tegye.[383]

Az EREK Kánonja a presbiterek feladatai és kötelességei kapcsán azt írja, hogy a presbiter a lelkigondozói és missziói munkában segít a lelkipásztornak.[384] Tehát a presbiter

---

[381] Makkai Sándor, *A gyülekezeti missziói munka mai értelme és feladatai* in *Élő gyülekezet*, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Debrecen, 1948. 63. (A továbbiakban: Makkai*, A gyülekezeti missziói munka*).
[382] Makkai*, A gyülekezeti missziói munka*, 65-66.
[383] Makkai*, A gyülekezeti missziói munka*, 68-69.
[384] *Statútum*, 1. Fejezet, 28. Paragrafus.

aktívan, cselekvően részt vesz a missziói munkában. Ugyanebben a fejezetben olvasunk a diakónusról és a missziói munkásról. A Statútum szerint a presbitérium az egyházközség arra alkalmas tagjai közül önkéntes diakónusokat választ, az egyházközségi közgyűlés pedig a diakóniai munkára szakképesített diakónust alkalmazhat. A sajátos feladatokat ellátó missziói munkás a presbitérium felügyelete alatt teljesít szolgálatot, akit missziói szervezet, illetve valamely egyházkerület vagy egyházmegye alkalmaz.[385]

Fontos missziói feladat Makkai Sándor szerint az Ige alapján végzett lelki meggyőző munka arra nézve, hogy a kötelező egyházi adózás hívő, háládatos és önkéntes sáfársággá minősüljön.[386] Noha az egyházi törvényben az egyházfenntartói járulék összege nincs meghatározva, az EREK Igazgatótanácsa kimondta, hogy a fenntartói járulék az az egyháztagok jövedelmének 1%-a, ami nem lehet viszont kevesebb egy meghatározott összegnél.

Makkai ugyanakkor megállapította, hogy a missziói munka első feltétele a lelkipásztorok és gyülekezeti munkások evangélizálása. Mert csak úgy lehetnek hiteles missziói munkások, ha a Lélek vezetése alatt egészen át tudják adni életüket a misszió Urának. Ezen felül szükséges a misszió lényegébe, feladatkörébe és munkamódszereibe való alapos elmerülés, a komoly lelki és szellemi felszerelkezés. A missziói munkának pedig alapot a lelkipásztorok baráti, testvéri szövetsége adhat. Ezek a közösségek imádkozó és bibliai szövetségek kell legyenek, ebből fakadóan egymást gondozó pásztori közösségek és munkaközösségek egyaránt.[387]

4.3. Következtetések

Ebben a fejezetben az EREK diaszpóra-helyzetének és identitásának hátterét és legfontosabb elemeit vizsgáltuk. Ez az elemzés képezi az alapját egy diaszpóra-stratégia alapelveinek, körvonalainak a megfogalmazásához. Azonban a stratégia alapelveinek a megfogalmazása előtt, fel kell tennünk néhány fontos kérdést.

Választ kell adnunk tudniillik arra a kérdésre, hogy mit tud az EREK ebben a helyzetben tenni, meg kell határoznunk, hogy mik a legfontosabb feladatok és mik a lehetőségek. Az EREK tudniillik két nagy kihívás előtt áll, amelyek ugyan összefüggenek, de mégis el kell őket választanunk egymástól. Az első az etnikai/felekezeti kihívás. Milyen irányba halad, fejlődik ez

[385] *Statútum*, 1. Fejezet, 34-35. Paragrafus.
[386] Makkai, *A gyülekezeti missziói munka*, 73.
[387] I.m., 75.

az identitás? El kell-e esetleg fogadni a román nyelvet az egyház hivatalos nyelvének? Kell-e gondolkodni egy román református identitás körvonalazásán, és lehetővé tenni a románul beszélő reformátusok számára az egyházi életbe való aktív integrálódást? Láttuk, hogy adott esetben az etnikai identitás hangsúlyosabbá válik és a gyülekezeti életet vitalizálja. Kell-e ebből a szempontból ezzel a kérdéssel foglalkozni? Láttuk azt is, hogy Makkai Sándor beszél az etnikai határok átlépéséről a zsidók kapcsán, de nem érinti ezt a kérdést a többi erdélyi nemzetiséggel kapcsolatban. Láttuk azt is, hogy bizonyos esetekben a nyelvi, etnikai megmaradás programja sokszor az egyház evangéliumi, missziói küldetése elé került. Erre a veszélyre már a magyar reformátusok első világtalálkozóján figyelmeztetett László Dezső. A kísértés kettős irányú. Ha az egyház a nyelvi, kulturális hagyományok puszta megőrzőjeként értelmezi önmagát, akkor a gettó mentalitást követi. Ha missziói nyitottsággal fordul a más nyelvű és kultúrájú emberek felé, akkor azt a lelkiismereti terhet vállalja, hogy kapitulált az asszimiláció sodrása előtt. Csakugyan ez a két válasz létezik-e a helyzet feltette kérdésre.[388]

A második kihívás a népegyházi kérdés: mit kell az EREK-nek a népegyházi struktúrával tennie? Meg kell próbálni továbbra is fenntartani ezt a struktúrát, vagy a népegyházból hitvalló egyházzá kell lennie? Makkai arról írt, hogy az egyháznak el kell fogadnia azt, hogy kisebbségben van és a népegyházi kereteket le kell ráznia. Lehetne ez egy megoldás az EREK számára, hogy megszabaduljon a népegyházi struktúrától, mivel az nem talál egy diaszpóra-egyházhoz?

[388] Szűcs, 29.

V. Szórványgondozási stratégiák elemzése

Bevezetés

Az elmúlt három évtizedben Erdélyben több szórványgondozási stratégia látott napvilágot. Politikában, civil szférában, egyházi körökben egyre többen kezdtek el a szórvánnyal foglalkozni, a szórványról írni, értekezni. Azonban a terveket, stratégiákat, nagy szavakat nem mindig követték tettek. Nem mindig volt kellő akarat és erő ahhoz, hogy a tervek valóra is váljanak.

Ebben a fejezetben olyan szórványgondozási stratégiákat próbálunk meg elemezni, amelyek komolyabb visszhangra leltek az erdélyi magyar társadalomban, illetve amelyek mögött komolyabb tudományos és kutatói munka áll. Négy tervezetet vizsgálunk meg közelebbről. Az első nem egy friss írás, de annál relevánsabb, Imre Lajos missziói előadó munkája 1940-ből, kettő Vetési László nevéhez köthető, egy pedig szakmai csoport által kidolgozott és politikai fórum által elfogadott stratégia.

Mindenekelőtt a fent említett írásokat próbáljuk meg röviden összefoglalni és bemutatni, terjedelmük összesen ugyanis közel száz oldal. Utána a stratégiák elemzésére kerül sor. Végül pedig egy, a román nyelv használatával kapcsolatos kutatás ismertetése után, megfogalmazzuk a következtetéseket, illetve egy erdélyi szórványmissziós stratégia körvonalait próbáljuk megrajzolni.

1. Fontosabb szórványgondozási stratégiák ismertetése

1.1. Imre Lajos: Tervezet a szórványok gondozásának tárgyában.[389]

1924 és 1940 között Imre Lajos, az Erdélyi Református Egyházkerület missziói előadójaként, három részletes szórványgondozási tervet dolgozott ki és terjesztett az Igazgatótanács elé: az elsőt 1927-ben, a másodikat 1931-ben, a harmadikat pedig 1940-ben. Ezek közül a harmadik a legrészletesebb, ezért ezt vizsgáljuk mi is. A tervezetben Imre Lajos számba vette a lehetőségeket és ezekhez mérten beszélt a teendőkről. Részletesen vázolta az

[389] Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban, 5327/1940.

egyházkerületi vezetőség, az egyházmegyei elöljárók és a lelkipásztorok feladatait. Elmarasztalta a lelkészeket, akik nem használnak ki minden alkalmat és lehetőséget a szórványok gondozására, de elmarasztalóan szólt az egyházmegyék vezetőiről is, akik nem ellenőrzik kellőképpen ezt a munkát, és nem vonják felelősségre a munkájukat elhanyagoló lelkipásztorokat.

A bevezetőből kiderül, hogy a tervezet egy felmérés nyomán készült. A felmérés az egész Egyházkerületre kiterjedt és célja az volt, hogy választ adjon azokra kérdésekre, amelyekből a szórványok aktuális helyzetét, gondozásuk módját, a felmerülő szükségeket meg lehetett állapítani.

A lehetőségeket Imre Lajos két csoportba osztotta. Az egyik csoportban azokat sorolta fel, amelyek megoldásához az adott körülmények között az anyagi erőforrások és a szükséges intézményes megoldások lehetősége hiányzott ugyan, de amelyeket mégis szükségesnek tartotta állandóan szem előtt tartani, a másikban pedig azokat, amelyeket akkor végre lehetett hajtani.

Az első részben két javaslat hangzik el. Imre Lajos szerint az első teendő az volna, hogy az olyan szórványokból, amelyek távolságuk miatt mindegyik anyaegyházközség gondozása alól kiesnek, külön missziói egyházközségeket kellene létesíteni. A missziói egyházközségek lelkészi állásait pedig olyan javadalmazással kellene ellátni, amely biztosítja az ott szolgáló lelkésznek a tisztességes megélhetését s kívánatossá teszi az ilyen helyekre való pályázást. A második pedig az volna, hogy a kisebb számú, anyagi exisztenciával egy adott településen nem rendelkező reformátusságot, abból a szórványból olyan helyekre irányítani, ahol számukra ugyanolyan kereseti lehetőség nyílik, de reformátusok-lakta területen.

A második részben, a megvalósítható feladatok rendjén, Imre Lajos fontosnak tartotta ellenőrizni és számonkérni, hogy a szórványgyülekezetek lelkészei hogyan végzik feladatukat. A szerző véleménye szerint a szórványokban a gyermekek elidegenedése okozza a legnagyobb bajt. Ezért arról kellene gondoskodni, hogy a szórványbeli gyermekek rendszeres református nevelésben részesülhessenek. Imre Lajos napközi otthonok létrehozását javasolta, ahol különösképp is oda lehetne figyelni a gyermekek nevelésére, illetve fontosnak és megvalósíthatónak tartotta a konfirmálóknak az előkészítés ideje alatt a szórványból az anyaegyházközségbe való összegyűjtését. Imre Lajos szerint többet kellene foglalkozni a szórványmunka kérdéseivel egyrészt lelkészi konferenciákon, ahol a kérdéseknek nem csak gyakorlati, hanem teológiai oldalát is tisztázni lehetne, másrészt olyan konferenciákon, ahová a

szórványok református híveit gyűjtenék össze. Végül pedig azt ajánlotta, hogy az Egyházkerület a szórványban élők számára havonta ingyen küldjön egyházi kiadványokat.

1.2. Vetési László: Szórványstratégia – nemzetstratégia.[390]

Vetési László református lelkipásztor, az Erdélyi Református Egyházkerület szórványügyi előadója, a Diaszpóra Alapítvány alapítója és vezetője. Lelkipásztori szolgálatának jelentős része a szórványok gondozásából, a szórványban és a szórványért végzett missziói munkából áll. Stratégiájának a következő alcímet adta: „*Tervezet a romániai szórványmagyarság közösségépítéséhez és kisközösségi rehabilitációjához*." Az tervezet 2000 nyarán készült.

Amint a bevezetőből kiderül, a szerző szerint a romániai magyar szórványközösségek megtervezett rehabilitációjának egyik legfontosabb kísérleti útja a romániai magyarság általános és alapvető kisebbségi létkérdéseinek megoldása. Emellett azonban szerinte a szórványközösségek sajátos feladatait is el kell látni. Ennek része a szórványközösségek támogatásának és rehabilitációjának globális rendezése, és nem utolsósorban a lokalitásban való megragadás, helyi közösségekig elérkező belső segítés és építés. Mindenekelőtt erre az utóbbira készült el tervezet.

A stratégia 24 fejezetből, illetve egy következtetéseket megfogalmazó zárószakaszból áll. Minden fejezet két részre van osztva, az első egy helyzetjelentés, a második pedig a tennivalóknak a megfogalmazása. Az első négy fejezet amolyan elméleti és gyakorlati bevezető, amelyekben a szerző az etnikus szórvány fogalmát vizsgálja, az etnikus leépülés folyamatának alkotóelemeit sorolja fel, illetve a töredék és maradék, valamint a nagyvárosi magyarság helyzetét írja le.

Az 5. fejezetben kezdődik a tényleges tennivalók gyakorlati bemutatása és megvalósítási terve. A stratégia első lépése a területfejlesztéssel és gazdasági kérdésekkel kapcsolatos. A helyzetjelentés rendjén megtudjuk, hogy a szórványterületeken a magyarok a többségiekkel szemben ma is gazdasági hátrányban élnek. A 6. és 7. fejezetet Vetési László az oktatásnak, illetve az alternatív oktatásnak szentelte. Meglátása szerint a romániai peremmagyarság legfontosabb és legsürgősebb kérdése a teljes anyanyelvi iskolahálózat megteremtése minden szinten, és az abban való részesedés biztosítása minden magyar fiatal számára. A peremoktatás

[390] Vetési László, *Szórványstratégia – nemzetstratégia*, Magyar Kisebbség, 2000/2.

megteremtésének kérdése ugyanis nem csak oktatási kérdés, hanem értelmiségtelepítési, és így minden rehabilitációs területre kiható stratégiai kérdés is. Az önálló erdélyi magyar egyetemet a peremterületek magyar óvodáiban alapítják, ezért a magyar oktatás egységes egész, állapítja meg a szerző. Ez azt jelenti, hogy csak akkor lehet eredményes, ha teljes összefüggésében lát és tervez. A kisebbségi oktatási hálózat egésze tehát egy egységes presztízsláncolatot alkot. Az alternatív oktatás rendjén az olvasható a stratégiában, hogy minden szórványmagyar réteg számára biztosítani kell kiscsoportban a magyar népdal tanítását, táncház-mozgalmakat, meseoktatást, mese-, versmondó-, népdal- és szép magyar beszéd versenyeket, az olvasáskultúra szintjének emelését.

A 8. és 9. fejezet a művelődés és a nyelvvédelem állapotát írja le, illetve az ezekkel kapcsolatos tennivalókat fogalmazza meg. Szomorú a megállapítás, hogy nagyon sok kistelepülésen semmilyen művelődési tevékenység nincs, és az 500 lélek körüli települések döntő többségében évek óta nincs színjátszás, nem járt ott színjátszó csoport vagy hivatásos magyar színház, táncegyüttes sem. Ami a nyelvvédelmet illeti, a peremterületeken leépülőben és megszűnőben vannak a nyelvi közösségek, felszámolódtak a nyelvet beszélő és éltető csoportok, és ezzel a kisközösség szóbelisége is felszámolódik. Az a közösségi élet és nyelvi csoportélmény szűnik meg, ahol egyedül élhet a nyelv belső tisztító és öntisztító rendszere. A feladatok között szerepel egy erdélyi vándorszínház létrehozása, közművelődési terv kidolgozása és a szigorú minimumokhoz való ragaszkodás. De ugyanakkor a magyar történelmi egyházaknak számolniuk kell az egyre nagyobb számú román anyanyelvű hívekkel és ez a nyelvhasználat valamelyes szabályozást és egyfajta nyelvi tervezést is igényel.

A 10. és 11. fejezet a médiáról, a tájékoztatási- és a szociális feladatokról szól. A romániai magyar magán- és állami rádiózás és tévézés, valamint annak nyelvfelértékelő és kultúrközvetítő hatása, épp a veszélyeztetett és peremterületekről hiányzik. A romániai magyar médiaszakemberek azon igyekezete, hogy a médiumokkal is növeljék a nyelvi jelenlétet a térségben, támogatás nélkül maradt. Ez pótolhatatlan veszteség a romániai peremmagyarság számára. A szomorú valóság az, hogy nagy szakadék van az anyanyelvi kultúra fogyasztási lehetősége és az azzal való élés ténye között. A magyar médium csak lehetőség az anyanyelvi tájékozódásra, de nem az azzal való élés maga. A magyar nyelvű médiával kapcsolatos teendőkön túl, ezeken a területeken nagyon fontos a magára maradt elöregedett népesség

szociális kérdéseinek megoldása. A szerző mindezt a falugondnoki rendszer kiépítésével látja megvalósíthatónak.

A tervezet közepén találjuk a leghosszabb fejezetet, amely az egyházak feladatait tárgyalja. Az egyház a romániai magyarság legfontosabb hajszálérhálózata. A szerző a helyzet ismertetése kapcsán külön kitér a történelmi egyházak román anyanyelvű tagjai létszámának a növekedésére. Megállapítja, hogy a peremmagyarság sorsa és jövője az egész Kárpát-medencében nem lehet egyházi belügy. A feladatok feltérképezése rendjén Vetési László külön kitér a lelkipásztorok feladataira és javadalmazására, az ifjúság és a gyermeknevelés kérdésére, az értelmiségiek helyzetére, a nagyvárosban végzendő szolgálatokra, a szakrális kereten túlnövő keresztyén szeretetszolgálat és közösségépítés missziójára. Ezek által vezet el az út a szakrális egyháztól az anyanyelven szolgáló, a szolgáltató, a közösség- és az otthonteremtő egyházig.

Az egyház feladatai után, a 13. fejezetben a szerző az önkormányzat és érdekvédelem kérdésével foglalkozik. Hangsúlyozza, hogy úgy kell politizálni, hogy a legkisebb szórványtelepülésen is értéke, politikai súlya legyen a magyarságnak, hogy még inkább értéke legyen a magyar szavazatoknak.

A 14. és 15. fejezetekben a szerző két speciális helyzetet vizsgál és próbálja a lehetséges megoldásokat felvázolni. Az erdélyi diaszpóra mellett a kisebbségi stratégiában kiemelten kell helyet biztosítani a romániai, a Kárpátokon kívüli Moldva, Havasalföld, Dobrudzsa, Bukovina, régi nevén a Regát és az oda kitelepedett magyarság sajátos kérdéseinek is. Ugyanis a Regát az erdélyi magyarság legszomorúbb temetője. A másik speciális kérdés a csángómagyarság ügye. A szerző hangsúlyozza, hogy a moldvai csángók, csángómagyarok döntő többsége etnikai értelemben már nem magyar, hanem két nyelv és kultúra sokarcú keveredésének határán helyezkedik el. Téved tehát az, aki csak magyarnak, vagy csak románnak tekinti őket. A moldvai csángóság identitásában e kettő már olyan mértékben keveredett, hogy szét nem választható, keveredésében el nem szakítható. Megállapítást nyer az a tény is, hogy az alacsony életszínvonal, a rossz közegészségügyi helyzet miatt a moldvai csángóság legnagyobb gondjai ma nem a vallásiak és nyelviek, hanem gazdaságiak. Ezért a szerző szerint tervet kell készíteni a csángóság gazdasági megerősödésére, megélhetési gondjaiknak, életfeltételeiknek javítására odahaza, de Erdélyben is. Ez utóbbi pedig azt jelenti, hogy támogatni kell a csángómagyarság erdélyi (elsősorban székelyföldi elnéptelenedett katolikus falvaiba való) betelepítésének eddigi terveit.

Házakat kell vásárolni nekik, segíteni beilleszkedésüket, földhöz juttatni, új helyükön gondoskodni anyanyelvű katolikus papokról, akik segítik őket az alkalmazkodásban, az integrációban és a szocializációban.

A 16. fejezetet a szerző a diaszpóra-kutatással kapcsolatos tennivalók ismertetésének szenteli. Megtudjuk, hogy több jelentős erdélyi szervezet és intézmény is foglalkozik a diaszpórában zajló jelenségek, az ott fellelhető értékek kutatásával. A következő fejezetben, a tömb és szórvány közötti élő kapcsolat fontosságáról van szó. A Székelyföld, a Partium és a többi erdélyi tömb és szigetterület az erdélyi szórványmagyarság anyaországa. Tömbmagyarnak lenni nem csak történelmi szerencse, kiváltság, előjog, hanem kegyelmi ajándék, és ebből eredő küldetés, szent kötelesség is. A helyzet elemzése nyomán azonban a szerző következtetése az, hogy a hazai tömbvidék a szórványoktól majdnem teljesen izolálódott, és messze nem teljesítette feladatait. Nem épített ki és nem táplálja a kapcsolatokat, nem vállal fel támogatást oktatásban, nyelvvédelemben, a kultúra közvetítésében, anyagiakban. A tennivalókat, a segítési, támogatási kérdések minden fajta megoldását le kell bontani konkrét mindennapi feladatokra. Arra kell ösztönözni a tömbterületeket, hogy részt vállaljanak a diaszpóra anyagi és erkölcsi támogatásában. Nagyon lényeges az erdélyi tömb-szórvány testvértelepülési kapcsolatok kiépítése. Végül pedig Vetési László megállapítja, hogy tömb és szórvány elválaszthatatlanul összetartozik, aki szórványt épít tömböt ment, aki tömböt épít szórványt ment. Ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódóan beszél a szerző az anyaország feladatairól és megállapítja, hogy az igen jelentős eddigi támogatások mellett a szórványmagyarság úgy érzi, hogy hazai, anyaországi és egyetemes magyarságunk nem tett meg mindent annak érdekében, hogy a szórványmagyarság jövője kérdésében lelkiismeretét megnyugtathassa. Leginkább azért, mert a támogatásokat nem tervszerűsítette, nem távlatosította, és nem teremtette meg a hosszú távú tervezés lehetőségét.

A 19. fejezetben a szerző sajátos szórványkérdéseket vet fel, mint például azt, hogy mi a szórványmagyarság kiemelt küldetése. Vetési szerint ez nem más, mint a misszió, melynek keretében részletes tervet kell készíteni a Kárpát-medence többségi nemzeteinek megkeresésére, megszólítására, a velük való kapcsolatépítésre. A nyugati, keleti és világdiaszpórával kapcsolatban a következő fejezetben az áll, hogy a romániai magyar diaszpóra ennek szerves része, és a helyi diaszpórakérdések megoldása is az egyetemes magyar diaszpórarendezés része.

A 21. fejezetben a szerző ismét foglalkozik a családtelepítés, népességátirányítás

kérdésével. Míg korábban csupán a csángók esetében hangzott el a javaslat, itt tágabb értelemben is megfogalmazódik ugyanaz a gondolat. A szórványkérdés távlati megoldásaként mindenképpen ki kell dolgozni a népesség átcsoportosítási, odavonzási tervét, javasolja Vetési. Meg kell gondolni a szórványmagyarságnak egy erőteljesebben Székelyföldre vagy környékére való koncentrálódása, vonzása lehetőségét is. Azonban minden jel arra mutat, hogy a lakosság és családtelepítés minden eddigi tevékenységét lehetőleg abba kell hagyni mindaddig, amíg el nem készül egy alapos, a kérdést, annak tanulságait és eredményeit is valós és éles kritikával elemző tanulmány. Ehhez le kell vonni az eddigi telepítések többnyire negatív tanulságait.

A következő részből kiderül, hogy a szervezési és felügyeleti feladatok nagy részét a tervezet megírásának időpontjáig nem sikerült megfelelő mértékben elvégezni. Ezért Vetési azt javasolja, hogy a szórványokon való segítés munkafolyamatait sürgősen intézményesíteni kell. Ennek egyetlen koordináló és felügyelő intézmény lehet a gazdája: a teljes önállóságát visszanyert Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület. Az EMKÉ-nek azzá kell lennie amiért száz évvel ezelőtt létrehozták: a peremek megmentésének kulturális intézményévé.

Az utolsó előtti rész a rehabilitáció ütemtervét vázolja. Ez is, mint sok minden más a szórványmunka rendjén, nagymértékben anyagi kérdés. Ezért a szórványrehabilitációs programokra magyar állami pénzalapot kell elkülöníteni. E támogatás keretösszegét Erdély számára rendszeresen juttatandó évi 1 milliárd forintban, a Kárpát-medence többi magyar területeinek rehabilitációs programköltségeit még egyszer ugyanekkora összegben kell meghatározni. A tervezet azt is részletezi, hogy ezt az összeget hova és milyen módon kellene eljuttatni, illetve, hogy ezen kívül milyen projekteket kellene ebből az összegből elindítani. Ez a szakasz azzal zárul, hogy a szórványnak a fennmaradás és munka támogatásához soha nem szabad semmit sem teljesen ingyen adni. Az anyagi alapok megteremtéséhez mozgósítani kell a szórvány és a tömbvidék belső erőforrásait, ötletes pénzgyűjtéseket kell tervezni, és be kell vonni a teljes hazai magyar magánvállalkozói hálózatot is. Mindent meg kell tenni annak érdekében, hogy ne alakuljon ki a „semmit sem kell tennem, úgyis segítenek” kényelmes hozzáállás.

Az utolsó fejezet a nemzetstratégiai tennivalókat fogalmazza meg. A távlatos szórványstratégiáról háromlépcsős terv készült. Az első a jelenlegi helyzetben való segítést, a felmérést-kutatást, értékmentést, szociális közösségi tervezést írja elő. A második a rehabilitáció, a közösségépítés, mely a szórvány mellett erőteljesebben avatkozik be a „túlélésre

kiválasztott” és életképes szigettelepülések közösségi és gazdasági felerősítésébe. A harmadik a népességátrendezés, mely már az autonóm nyelvi területekre való átirányítást jelenti. A szórványkérdés távolabbi „megoldásaként” mindenképpen tervezni kell egy tömbvidékre irányuló erőteljesebb (nem telepítést!), hanem népesség-átirányítást. Az egész folyamatban azonban lehetőleg háttérbe kell szorulnia az érzelmi töltetű „szórványkodás”-nak, a nemzethalál víziójának, és helyet kell kapjon a cselekvő, a „segítsünk egymásnak” egyházi hátterű összmagyar mozgalmiság.

A szerző a 24 fejezet után megpróbálja röviden összefoglalni a tervezet lényegét és megfogalmazni a következtetéseket. Kijelenti, hogy a szó jelentésének legmélyebb értelmében szinte minden határon túli magyar közösség lényegében szórvány. Az egész kisebbségi sorsban és élettervezésben, valamint a többséghez való viszonyulásban, egy újfajta szemléletnek, beszédmódnak és nyelvezetnek kell meggyökereznie. Ennek alapja a tényekkel való reális szembesülés, a valós helyzet tudomásul vétele, a többségiek lenéző megbélyegzése helyett a partnerként való kezelése, a dialóguskészség növelése, valamint a párbeszéd rendszeresítése. Végül pedig a nagy mentési tervek mellett a szórványgondozás legnagyobb kérdése a közvetlen és személyes kapcsolatteremtés és kapcsolatépítés, valamint a személyes lelkigondozás.

A negyven oldalnyi munka egy rövid gondolatsorral zárul, amely az egész szórványmunka értelmére vonatkozik, valamint egészen új távlatokat nyit ebben a tekintetben. A szerző szerint szórványkérdésben a jövőt illetően az egész Kárpát-medencében illúzióink nem lehetnek. A romániai magyarságnak mai szétszórtabb területein az elkövetkező évtizedekben még erőteljesebb elszórványosodásra, nagy vérveszteségekre, nagy demográfiai mélypontokra, népességfelszámolódásokra kell felkészülnie. Ki kell mondani a kegyetlennek tűnő igazságokat: a nagy fogyásban és felszámolódásban fel kell készülnünk az őszinte számvetésre, a mély bűnbánatra, és az önáltatás nélküli jövőtervezésre. E gondolatok rendjén a szórványt egy nemzet öregkorának nevezi Vetési. Az erdélyi maradékszórvány ezer év alatti és utáni megvénhedésünk, kifáradásunk és térveszítésünk otthona. Ezért a törvényszerű és megállíthatatlan etnikai folyamatokkal nem kívánunk reménytelenül küzdeni, állítja, de ami még menthető, azért és azokért mindent meg kell tennünk. Ha az etnikumváltás mégis megtörténik, akkor az ne erőszak, ne a tömb vagy az anyanemzet hanyagsága legyen, hanem természetes asszimiláció, vagy akár az egyén szabad döntése, hogy mely nemzeteknek és mikor kívánja identitását átadni. Az

etnikumváltásból évszázadok alatt mi is milliókat nyertünk azokkal, akik nyelvünk és kultúránk részei lettek. Itt az ideje, hogy alázatosan elfogadjuk a mieink mássá válását is, ha azok által, akik a mieink voltak, a békességet és közös értékeinket szolgáljuk.

Az etnikai folyamatokból, beolvadásból nem csak elsiratott magyarok, de nyelvünket ismerő és kultúránkat szerető, már más identitású barátaink is születnek, akiket szeretnünk kell és odafigyelnünk rájuk. Nem vagyunk felhatalmazva arra sem, hogy a tőlünk szeretetet vágyó, hozzánk melegedni búvó magyar eredetű románságot szívünk utolsó sarkából is kitaszítva elintézzük a renegátság jelzőjével. Tovább kell kísérnünk őket új identitásukba is, ameddig ellát a szem, a testvéri szeretet láthatáráig.

1.3. A Kárpát-medencei Magyar Képviselők Fóruma (KMKF) Külügyi és Európa-ügyi Albizottságának 2010. február 4-i ülése által megvitatott Szórványstratégiája.[391]

2009. március 25-én alakult meg a Kárpát-medencei Magyar Képviselők Fórumának ülésén a *Szórvány Munkacsoport,* mely a KMKF Külügyi és Európa-ügyi Albizottságának részeként működik. A Vetési László elnökletével létrejött testület célja, hogy szakemberek közreműködésével olyan javaslatokat dolgozzon ki a KMKF számára, melyekkel megfékezhető a határon túli magyarságot erősen veszélyeztető szórványosodás folyamata. A Szórvány Munkacsoport 2010. február 1-i ülésén megalkotta és elfogadta javaslatát a magyar nemzetpolitika szórványdimenziójának stratégiájára, amelyet a Kárpát-medencei Magyar Képviselők Fóruma Állandó Bizottságának legközelebbi ülésén terjesztettek elő.

A KMKF stratégiája egy rövid összefoglalásból és hat fejezetből áll. Az első rész a tervezet kiindulási pontjait fogalmazza meg. Meghatározza mindenekelőtt a szórvány és a szórványosodás fogalmát. A szórvány fogalmának értelmezése kapcsán két típus honosodott meg: az egyik szerint szórvány minden, ami nem tömb (tehát tulajdonképpen a határon túli magyarság nagy része), a másik szerint csak a nemzet többi részétől egészen elszigetelt helyzetű közösségek tekinthetők szórványnak. Ugyanakkor ezen belül a bevezető rész a szórványok keletkezésének négy alaptípusát különbözteti meg. A szórványosodás folyamata vagy a többségében magyar lakosságú régiók, illetve települések etnikai arculatváltását jelöli, vagy a még saját, önálló, belső társadalmi életet élő közösségeknek a többségi közegbe történő

[391] http://www.kmkf.hu/common/main.php?pgid=cikk&cikk_id=114&tema_id=65

beolvadását, nyelv- és identitásváltását jelenti. A stratégia a szórványpolitika alanyainak a következő élethelyzetben lévő magyar közösségeket tartja: abszolút szórvány, nagyvárosi magyar kisebbség, szigetmagyarság, szórványközeli helyzet.

A szórványstratégia alapvető célkitűzése az értékek megőrzése és ennek érdekében a problémák megoldása, vagy legalább kezelése. Mindezt három szempontból közelíti meg a tervezet: az egyén szempontjából, az őshonos szórvány szülőföldjét, a diaszpóra lakhelyét magába foglaló államon belüli helyzet szempontjából és végül a magyar nemzeten belüli helyzet szempontjából. Tömören megfogalmazva a szórványpolitika célkitűzése, hogy a tömbökből ne váljon szórvány, illetve a szigetmagyarságból és a saját belső társadalmi élettel rendelkező magyar városi közösségekből ne váljon abszolút szórvány.

Az első konkrét tennivalókat megfogalmazó rész a templom és iskola megmaradásának kérdéskörét próbálja körbejárni. A fő kérdés, hogy rendelkezésre állnak-e a nyelvőrzés, illetve az identitásápolás és átörökítés intézményei és kulturális életterei. A másik – ezzel szorosan összefüggő – kérdés, hogy a közösség tagjai részéről van-e, illetve meddig van rájuk igény: a szórványban élő magyaroknak személyesen megéri-e magyarnak lenni, azaz a magyarnak maradás és a szülőföldön maradás kizárólag áldozatvállalás-e, vagy a személyes egzisztencia szempontjából előnyt is jelenthet? A tervezet a szórványban működő oktatási intézmények, illetve egyházak főbb problémáit vizsgálja és megállapítja, hogy a „templom és iskola" hosszú távú megtartásának egyik előfeltétele, hogy a magyarság anyanyelvi kommunikációs tere a szórványban ne korlátozódjék kizárólag erre a két intézményre, hanem minél szélesebb körben gyakorlati funkciót adjon a magyar nyelvűségnek és a magyarsághoz való tartozásnak. Az első rész a kiszámítható finanszírozás szükségességének a hangsúlyozásával zárul.

A második konkrétan megfogalmazott tennivaló a minden magyarra kiterjedő figyelem erősítése. Mivel a szórványok egyik jellemzője félreeső helyzetük a magyar nemzetpolitika figyelmén belül, a szórványpolitika alapvető feladata az „egyenlő mértékű nemzetpolitikai figyelem" megteremtése. Ennek elérése érdekében három területen kellene változásokat eszközölni. A Magyar Országgyűlés keretében szórványbiztost kellene alkalmazni, akinek feladata a szórványkérdés szempontjainak érvényesítése lenne a nemzetpolitika minden területén. A magyarországi megyéknek és településeknek a határon túli kapcsolatrendszerében egy nemzetpolitikai munkamegosztás és együttműködés kialakítását kellene szorgalmazni. A

munkamegosztás elve, hogy ne maradjon anyaországi kapcsolódási pont nélkül egyetlen olyan régió sem, amelyben magyarok élnek. Végül pedig a nemzetpolitikai kérdések magyarországi „belső kommunikációjának" stratégiai alakítására lenne szükség oly módon, hogy ezen belül megfelelő helyet kapjon a szórványokban rejlő értékek és a szórványok problémáinak megjelenítése.

A tervezet következő rész a világszórvány kérdésével foglalkozik. Egy olyan gyűjtőszervezet megteremtését javasolják a szerzők, amely kizárólag a magyar világszórványok szervezeteit tömöríti és amely által a világszórvány bekapcsolódhatna a nemzetpolitikai döntéshozatalba. A szórványkoncepció céljainak megvalósulása érdekében a következő rész a különféle diplomáciai feladatokat fogalmaz meg a magyar külképviselet számára.

Az utolsó és egyben legnagyobb lélegzetvételű rész a szórványpolitika eszközrendszerére nézve tesz javaslatokat. A javaslatok két csoportba sorolhatók. Egy részük a szórványokban működő intézményrendszert érintik, annak továbbfejlesztését, átalakítását („racionalizálását"), vagy bővítését. Másrészt pedig problémamegoldó, illetve az identitásőrzést segítő programok lehetőségét vetik fel. Intézményi téren egy általános nemzetpolitikai intézményrendszernek a szórványszempontok figyelembevételével történő kialakítását, illetve továbbfejlesztését javasolja a tervezet. Ez gyakorlatilag egy intézményhálózatot jelentene, amely ún. magyar együttműködési központokból állna. Emellett szükség van olyan programokra is, amelyek kifejezetten a szórványhelyzetekre, illetve szórványközeli helyzetekre vonatkoznak. Ezeknek két csoportját különbözteti meg a tervezet: általános (szórványban is alkalmazható), valamint sajátosan szórványprogramok. Végül pedig konkrét javaslatok felsorolása következik a közösségfejlesztés, oktatás, informatikai és médiafejlesztés, kulturális és egyházi élet, valamint a mobilitás terén.

1.4. Jó Pásztor terv

A tervezet az Erdélyi Református Egyházkerület megbízásból készült 2014 elején. A tervet Vetési László szórványügyi előadó írta, azonban kiegészítette azt az Erdélyi Református Egyházkerület espereseinek a testülete, illetve több, a témában tapasztalattal rendelkező, lelkipásztor is átnézte, bővítette, véleményezte. A munka alcíme: *Tervezet az erdélyi református lelkipásztorcsaládok életpályamodelljének kidolgozásához. Közösségépítő lelkipásztorok és*

lelkipásztorfeleség-pedagógusok életpálya-támogatási és telepítési tervezete erdélyi aprófalvas, oktatássérült szórványtelepülésekre.

A közel húsz oldalas írás öt főrészből áll. Az első egy helyzetelemzés, a második a terv konkrét leírása, a harmadik az általános anyagi kérdések felvázolása, a negyedik a konkrét költségvetés, az utolsó rész pedig fontos tisztázandó kérdéseket és szervezési feladatokat tárgyal.

A helyzetelemzésből kiderül, hogy az Erdélyben és a Kárpátokon kívül élő magyarságnak megközelítőleg egyharmada, mintegy félmillió személy kiemelten veszélyeztetett nyelvi területen, nagyvárosi és falusi szórványban él. A gond pedig ezeken a területeken az, hogy veszélyben van, esetenként hiányzik a nyelvi-vallási peremvidékek közösségépítő misszióját felvállaló felelős magyar értelmiség. Ezért a szórványvidékeken meg kell óvni, illetve ki kell telepíteni a multifunkcionális feladatokat ellátó értelmiséget. A helyzetelemzésből kiderül az is, hogy Erdély 200 lélek alatti kb. 400 szórvány kistelepülésén nincs semmilyen magyar nyelvű elemi iskolai oktatás. Ezeken a helyeken a tanköteles gyermekek egy része többségi iskolába jár, és csak kisebb részüket sikerült a régióban működő szórványkollégiumok valamelyikébe átirányítani. Ugyanakkor pedig Erdély területén a magyarok által is lakott kistelepülések jelentős része nem rendelkezik saját belső értelmiségeltartó, kinevelő, hazavonzó, ösztönző anyagi és szellemi erőtartalékkal. E közösségek két utolsó „lámpása" és „jó pásztora" csak a magyar tanító és lelkipásztor lehet. Számtalan történelmi példa bizonyítja, hogy amelyik településről eltűnik az ott szolgálatot teljesítő tanító és lelkipásztor, ott a teljes hanyatlás pontosan bemérhető.

A terv leírása az alapelvek ismertetésével kezdődik, majd a szórványlelkipásztor-pedagógusok fontosabb feladatainak a felsorolása következik: lelki és lelkipásztori munka, szeretetszolgálat, oktatási és oktatásvédelmi feladatok, művelődésszervezés, anyanyelvi közösségteremtés, közösségépítési és érdekvédelmi feladatok, valamint tárgyi és szellemi értékmentés. A következő alpont leírja az értelmiség-rehabilitáció menetét, majd pedig a tervezet kiépítésének általános alapelvei és szempontjai következnek. A program hármas szempont szerint működne majd: a közösségépítő munka területén dolgozóknak biztosítani kell a teljes cselekvési szabadságát, kibontakozását, teljes és méltányos támogatottságot kell élvezniük, valamint munkájukat szigorú belső rend és szakmai ellenőrzés felügyeli majd. A projekt először csupán néhány településen valósulna meg, kísérleti jelleggel, utána pedig fokozatosan bővülne. A közösségépítő munkakörnek pedig, az elvégzendő feladatok mennyiségétől függően, három

fokozata lenne. A tervezet egészen pontosan megfogalmazza a közösségépítő kötelességeit és jogait. Ugyanakkor rendelkezik egy Jó Pásztor Kuratórium felállításáról, amely a projektet koordinálja. Végül pedig mindazoknak, akik ebben a munkában résztvesznek, megfelelő szakmai képzést és továbbképzést kell biztosítani.

Az anyagi kérdések általános leírása rendjén, a tervezet egy Jó Pásztor Alap létrehozását javasolja, amelyet az alkalmazottak javadalmazására, működésre, rendezvények szervezésére, valamint infrastrukturális beruházásokra kellene fordítani. Az Alapot magyar állami támogatásból, helyi alapokból és a nyugati magyar közösségek támogatásából kellene táplálni. Ugyanebből az Alapból kellene évente rendszeres pihenési, üdülési lehetőséget biztosítani a projekt keretén belül dolgozóknak. A következő főrész a részletes költségvetést tartalmazza, havi kiadásokra, személyekre és településre lebontva.

A tisztázandó kérdések rendjén, a gyakorlatba ültetéssel kapcsolatos esetleges problémákat tárgyalja a tervezet, mint például a támogatott települések kiválasztása, a szakszerű felügyelet kérdése stb. A tervezet végén egy zárszó áll, amely a projekt fontosságát hangsúlyozza, kiemelve, hogy ez a tervezet egy utolsó lehetőség arra nézve, hogy a lelkipásztorcsaládot egy teljes lelkipásztori életpálya program egészében támogassuk abban, hogy a szórványtelepüléseken a hitnek, az anyanyelvnek és kultúrának magas fokon képzett és magas hivatástudattal rendelkező oktató lámpása és jó pásztora, misszionáriusa, sok helyen pompeji katonája legyen.

2. A stratégiák elemzése

2.1. Általános alapelvek

Az elmúlt két évtizedben szinte minden tevékenységi területen és beavatkozási szinten helyzetfelmérő, prioritásokat kijelölő és a főbb tevékenységi módokat, illetve, természetesen, az ezek által elérendő célt kijelölő elemzések születtek. Ez, vagyis a stratégia-készítés nem csupán módszertani kérdés, bár kétségkívül a metodológiai kényszer is jelentős. Az egyre komplexebbé váló tematizációk és egyre szerteágazóbb beavatkozási területek követelik meg a stratégiát, hiszen csak a helyzetbemutató, célokat kijelölő és felelősséget valakihez rendelő elemzések

teszik lehetővé az erőforrások megtervezését és kielégítő kiaknázását.[392] Ennek megfelelően többen is igyekeztek a szórványok egyre súlyosbodó helyzetének a megoldási javaslataként terveket stratégiákat készíteni. Azonban ennél a pontnál ismét több kérdést fogalmaznak meg a témával foglalkozók. Kinek, illetve milyen intézménynek a felelőssége egy ilyen dokumentum elkészítése? Kinek készül egy ilyen dokumentum és milyen konkrétan behatárolható céllal? A politika, az egyház, illetve a társadalmi önszerveződés mely intézményei lehetnének a szórványkérdés felelősei, ki gondoskodik tehát a terv végrehajtásáról, a stratégia gyakorlatba ültetéséről?

Mivel egy stratégia mindig bizonyos központot feltételez, annak a lehetőségét, hogy a stratégia kezdeményezője képes a szóban forgó kérdés-együttest összességében, általános jellemzőktől kezdve a részletek szintjéig felmérni és értelmezni, és mivel a szórvány, mint jelenség szinte minden erdélyi megyében azonosítható, ezért vannak kutatók, akik úgy vélik, hogy csak az egész magyarságot képviselő struktúra részéről várható el a stratégia elkészítésének a vállalása. Szerintük pedig ilyen struktúra Erdélyben egyetlen egy létezik – az RMDSZ.[393] Ezzel szemben úgy vélem, hogy az egyház ugyancsak megfelel az imént említett követelménynek, sőt az imént említett szervezetnél talán alkalmasabb egy ilyen stratégia bizonyos részeinek a kidolgozására. Ugyanis az egyház közvetlenebb kapcsolatban áll a szórványban élőkkel, nagyobb az érintkezési felülete ezekkel a közösségekkel, illetve több évtizedes tapasztalata van az ilyen természetű szolgálat terén. Ugyanakkor az egyház a legfontosabb kisebbségi kapcsolathálót jelenti, amely megkerülhetetlen. Azonban egy átfogó stratégia elkészítéséhez sem RMDSZ, sem az egyház önmagában nem elég. Nem elég csupán felsorolni a problémákat, a megfelelő megoldást is meg kell találni. A megoldások kapcsán pedig elengedhetetlen a megfelelő tudományosság és szakmaiság. Ezért politikai szervezet nem tud megfelelő tervet készíteni és megoldásokat találni például hitéleti kérdésekre, de az egyház sem biztos, hogy választ és megoldásokat tud adni szociológiai kérdésekre és problémákra, vagy alkalmas egy gazdasági modernizációs program végrehajtására.

---

[392] Bodó Barna, *Szórvány, stratégia – nemzet.* Az előadás a *Regionalitás, közösségépítés, szórványgondozás – nemzetközi összefogás a szórványkérdésben* c. MTA és Kriza János Néprajzi Társaság által szervezett nemzetközi tudományos tanácskozáson hangzott el Zsobokon 2006. június 10-én. (A továbbiakban: Bodó, *Szórvány*), 5.
[393] Bodó, *Szórvány*, 7.

2.2. A négy tervezet

Imre Lajos tervezete, amint a neve is mutatja, nem stratégiának készült. Mégis azért foglalkozunk vele, mert ez az első olyan egyházi dokumentum, amely a szórványok gondjainak az orvoslása céljából, komoly kutatásra és felmérésre alapozva, konkrét lépéseket és megoldási lehetőségeket javasol. Az egyházi vezetés korábban is foglalkozott a kérdéssel, ám Imre Lajos volt az első, aki gondos alapossággal felmérte a problémákat, és azokra próbált, az egyház akkori lehetőségeihez mérten, megoldást találni.[394] Az egykori egyházkerületi missziói előadó ugyanakkor alázatosan elismerte azt is, hogy a kérdést teljes egészében megoldani nem lehet, viszont ami az egyháznak módjában áll azt mindenképp meg kell tennie. A tervezet rövid, de lényegre törő, látszik rajta, hogy gyakorlati teológus munkája. Pozitívuma a tervezetnek, hogy olyan megoldási lehetőségeket kínál, amelyek ma is teljes mértékben aktuálisak, gyakorlatba ültethetőek, és amint látni is fogjuk, az utolsó tervezet igazából azt bővíti ki és azt próbálja megvalósítani, amit Imre Lajos is javasolt.

Vetési László írása kapcsán heves vita alakult ki Erdélyben. Mennyire tudományosan megalapozott az írás, milyen mértékben lehet a dokumentumot stratégiának nevezni, illetve egy ilyen típusú számbavétel elegendő-e bárminemű beavatkozás elindításához, kérdezték többen. A munka valóban a stratégiai gondolkodás jegyében született, és az eddigi talán egyetlen olyan számvetés, amely a teljesség igényével vette leltárba a feladatokat. A Vetési által vázolt probléma-halmaz minden egyes eleme valós, megoldás után kiáltó. Ám Bodó Barna szerint ennyi és ekkora volumenű beavatkozás csak bizonyos terv alapján, fontossági-elsőbbségi rangsor szerint indítható el – és szerinte Vetési ezzel nem szolgál. Nem rangsorol, nem jelöl ki prioritásokat, nem értékel. Mivel nehéz volna elvárni bárkitől, hogy egyedül, személyes műhelyében dolgozza ki a megannyi területen szükségesnek mutatkozó beavatkozások módozatait – Vetési László sem tér ki arra, hogy miként volna biztosítható például az elöregedő és elnéptelenedő „maradék magyar közösségek" tagjai számára az emberhez méltó élet.[395] Éppen ezért Bodó szerint erdélyi magyar szórványstratégia nem létezik.

Biczó Gábor szerint a szórványkérdés tárgyalásának hangnemét a veszteség élményének kiemelése, az univerzális romlás, depraváció, mint a magyar közösség társadalmi, gazdasági és kulturális állapotának általános sajátossága jellemzi. A depravációs modell lényege, hogy az

[394] Batizán Attila, *Szórványmisszió Erdélyben a két világháború között. I.* Református Szemle, 2012/3, 423 – 432.
[395] Bodó Barna, *Jövőtervezés és bűnbánat*, Magyar Kisebbség, 2000/3 (21), 16.

asszimilációs folyamatot olyan általános értékvesztésként értelmezi, ahol a kisebbségben élő közösség idegen etnikumhoz történő hasonulása során elveszíti etnikai identitásának sajátosságait. Ezek szerint az asszimilációs tendencia betetőzése az etnikai tudat teljes cseréje. Szerinte Vetési precízen listázza az asszimilációs hatás megnyilvánulásának aspektusait - oktatás, nyelv, vallás stb. -, ezek kapcsolatrendszerét, az érdekelt szervezetek, társadalmi intézmények, asszimiláns csoportok szerepét és helyét a szórványprobléma kezelésében. Ugyanakkor a szöveg a kérdés kezelésének releváns kiindulópontjaként egy elméletileg kevéssé indokolt, inkább érzelmileg motivált, bár tényekkel bőségesen alátámasztható értelmezési pozícióra épül. A depravációs olvasat, vagy ennek bármilyen formában árnyalt variációja pedig alkalmatlan kiindulópont a szórványosodó magyar etnikum asszimilációjának hatékony kezelésére. Nem mintha az ily módon feltett kérdések nem léteznének vagy nem lennének létjogosultak, hanem azért alkalmatlan intellektuális alapállás, mert a kérdés megoldási lehetőségeinek keresését újra és visszavonhatatlanul az etnikai identitás konceptuális kényszerpályáira állítja, sematizálja.[396]

Tóth Pál Péter szerint Vetési László helyzetleírása nem csak a romániai magyar szórványokra, hanem lényegében a horvátországira, az ukrajnaira, a szlovákiaira, a szerbiaira és az ausztriaira is egyaránt érvényes. Tehát sokkal általánosabb problémáról és feladatról van szó, viszont a vitaindító által kitűzött célok megvalósítása (minden kishitűség nélkül) szinte a lehetetlenséggel határos. Ez azonban nemcsak, hogy nem gátolhatja a cselekvést, hanem éppen ellenkezőleg inspirálóan kell hatnia mindazokra, akiknek a Kárpát-medencei népek között egyaránt fontos a magyarság múltja, jelene és jövője.[397]

Vetési László írása valóban nem egy mindent átfogó tudományos megalapozással összeállított dolgozat. Viszont nem is ez a célja az írásnak. Valóban megpróbálja behatárolni a szórvány fogalmát, de a cél teljesen más. Mint Vetési Lászlónak aktív munkatársa a stratégia megírásának idején, bátran állapítom meg, hogy az írás a változtatni akarás szándékával született. A problémák és feladatok vázolása mellett a szöveg üzenete az, hogy elég volt a sok beszédből, sajnálkozásból, illene cselekedni végre. Azonban nem lehet egy ilyen jellegű írástól

---

[396] Biczó Gábor, *Megjegyzések Vetési László: Szórványstratégia – Nemzetstratégia című írásához.* Magyar Kisebbség, 2000/3 (21). Forrás: http://www.jakabffy.ro/magyarkisebbseg/index.php?action=cimek&cikk=mm000301.html.

[397] Tóth Pál Péter, *Szórványban... Hozzászólás Vetési László vitaindító írásához.* Magyar Kisebbség, 2000/3 (21). Forrás: http://www.jakabffy.ro/magyarkisebbseg/index.php?action=cimek&lapid=16&cikk=m000304.html.

azt elvárni, hogy minden egyes helyzetben a különféle feladatok gyakorlati megvalósítását is lépésről lépésre vázolja. Mert egy minden területet átfogó stratégia megvalósítása nem várható el csak a lelkipásztoroktól vagy kizárólag az egyháztól, hanem teljes mértékű társadalmi és nemzeti összefogásra van szükség.

Teljesen egyedi és újszerű kérdést vet fel Vetési László a tervezetében, ami egészen más dimenziót adhat az egész szórványkérdésnek, de amit egyházi körökben többnyire kerülni szoktunk, tudniillik, hogy mi a szórványmagyarság kiemelt küldetése. Vetési szerint ez nem más, mint a misszió, a Kárpát-medence többségi nemzeteinek megkeresése, a velük való kapcsolatépítés. A 17. században ez nem volt különösebb kérdés, igaz akkor az erdélyi magyarság helyzete is más volt. Ma ez kényes kérdésnek számít, és az egyházi mentalitás, a lelkipásztori közgondolkodás és szóhasználat szintjén inkább beszélhetünk izolációról, mintsem nyitásról. A lelkészek egy része különleges szolgálatok alkalmával néhány mondatban megszólítja ugyan a román hallgatóságot, de misszióról (egyetlen Hunyad megyei példa kivételével) nem beszélhetünk.

A tervezet értékelése során fontos szem előtt tartani azt is, hogy ez az írás komoly szakmai munka eredménye, falujárások, összeírások, személyes beszélgetések, felmérések, kisebb-nagyok tervezetek, és megvalósított projektek állnak mögötte. Vetési László és az általa létrehozott Diaszpóra Alapítvány több a szórvánnyal és szórványmentéssel kapcsolatos programot kezdeményezett már korábban is. 1994-1996 között az „*Atlantisz program*” keretében az erdélyi gyülekezetek tárgyi és szellemi értékeit mérték föl. 1994-ben készült el a Romániai Magyar Szórványtanács működési szabályzata és munkaterve. A „*Parabolaantennákat a szórványba!*” című program keretében a Duna Televízióért Alapítvány és a marosvásárhelyi Bernády Alapítvány a Duna Televízió vételére alkalmas parabolaantennákat juttatott erdélyi szórványtelepülések közösségi házaiba, parókiáiba és gyülekezeti otthonaiba. „*Lámpás program*” címmel a 300 magyar léleknél kisebb települések értelmiségtelepítésére és lelkipásztori életpálya-program kialakítására készült tervezet. „*Iskola a nyelvhatáron*” címmel készült 1999-ben az RMDSZ oktatási főosztálya és az egyházak részére egy 107 oldalas dokumentáció a szórványoktatás kialakítására és megtervezésére. Ugyanakkor ez a szórványstratégia képezi az alapját a további szórvánnyal kapcsolatban született programoknak is. 2004-ben készült el egy ajánlás a Román Parlament számára a hátrányos nyelvi környezetben

élő, veszélyeztetett romániai kisebbségek kiemelt támogatására. 2006-ban a református parókiák közösségi házakká való átalakítására készült tervezet, 2007-ben pedig javaslat készült a falugondnoki rendszer szórványokban való kiépítésére. Tervezet készült továbbá a híres erdélyi szórványlelkészek emlékhelyeinek kialakításáról, a szórványok elnéptelenedett templomainak múzeumi gyűjtőhelyekké való átalakításáról. A „Holttenger program" 2001-ben indult a romániai szórványmagyarság tárgyi értékeinek képi rögzítésére. 2006-ban kezdődött a szórványgondozás erdélyi múzeuma anyagának begyűjtése. 2009-ben a vasárnapi iskolai program erdélyi szórványokra való kiterjesztésére született javaslat. Míg végül 2014-ben készült el a Jó Pásztor terv.

A KMKF stratégiájának az egyik pozitívuma, hogy komoly alapvetéssel kezdődik és röviden megpróbálja összefoglalni, behatárolni a kitűzött célokat. A tervezet lépcsőzetesen épül fel, lentről halad felfele, a helyi problémáktól az általános és nagyobb területre kiterjedő gondok fele. A stratégia, akárcsak a már ismertetett tervezetek, különös figyelmet szentel az egyházak és a magyar nyelvű oktatás kérdésének. A terv egyik újdonsága az előbbiekhez képest, hogy a szórvány-tömb kapcsolatot a magyarországi településekre terjesztené ki, oly módon, hogy minden szórványtelepülésnek legyen magyarországi testvértelepülése. Egy másik erőssége a tervezetnek, hogy az egyes területeken (közösségfejlesztés, oktatás, egyház stb.) egészen konkrét programjavaslatokkal áll elő.

A Jó Pásztor terv sok év munkájának, tapasztalatának és több stratégia lényegi üzenetének a gyümölcse. Úgy tűnik, sikerült rátapintani a legégetőbb problémára, és sikerült egy olyan tervezetet összeállítani, amely nem mindent próbál egyszerre megoldani, hanem egyetlen kérdésre összpontosít. Imre Lajos 1940-ben az Igazgatótanácsnak felterjesztett tervezetében azt írta, hogy *a szórványokban a gyermekek elidegenedése okozza a legnagyobb bajt, ezért arról kellene gondoskodni, hogy a szórványbeli gyermekek rendszeres református nevelésben részesülhessenek.* A bemutatott stratégiákban mindenhol első, kiemelt helyen szerepel az oktatás kérdése. Ezért bátran levonhatjuk a következtetést, hogy szórványban az anyanyelvi oktatás kérdése mindennél fontosabb. Az anyanyelvű oktatás megszűnése az asszimiláció egyik következménye ugyan, de a teljes felszámolódás első lépése akkor válik mindenki számára érzékelhetővé, amikor bezárják a kisebbségi iskolát. Nos a tervezet ezekre a helyzetekre ajánl konkrét megoldási tervet. A terv pozitívuma, hogy nem túl hosszú és nem túl szerteágazó, hanem

lényegre törő, illetve konkrét, mérhető, számonkérhető és ellenőrizhető célokat fogalmaz meg. A terv, nagyon helyesen, kérdésként veti fel az egyházi közélet és vezetőség számára a stratégia gyakorlatba ültetésének a mikéntjét. Ugyanis az egyházi valóság az, hogy egy tervezet ajánlhat bármilyen jó megoldásokat, a végrehajtás mégis az egyházi döntéshozó fórumok kezében van.

Ez a tervezet ugyanakkor komoly előrelépést jelent a *szórványkérdés* rendezésében. Éspedig abban a tekintetben, hogy mindaz, ami eddig szórvány-ügyben gyakorlati megvalósítás, az többnyire helyi kezdeményezés, olyan programok, amelyeket helyiek indítottak el és az anyagi háttér is a helyiek forrás-szerző kapacitásának volt a függvénye. A Jó Pásztor terv ezeket a helyi kezdeményezéseket, a helyi „sikeres vállalkozásokat" foglalja rendszerbe, illetve biztosítja a jövőjüket.

3. "Magyar egyház, de milyen nyelven?"[398]

A bemutatott szórványgondozási tervezetekben búvópatakként bukkan föl több ízben is a román nyelvhasználat kérdése, mint egyre égetőbb kérdés a református gyülekezetek és egyháztagok életében. A Kárpát-medencében élő és szolgáló magyar egyházak számára pedig nagy kihívás és ugyanakkor rendezésre váró feladat a belső nyelvhasználat kérdésének felmérése, értékelése és esetleges szabályozása. Trianon után a kisebbségbe került magyar történelmi egyházak nyelvhasználata a politikai, társadalmi, valamint az asszimiláció folyamataiban is rendkívüli mértékben átalakult. Az előző fejezetben vizsgáltuk közelebbről a kérdést és megállapítást nyert, hogy egyre nő azoknak a száma, akik az etnikai-felekezeti identitás egybeesésének a gondolatát még inkább bonyolítva, románul beszélő, magyar reformátusoknak vallják magukat. Egyre többen igénylik különféle egyházi szolgálatok esetén a román nyelvű szolgálatokat, illetve egyre több helyen van markánsan jelen a román nyelv a gyülekezeti szolgálatokban. Erre a jelenségre rezonált a Magyar Református Egyház Tanácskozó Zsinata és elsőként szorgalmazta a kérdés elemzését, értékelését és szabályozását. A Zsinat Szórványbizottságában tevékenykedő Vetési László tervet készített a nyelvhasználat felmérésére, a vélemények összesítésére, javaslattételre, tanácsadásra, a kérdés rendezésére. Ennek első, kísérleti jellegű célpontjaként Erdélyt jelölte meg a bizottság, ahol Vetési László és erdélyi

[398] Orbán Lajos - Vetési László, *Magyar egyház de milyen nyelven*, in Kisebbségkutatás – Minorities Studies and Reviews, Lucidus Kiadó, Budapest, 2001, 1.

munkatársai 1999-ben egy teljesen újszerű felmérést készítettek az erdélyi református gyülekezetek nyelvhasználati gyakorlatáról, *Magyar egyház, de milyen nyelven* címmel.

Egy kérdőív készült a lelkipásztorok számára, amely az egyházi, lelkészi szolgálat szerkezetét és munkáját követte. Néhány általános kérdés után a kérdőív sorra vette a gyülekezeti munkaterületeket. Hogyan jelenik meg a többségi nyelv a keresztelésekor, konfirmáción, esketésen, temetéskor, valamint a közös szolgálatokban, a vegyes, felekezetközi kapcsolatokban? A kérdőívet összesen 112 lelkipásztor töltötte ki. A 112 helységet alapvető nyelvi és szórvány-jellegzetességeik szerint a felmérés készítői hat csoportba rangsorolták: hátrányos és többszörösen hátrányos nyelvi helyzetű, 30% alatti arányú, szórvány jellegű közösségek (38); vegyes, de kiegyensúlyozott etnikai arányú közösségek (36); magyar többségű és jellegű települések (27); kis- és mezővárosi szórvány jellegű közösségek (16); nagyobb lélekszámú, de 20% alatti magyar népességű erdélyi városok (Brassó, Medgyes, Szeben - 3 város, 5 kérdőív)**;** jelentős magyar népességgel rendelkező, hagyományosan magyar karakterű városok (Kolozsvár, Marosvásárhely - 2 nagyváros 6 kitöltött kérdőívvel).

Elsőként egy általános képet nyújt a kérdőív a lelkész eddigi szolgálatának nyelvi vonatkozásairól. Az első kérdéskörre adott válaszokból kiderül, hogy a református lelkészek döntő többsége gyülekezeteiben és szolgálati helyein már szolgált a magyaron kívül más nyelven. Alig heten mondták azt, hogy nem, és egy azt, hogy soha. Arra a kérdésre, hogy "Gyakran kell-e románul szolgálnia?" egyetlen lelkész válaszolta, hogy soha, 51 lelkész szolgált ritkábban román nyelven, 45 alkalmanként és 3 rendszeresen.

A második és harmadik pontban feltett kérdések általánosságban ellenőrizték a gyülekezeti és templomi szolgálatok nyelvhasználatát, illetve a gyülekezet istentiszteleti nyelvszokásaira kérdeztek rá. A lelkészek ritkának és alkalomszerűnek értékelték a "másik" nyelv jelenlétét. A kérdésekre adott válaszok arról tanúskodtak, hogy 1999-ben még az erősen vegyes lakosságú települések templomi istentiszteletein sem vált számottevő gyakorlattá és nem vált megoldásra váró kérdéssé a román nyelv használata. Egyetlen olyan gyülekezet sem volt még, ahol a lelkész minden szolgálatot román nyelven végzett volna. Egyidőben volt igaz, hogy erre nem volt tényleges igény, mert a gyülekezet templomba járó rétege dominánsan magyar, de sajnos az is igaz volt már, hogy hiányzott, már nem vett részt az istentiszteleten a magyar nyelvet

nem ismerő réteg. A református egyházban - néhány kivételes települést leszámítva - nem alakult ki a "templomba járok, bár nem értek semmit" jelenség.

Figyelemre méltó még az is, hogy a felmért gyülekezetekben az "elég gyakran" és "minden alkalommal" válaszok a legveszélyeztetettebb régiókat jelzik, és 5-10 egyházközség esetében már számolni kellett a rendszeres, minden istentiszteleti alkalmat románul is igénylő nyelvi helyzettel. A felmért erdélyi gyülekezetek közül egyedül Tövis jelezte, hogy ünnepnapok délutánjain rendszeresen román istentiszteletet is tartott. Ennek ellenére a román nyelvű szolgálat dominánsan templomon kívüli jelenségként jelent meg. A szakrális esemény magyar nyelvéhez és kultikus keretéhez a gyülekezetek szigorúan ragaszkodtak még a vegyes vidékeken is. Ugyanakkor az is kiderült, hogy 57 olyan gyülekezet, szórvány volt már akkor a megkérdezett egyházközségek között, ahol a családok többségében románul beszéltek.

A konfirmációi előkészítő és a konfirmálás kapcsán 112 lelkészből 42 a konfirmáló fiatalok erőteljes asszimilációjáról számolt be. A megkérdezett lelkészek fele azt válaszolta, hogy a felkészítésben már folyamatosan jelen van a kétnyelvűség, a vegyes vagy külön román nyelvű foglalkoztatás és a román fordítású káté. Azonban a válaszokból kiderült, hogy az egyházközségek többsége még ragaszkodott a teljesen magyar nyelvű konfirmációhoz. A "*templom-tisztasági"* elv alapján még a vegyes gyülekezetek tagjai is mindent elkövettek annak érdekében, hogy az idegen nyelv lehetőleg ne jelenjék meg a templomban. Vetési László szerint a gyülekezetek ezzel nem csak a homogenitás "minden rendben van" látszatát kívánják kelteni, de jelzést is kívánnak adni az "ide tartozás" élményéhez. A megkérdezett lelkészek nagyobb része úgy oldotta meg a magyarul nem, vagy rosszul tudó gyermekek konfirmáltatását, hogy jelentős számban könnyebb kérdéseket tettek fel nekik, azonban tíz esetben már arról olvasunk, hogy a teljes konfirmáció román nyelven zajlik.

Az esketési szolgálatok kapcsán az adatok arról beszélnek, hogy a lelkészek többsége idegenkedik a román nyelvű esketési szolgálatoktól. A lelkészek részéről a legnagyobb ellenkezés az eskün kívüli román prédikációval szemben jelentkezik. Bizonyos településeken hagyományos elvárás az is, hogy a másik, a külső fél alkalmazkodjon a magyar társ templomi szokásaihoz. (Tanulja meg az eskü szövegét a templom nyelvén elmondani.) A lelkészek többsége nyilvánvalóan csak vegyes házasság esetén tartja elfogadhatónak a román nyelv megjelenését. Itt is a régi gyakorlat csökkenését és lassú megszűnését jelzi, hogy már nem várják

el a román féltől is a magyar nyelvű esküszöveget. Külön érdekesség még, hogy a teljesen magyar és székelyföldi régiók lelkészei is egyedül a vegyes esketést jelölték meg a román nyelvhasználat alkalmai gyanánt.

A felmérésből kiderül, hogy a temetési szolgálatok alkalmával jelenik meg leginkább a többségi környezet nyelve. A temetési igehirdetés kiegészítő nyelvét a család igényei diktálják, a jelenlevők elvárásai szabályozzák. De már a 2. kérdéscsoportban jelentkező adatok is igazolják, hogy a vegyes vidéken temetésekkor a szolgálatok nagyobb részében igény van a többség megszólítására. Jelentős számú erdélyi településen a lelkész csak kérésre szólal meg románul.

A lelkészek nagyobb része csak a legszükségesebb és minimális szolgálatot végzi románul temetések alkalmával is, de az igehirdetés rövid összefoglalása és a búcsúztató azt jelzi, hogy az adott lehetőségek között a lelkészek mégis egyfajta missziónak tekintik a többséghez való szólást. Az ortodox lelkész jelenléte a magyar vagy vegyes temetéseken is jelentős arányú, ámbár valószínű, hogy jelenlétét épp a román nyelvű szolgálattal próbálják a lelkészek "kivédeni".

Az utolsó kérdéscsoportokban a nyelvi tervezéssel kapcsolatos elképzelésekre, a lelkészek véleményére voltak a kérdőív összeállítói kíváncsiak. A válaszokból kiderül, hogy a nyitást, a másik nyelv megjelenését teljesen elutasító lelkészek száma minimális, és ehhez kapcsolódik az a vélemény is, hogy ha a templomban nem is, de az alkalmi szolgálatokban, külön szervezett bibliaórai közösségek kiscsoportjaiban, ahol erre szükség és igény van, a többségi nyelvnek meg kell jelennie. A válaszadók többsége szerint az egyházi nyelvnek igyekeznie kell valamiképpen nyomon követnie a hívek anyanyelvi változásait. Vetési László szerint, magyar egyházainknak - a magyar nyelv melletti elkötelezettsége ellenére is - lehetne valamiféle többséghez szóló történelmi, krisztusi küldetése. De hogy miben áll ennek lényege, arra sem lelkészek, sem a kérdőív kiértékelői nem tudtak pontos választ adni. A "valamilyen megoldást ki kell találni" kérdésre adott válaszok nagy száma nemcsak a bizonytalanságot jelzi, de az óhajt is, hogy szeretnék, ha valaki nekik erre végre megoldást ajánlana.

Az utolsó előtti fejezet két jellegzetes adat vázlatos összesítését tartalmazza. Elsőként az adatcsomagból egy, a többszörösen hátrányos nyelvi helyzet összes sajátosságaival rendelkező szórványmegyét emeltek ki a kérdőív összeállítói, Hunyad megye15 gyülekezetének adatait. Ezzel egy diaszpóra-régió városainak és falvainak nyelvi jellegzetességeire szerettek volna

rálátni (6 város, 9 vegyes falu). A válaszokban alig két gyülekezet lelkésze jelezte, hogy nincsenek nyelvi gondok. A templomi istentiszteleteken hárman szoktak alkalmanként és elég gyakran románul is szolgálni, és ezeken összefoglalják a prédikáció lényegét. A konfirmálók 11 gyülekezetben nagyon rosszul vagy egyáltalán nem tudnak magyarul, és ilyen esetekben 10 gyülekezetben kétnyelvű felkészítéssel és könnyebb kérdésekkel oldják meg a nyelvi gondokat. 12 helyen az eskü szövegét románul mondja a vegyes fél, de 5 gyülekezetben az igehirdetés románul is elhangzik. A temetések során 12-en csak a család kérésére szólalnak meg románul, és ekkor legtöbben összefoglalják a beszéd lényegét, és búcsúztatnak. Ortodox lelkészt 7 gyülekezetben soha nem hívnak, és 7 esetben is csak vegyes házas temetésére. Hasonlóképpen nagyon ritka a református pap jelenléte ortodox temetéseken. További közös szolgálatok és a csereszolgálatok is ritkák, és ezek többnyire az egyetemes imahetekre koncentrálódnak. Végül a megye területén összesen ketten ismernek magyarul is tudó román lelkészt, és a nyelvi tervezésnél döntően ugyanaz a véleményük, hogy az alkalmi szolgálatoknál beszélni kell románul, és "ki kell találni valamilyen megoldást".

A második jellegzetes adat a nagyvárosi gyülekezetek válaszainak értékelése és feldolgozása. Ebben az előzetes értékelésben elsőként két erdélyi magyar jellegű nagyváros, a 20%-os létszámarányt megközelítő Kolozsvár és az akkor még 50%-os magyarságú Marosvásárhely adatait emelték ki a szerzők. Kolozsvár karakterében, intézményeiben, "Erdély fővárosa" jelképeiben még dominánsan magyar jellegzetességeket őriz, azonban a felmérés szerint már peremein, etnikai folyamataiban igencsak szórványosodó. Sajnos Marosvásárhelyen is a szélek, a lakótelepek és a Mezőség felőli beköltözések nyomán már érzékelhetőek voltak a nyelvcserés gondok. A lelkészek vallomása szerint az ezredfordulóra Vásárhely is eljutott oda, hogy évente meg lehetne szervezni néhány román konfirmáló csoportot, mert sajnos egy fele részben magyarok által lakott és közel százezres magyarságú városban is el lehet már románosodni.

A két nagyváros hat gyülekezetének jelentése alapján az a kép alakult ki, hogy templomi istentiszteleteken soha nincs magyaron kívül más nyelv, és magyarul nem tudó konfirmáló is kevés van. Négy olyan esketési szolgálatról számoltak be a lelkészek, amikor a román fél románul mondta az esküt, a többi esetben viszont magyarul. Négy olyan gyülekezet akadt, ahol temetéseken szolgál a lelkész románul is, egy esetben hívtak vegyesházasság-kötéskor román

papot is. Más közös szolgálatokról a lelkészek nem számoltak be. A nyelvi tervezésre adott válaszok megegyeznek a két városban. A Kolozsvár és Marosvásárhely egyházai lényegében szigetszerűen élnek.

A kiértékelés előtt a felmérés néhány erősen szórványosodó, de önálló magyar közösségi életet élő vegyes lakosságú erdélyi nagyváros 8 gyülekezetének adatait vizsgálta meg. Ezek a nagyvárosok: Brassó három gyülekezettel, Medgyes, Nagyszeben, Déva, Petrozsény, Ótorda. Román nyelvű istentisztelet ezekben a gyülekezetekben sem volt; a konfirmálók nyelvi helyzetét csak ketten ítélték viszonylag jónak, heten részlegesen és külön is foglalkoztak a magyarul nem tudókkal, és csupán egy kérdezte ki csak magyarul őket. Esketéskor vegyes házasság esetén ketten románul is prédikáltak, és mindenik románul mondta az esküt. A temetések során gyakori és mindennapos a román szolgálat - a családok kérésére. Itt többnyire egyenlő arányú a Miatyánk, az ima, a búcsúztatás és a prédikáció összefoglalása, de ritkán jön a román lelkész. A közös, vegyes szolgálatok is nagyon ritkák, legfennebb imaheteken.

Az utolsó fejezetben a Vetési László és Orbán Lajos egybehangzóan fogalmazták meg, hogy a romániai magyar történelmi egyházakban reális problémaként van jelen az asszimiláció és a nyelvváltás, továbbá egyre erőteljesebben van jelen az egyházak életében a többségi nyelv és e probléma kezelésének kérdése. Azonban Vetési és Orbán szerint nem lehet azonos javaslatcsomagot kínálni a Bánság, a mezőségi kistelepülések, a Küküllő-mente vagy épp Marosvásárhely és Kolozsvár nagyvárosi problémái számára. Maguk a lelkészek is többnyire várakozó állásponton vannak, és helyi igények szerint próbálják kezelni a jelenséget. Ugyanakkor a kiértékelés során megállapítást nyert az a tény is, hogy a református egyházban az asszimiláció történelmi kezelési módszere a nyelvcserések, etnikumváltók mellőzése, a többségi egyházakba való törvényszerű átengedése volt, és a válaszok nagyrésze alapján még ma is az. A lelkészek többsége természetes könnyedséggel mond le a magyarul már nem beszélő hívekről. A jelenséget pedig tanácstalanság, különböző helyi próbálkozások kísérik.

A kiértékelés zárógondolatában arról olvasunk, hogy a kérdés összetettsége, az eltérő nyelvhasználati gyakorlatok és nyelvi szokások miatt, általános szabályozásokat nem várhatunk el, csupán ajánlásokat és tiltásokat jelölhetünk meg, megfogalmazva azt, ami elvárt, illetve semmiképpen nem engedhető meg. Nem olvasunk viszont arról, hogy ki kellene ezeket a javaslatokat, elvárásokat, illetve tiltásokat megfogalmazza. Azt viszont jelzik a felmérés

kiértékelői, hogy az adatok alapján, legalább 10 erdélyi református gyülekezetben igen sürgősen be kellene vezetni a heti rendszerességgel a román nyelvű, vasárnap délutáni istentiszteletet, a román nyelvű gyermekfoglalkoztatást, illetve a külön román nyelvű konfirmációt.

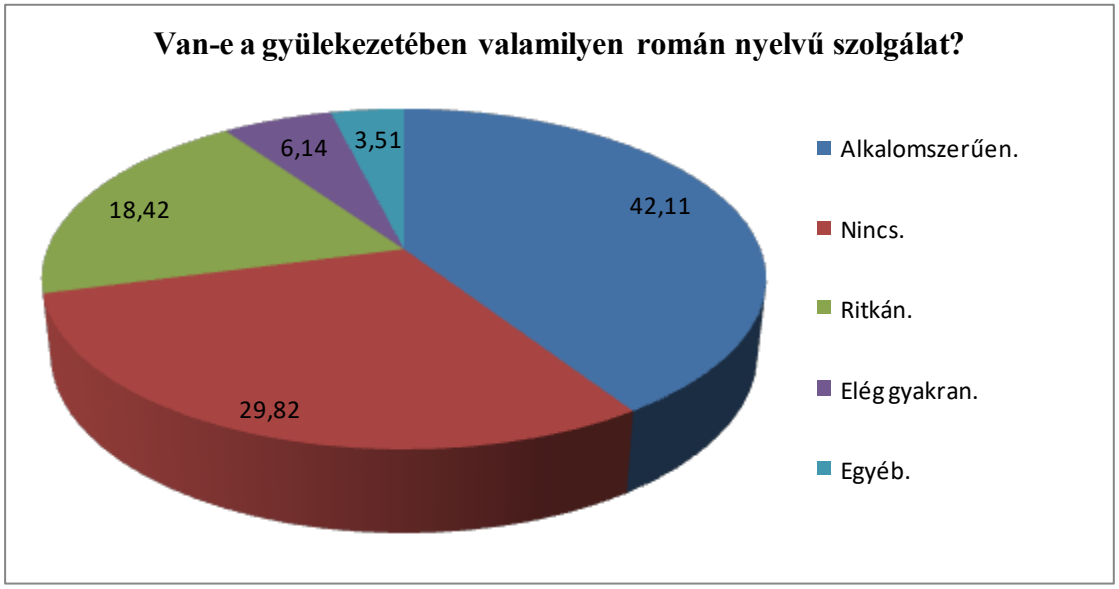
Vetési és Orbán végül megállapítják, hogy a nemrég még "magyar egyház"-ként ismert egyházi modell jelentősen átalakult, azonban szerintük az erdélyi magyar történelmi egyházaknak nem lehet feladata a többségi népek felé való nyitással a térítés, a prozelitizmus, a román anyanyelvű református, unitárius, evangélikus és más egyházak megszervezése. De annak parancsa mindenképpen igen, hogy akik ma még kettős, hármas vagy többes vallási, nyelvi kötődéseket hordoznak, és önazonosságukban megjelenik a többségitől eltérő másság, azokhoz ezek az egyházak szóljanak. Határozottan állapítják meg, hogy a magyar történelmi egyházaknak nincs felhatalmazásuk a nyelvi okokkal magyarázott mellőzésre és "kitaszításra", ugyanis az az egyház, amely nem szólítja meg nyelvváltó híveit, könnyen hívek nélkül maradhat. Elhangzik néhány költői kérdés, hogy vajon van-e még "szakrális nyelv", melyet nem kell feltétlenül érteni, illetve a lemondásban mit engedhet meg magának egy egyház, és mit nem? Végül pedig a szerzőpáros kijelenti, hogy a "volt mieink"-nek kötelességünk megadni azt a lehetőséget, hogy természetes igényeik és vágyaik szerint helyet kapjanak egyházaink nagy lelki közösségében, hogy ha úgy óhajtják, hozzánk - *eredet-vallásuk* nagy lelki családjához is - tartozzanak. Ugyanis ők lesznek, lehetnek az a híd, akik által az etnikai szakadékok talán áthidalhatók, akik elvezethetnek, ha nem is megbékéléshez, de az egymáshoz való közeledéshez, a békesség kapujához.

VI. Nyelvhasználat az Erdélyi Református Egyházkerületben

A Vetési László és Orbán Lajos, illetve az általuk vezetett csapat által végzett felmérés mintájára, annak a sémáját követve, 2016 és 2018 között egy újabb kutatás készült, amely a román nyelvhasználat kérdését vizsgálta az Erdélyi Református Egyházkerületben. Tizenegy egyházmegyéből összesen 126 lelkipásztor töltötte ki a 30 kérdést tartalmazó online kérdőívet. Ez mintegy 150 gyülekezetet jelent összesen, ugyanis néhány lelkipásztor, aki több közösséget pásztorol, egy kérdőívbe sűrítette ezeknek a gyülekezetnek az adatait. A gyülekezetek csoportosítása jelen esetben más szempontok szerint történt, mint az előző felmérés esetében. Nem a hátrányos nyelvi helyzet, az etnikai arány, a szórvány- vagy mezővárosi jelleg szerint próbáltuk csoportosítani a gyülekezeteket, hanem elsősorban régiók szerint, illetve azt tartottuk szem előtt, hogy a kiértékelés, a következtetések megfogalmazása után könnyebb legyen a célokat és a feladatokat megfogalmazni, valamint gyakorlatba ültetni. Az így kialakult csoportosítás a következő: Dél-Erdély (Hunyadi, Nagyenyedi és Brassói Egyházmegyék, Marosvásárhely környéke (Marosi, Maros-Mezőségi, Küküllői és Görgényi Egyházmegyék), Kolozsvár környéke (Kolozsvári, Tordai, Dési és Kalotaszegi Egyházmegyék), nagyvárosok (Kolozsvár 2 gyülekezet, Marosvásárhely 6 gyülekezet), kisvárosok (Segesvár, Marosludas, Szászrégen, Dés, Torda, Bánffyhunyad, Szamosújvár, Fogaras, Erzsébetváros). Különbség az is a két kutatás között, hogy amikor egy régió nyelvhasználati szokásait próbáltuk felmérni, akkor megkérdeztük annak a régiónak a tömbmagyar részét is. Például Maros Megye esetén nem csupán a mezőségi rész kapott kérdőíveket, hanem a Nyárád-mente is. A kutatási eredmények kiértékelését is a fenti csoportosítás alapján próbáljuk elvégezni.

Az első kérdéskör a román nyelv általános gyülekezeti jelenlétére kérdez rá, "Van-e a gyülekezetében valamilyen román nyelvű szolgálat?" Dél-Erdélyben egyetlen esetben válaszolta a lelkipásztor, hogy nincsenek román nyelvű szolgálatok a gyülekezetben, két esetben ritkán, a többiben pedig alkalomszerűen, a Hunyadi Egyházmegyében és Ramnicu-Valcean viszont minden gyülekezet válasza az volt, hogy "elég gyakran". Marosvásárhely környékén, a Nyárád-mentén és a Felső-Kis-Küküllő mentén, ahol a lakosság szinte teljes mértékben magyar anyanyelvű, nincsenek román nyelvű szolgálatok, viszont a mezőségi részen, illetve a Görgény-

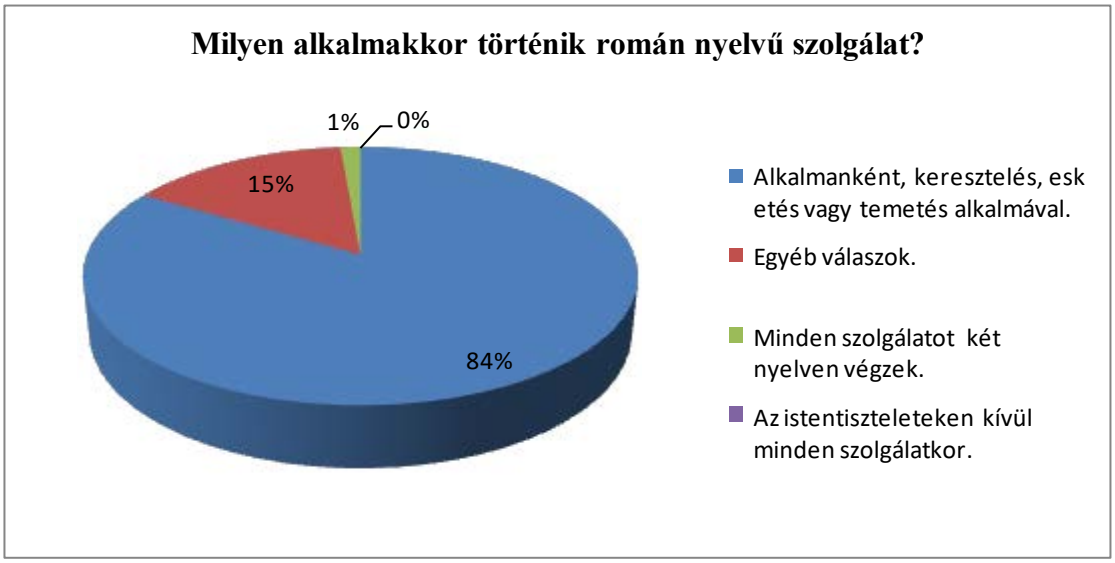
völgyében már alkalomszerűen előfordulnak. Kolozsvár vonzáskörében szinte minden régióban alkalomszerűek ezek a szolgálatok (kivételt képeznek Kalotaszeg magyar falvai). Kolozsvár és Marosvásárhelyen két gyülekezete jelezte azt, hogy nincsenek román nyelvű szolgálatok, két esetben ritkán, a többiben pedig alkalomszerűen fordulnak elő. A kisvárosok közül egyetlen jelezte, hogy nincs ilyen jellegű szolgálat, a többiben viszont alkalomszerűen vagy elég gyakran jelenik meg a román nyelvű szolgálat. A tizenegy egyházmegye összesített válaszait az 1-es ábra foglalja össze.



1-es ábra. Román nyelvű szolgálat a gyülekezetben.

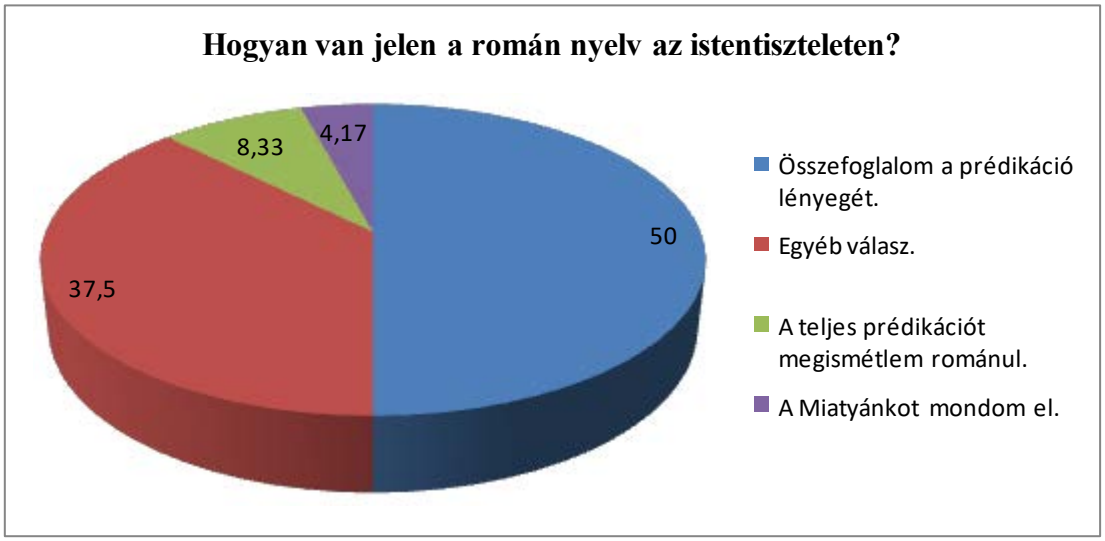
(Egyéb válaszok: temetési, esketési, keresztelési; amikor van román résztvevő; ha kollégiumi diákot vagy tanárt érintő temetés van, akkor alkalomszerűen; a temetési szolgálatok mindig kétnyelvűek, a prédikáció is).

A második kérdésre adott válaszokból kiderül, hogy az esetek túlnyomó többségében a kazuális szolgálatok (temetés, keresztelés, esketés) alkalmával jelenik meg a román nyelv a gyülekezetekben. De van olyan gyülekezet, ahol a családlátogatás, jegyesbeszélgetés, keresztelői felkészítő, vallás- és káté órák alkalmával van jelen a román nyelv. Van olyan gyülekezet, ahol akkor jelenik meg a román nyelv a szolgálatok rendjén, ha van román résztvevő, egyetlen gyülekezet (Ramnicu Valcea) számol be arról, hogy minden szolgálat két nyelven zajlik, illetve egy gyülekezetben van profi fordítókabinos-fülhallgatós rendszer, ahol igény szerint mindig fordítanak román, holland, angol nyelvre, ha erre van igény.



2-es ábra. Román nyelvű szolgálatok alkalma. Összesítés.

A megkérdezett gyülekezetek felénél, azaz közel 70 gyülekezetben előfordult már, hogy valamilyen templomi szolgálat egy része is román nyelven zajlott. Ezek egyrészt imaheti alkalmak voltak, amikor román anyanyelvű volt a meghívott lelkész, vagy román anyanyelvű gyülekezeti tagok voltak jelen a templomban. De előfordul több gyülekezetben, ahol a temetési szertartás egy része a templomban zajlik, hogy a lelkész románul is prédikál. Ugyanígy keresztelések és házasságkötések alkalmával is megjelenik a román nyelv a templomi istentisztelet részeként. Viszont olyan válasz is érkezett, hogy a sátoros ünnepek alkalmával mindig kétnyelvű az istentisztelet. Egy lelkipásztor arról számolt be, hogy a gyülekezet nem szereti, ha a templomban románul is megszólal, bár ő ezt a legnagyobb szeretettel teszi, ezért az olyan esketéseket, kereszteléseket, ahol románul is kell szólni, gyülekezet nélküli időpontokban tartják. A legtöbb esetben a román nyelvű szolgálat a templomban a prédikáció rövid összefoglalását és egy imádságot jelent. Az *Egyéb válaszok* rendjén, csupán néhány esetben számolnak be a lelkipásztorok arról, hogy az egész liturgia román nyelven zajlik.

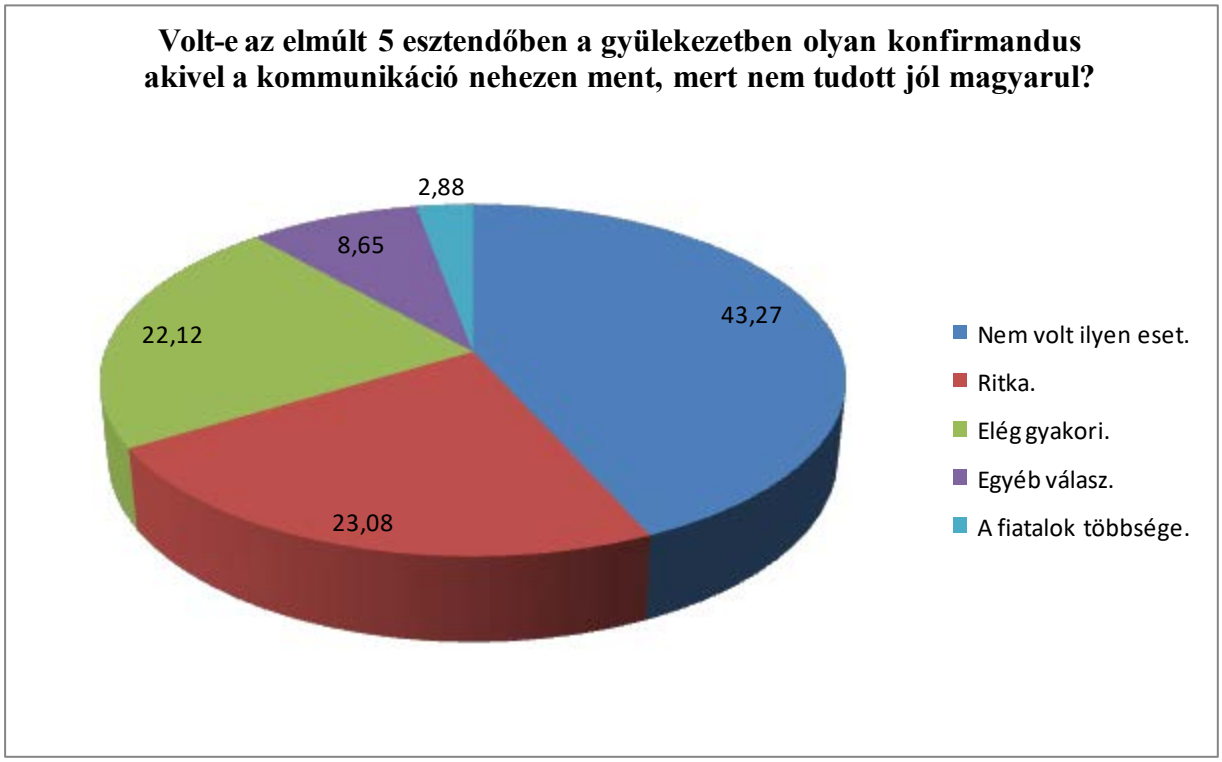


3-as ábra. Román nyelv az istentiszteleti szolgálat rendjén.

A második kérdéskör öt kérdésben a román nyelvnek a konfirmációi felkészítésben, valamint a konfirmációban való jelenlétét vizsgálja. Az első kérdésre (*Volt-e az elmúlt 5 esztendőben a gyülekezetben olyan konfirmandus, akivel a kommunikáció nehezen ment, mert nem tudott jól magyarul?)* Dél-Erdélyben a legtöbb esetben azt válaszolták a lelkipásztorok, hogy elég gyakori az ilyen eset, illetve a fiatalok többségére ez jellemző. A Hunyadi Egyházmegyében és Ramnicu-Valcean szinte minden gyülekezet válasza az volt, hogy a fiatalok többségével nehezen megy a kommunikáció. Szentágotán és a Tűri Egyházközségben a fiatalokról azt írják a lelkészeik, hogy nem tudnak magyarul. A Nagyenyedi Egyházmegye néhány gyülekezete válaszolta csupán, hogy ritkán vagy soha nincs ilyen fiatal a gyülekezetben, a többsége itt is azt jelezte, hogy gyakori az olyan fiatal, akivel nehezen megy magyar nyelven a kommunikáció.

Marosvásárhelyen, a Nyárád-mentén, a Felső Maros-mentén egész Szászrégenig, valamint a Kis-Küküllő vidékén soha, vagy csak ritkán, különleges esetekben (pl. felnőtt konfirmandus, román iskolába járó cigánygyermekek) kellett a lelkipásztoroknak ezzel a helyzettel szembesülniük. Azonban Szászrégentől északra, továbbá a mezőségi gyülekezetekben, vagy éppenséggel Marosludason és Segesváron már elég gyakori az ilyen fiatal, szinte minden évben van 1-2 a konfirmálók közül, aki nem, vagy rosszul ért magyarul. Sőt, olyan gyülekezet is volt, ahol a lelkipásztor szerint minden fiatal ebben a helyzetben van (pl. Pusztakamarás).

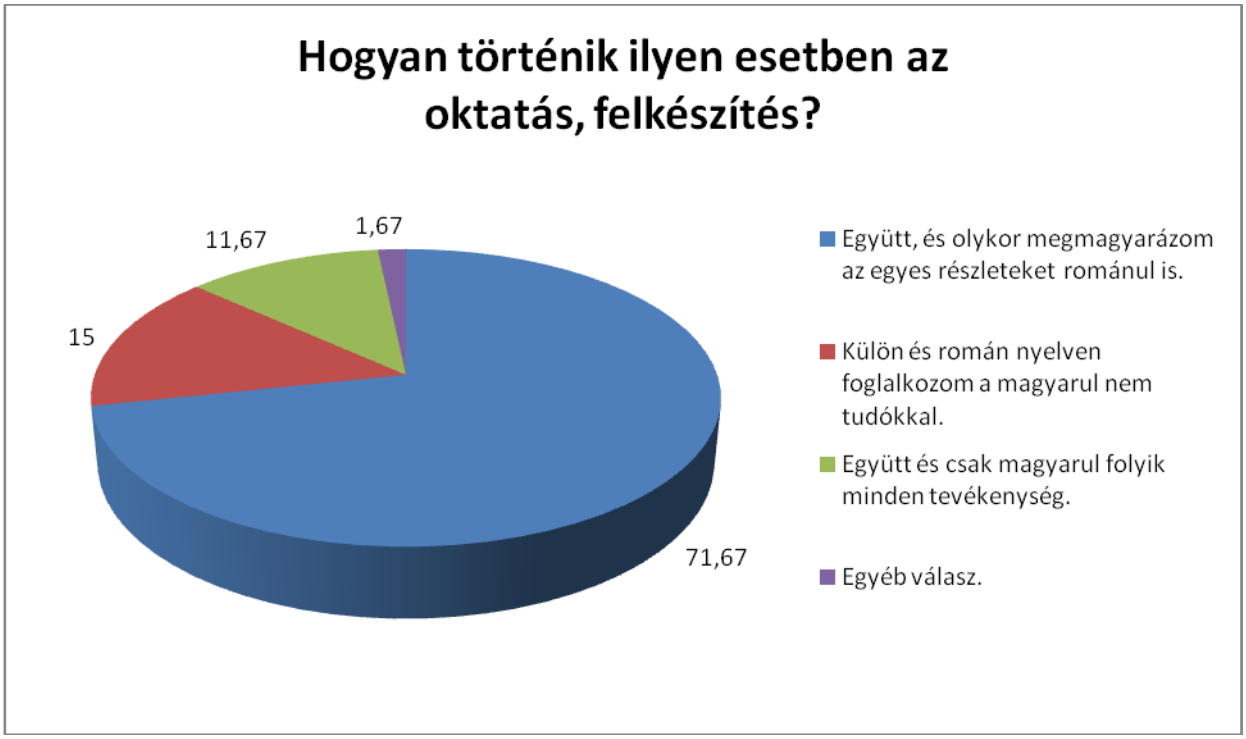
Kolozsváron és a város vonzáskörében, a lelkipásztorok nem jeleztek ilyen esetet. Kalotaszegen ugyanez a helyzet, kivétel Egeres, ahol szintén minden fiatalra jellemző, hogy nehezen megy magyarul a kommunikáció. Végül Désen és környékén nagyon színes a kép, ugyanis vannak olyan gyülekezetek, ahol gyakori a magyarul nem tudó fiatal, de olyan gyülekezettel is találkozunk, ahol soha nem fordult elő ilyen eset.



4-es ábra. Magyarul nem, vagy nehezen beszélő konfirmandusok.
(Egyéb válaszok: A kommunikáció azért ment nehezen, mert a lelkipásztor nem tud jól románul. Felnőtt konfirmandus. Minden fiatal.)

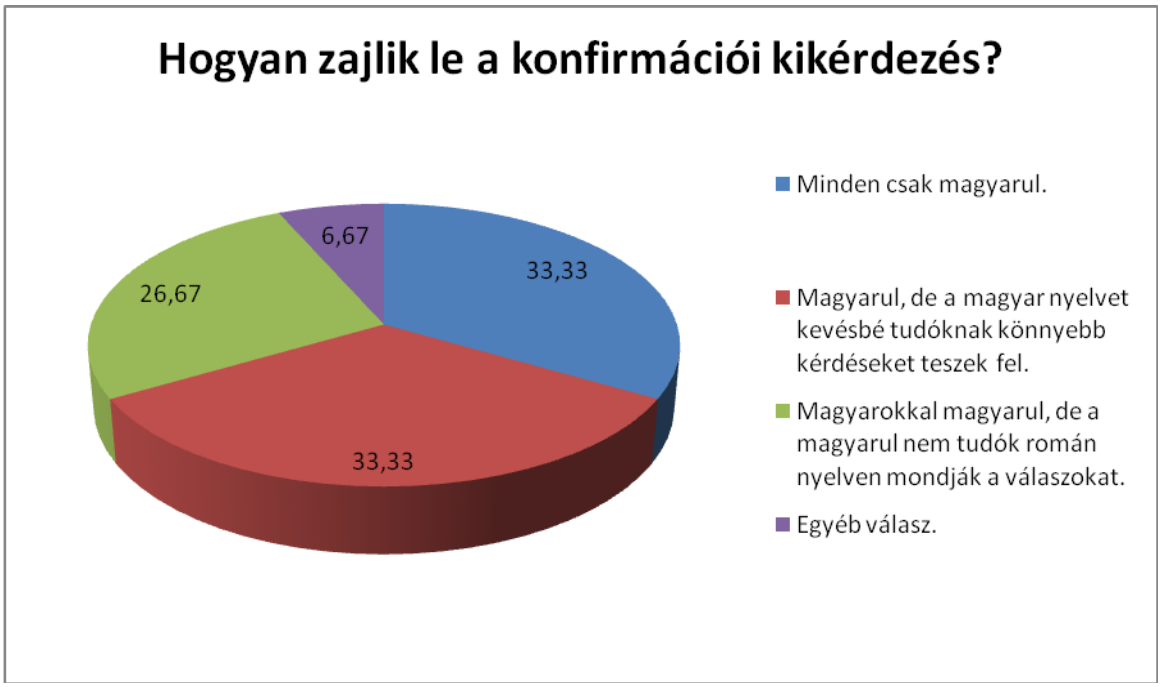
Azokban a gyülekezetekben, ahol a fiatalok nem tudnak jól magyarul többnyire négy új elem jelenik meg a felkészítés és a konfirmáció rendjén: 1. a kátéórák magyar nyelven zajlanak ugyan, de a magyarul nem tudóknak a lelkipásztorok a felkészítés rendjén románul is elmagyarázzák a válaszokat, 2. román nyelvű káté használata, 3. a magyarul nem tudók könnyebb kérdésekre kell feleljenek magyar nyelven, illetve 4. a kérdések magyarul hangzanak el ugyan, de ők román nyelven felelnek azokra. Brassó, Dés és Segesvár környékén a kérdőívet kitöltők közül mindenhol használnak román kátét, illetve a kikérdezés alkalmával mindhárom

említett módszerrel találkozunk. Kolozsvár egyik gyülekezetében külön és román nyelven foglalkoznak a magyarul nem tudókkal. Szászrégen környékén is rendszeresen jelen van a román nyelvű káté a felkészítés rendjén. Marosvásárhelyen és környékén is mindenhol használják a román nyelvű kátét, több helyen románul mondják az ifjak a válaszokat a kikérdezés rendjén, de előfordul itt is, hogy könnyebb kérdéseket tesznek fel a lelkipásztorok az ifjak egy részének. Az egyik gyülekezetben külön foglalkoznak a magyarul nem tudókkal és ők külön istentisztelet keretén belül konfirmálnak román nyelven. Nagyenyed környékén viszont már szinte mindenhol külön foglalkoznak a magyarul nem tudókkal, az ifjak románul válaszolnak a kikérdezés rendjén, illetve itt már, az eddigiekkel ellentétben, a fogadalomtétel is román nyelven zajlik. Hasonló esetekről olvasunk Hunyad megyében is, viszont itt a fogadalomtétel mindenhol magyar nyelven zajlik. Ha az ifjak nem tudnak magyarul, akkor bemagolják magyar nyelven a fogadalomtétel szövegét, de akkor is magyar nyelven mondják.

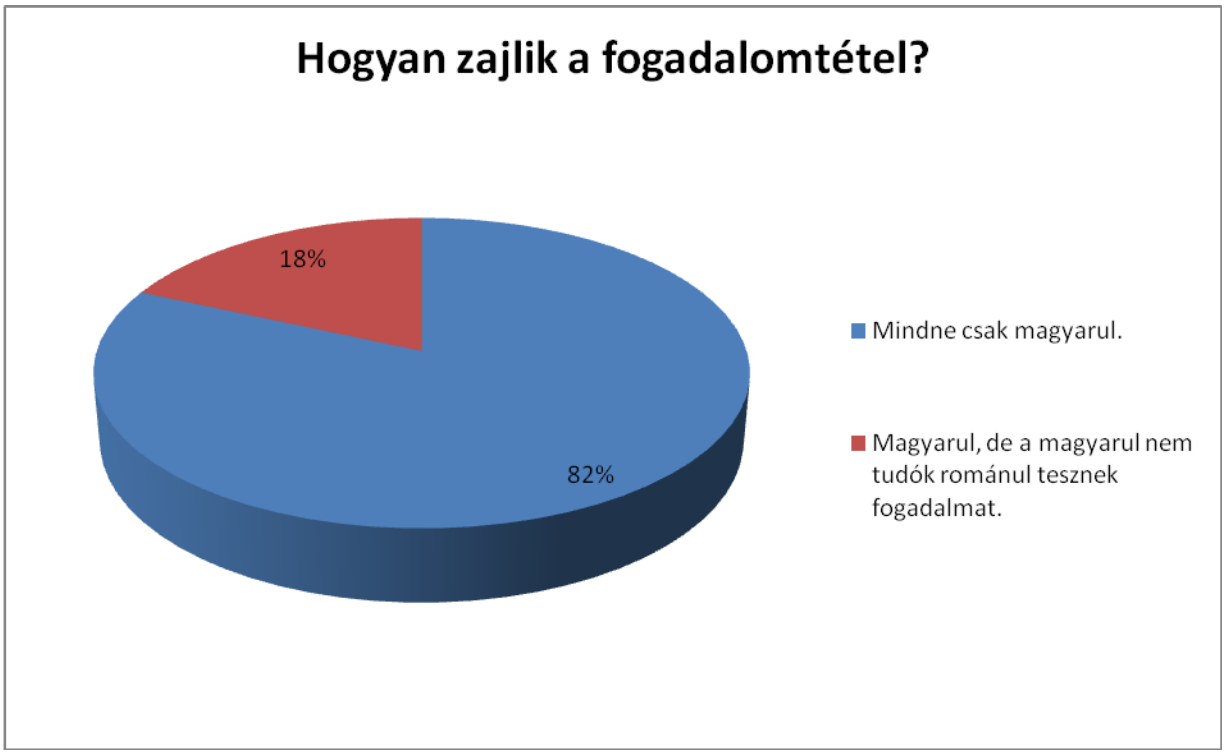


5-ös ábra. Konfirmációi előkészítő módja.

6-os ábra. Román nyelvű káté használata.

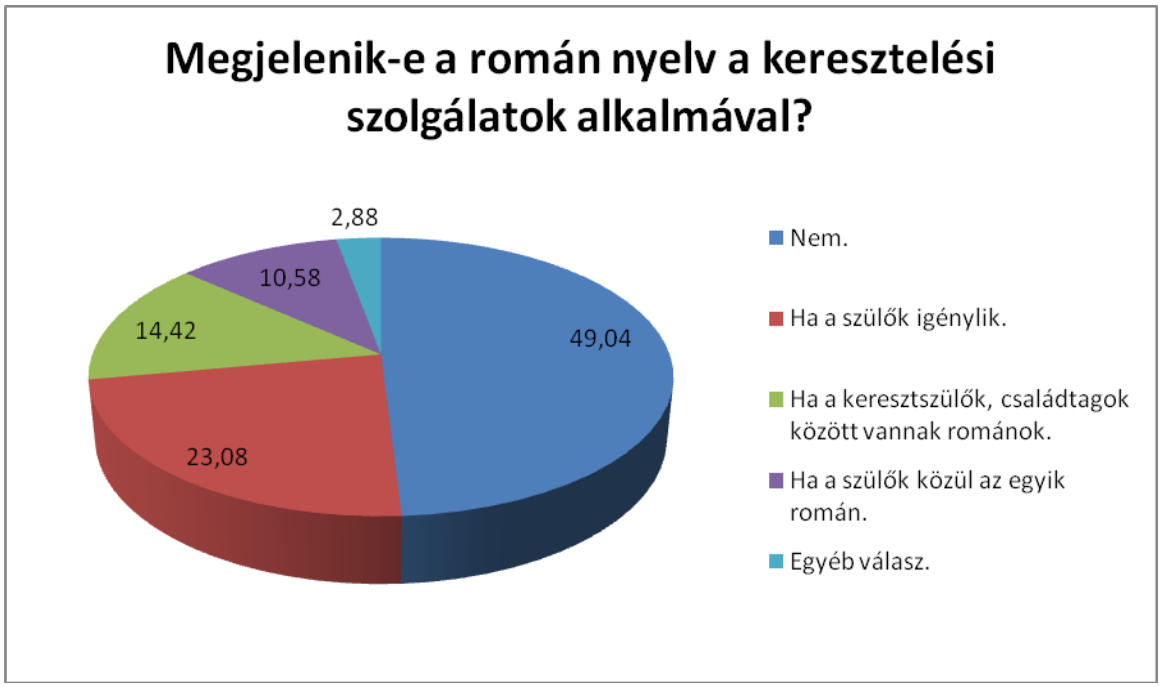


7-es ábra. Konfirmációi kikérdezés nyelve.



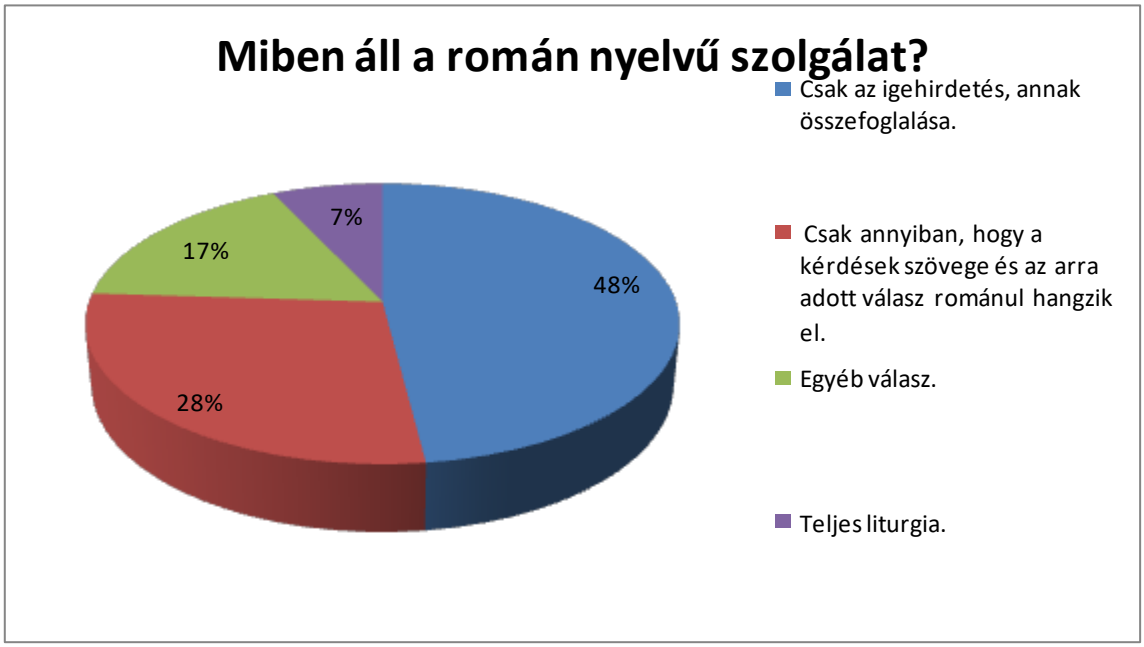
8-as ábra. Konfirmációi fogadalomtétel.

A következő kérdéskör három kérdésben vizsgálja a román nyelv jelenlétét a keresztelési szolgálatok alkalmával. A megkérdezett 126 gyülekezet több mint felében van jelen a román nyelv a keresztelések alkalmával. Brassó és Hunyad megyében, illetve Nagyenyed környékén már akkor is megismétli a lelkipásztor román nyelven az igehirdetést, ha a családtagok közül valaki román anyanyelvű, illetve a nem magyar keresztszülőknek románul teszi fel a kérdéseket a lelkész, ők pedig románul válaszolnak. A Marosvásárhely körüli színmagyar falvakban akkor sincs jelen a román nyelv a keresztelési szolgálatok alkalmával, ha valaki a rokonok közül román. Marosvásárhelyen, Szászrégen környékén, illetve a Mezőség marosvásárhelyi oldalán többnyire azokban az esetekben olvasunk a román nyelv jelenlétéről, ha azt a családtagok kérik, és akkor is többnyire csak a prédikáció összefoglalása hangzik el románul. Amennyiben a keresztszülők nem tudnak magyarul, számukra a kérdéseket románul teszi fel a lelkipásztor, ők pedig anyanyelvükön válaszolnak. Kolozsváron és környékén olyan gyakorlatról is beszámolnak a lelkipásztorok, hogy vegyesházasság esetén a teljes keresztelési liturgia román nyelven zajlik, illetve az azt megelőző előkészítő beszélgetés is.



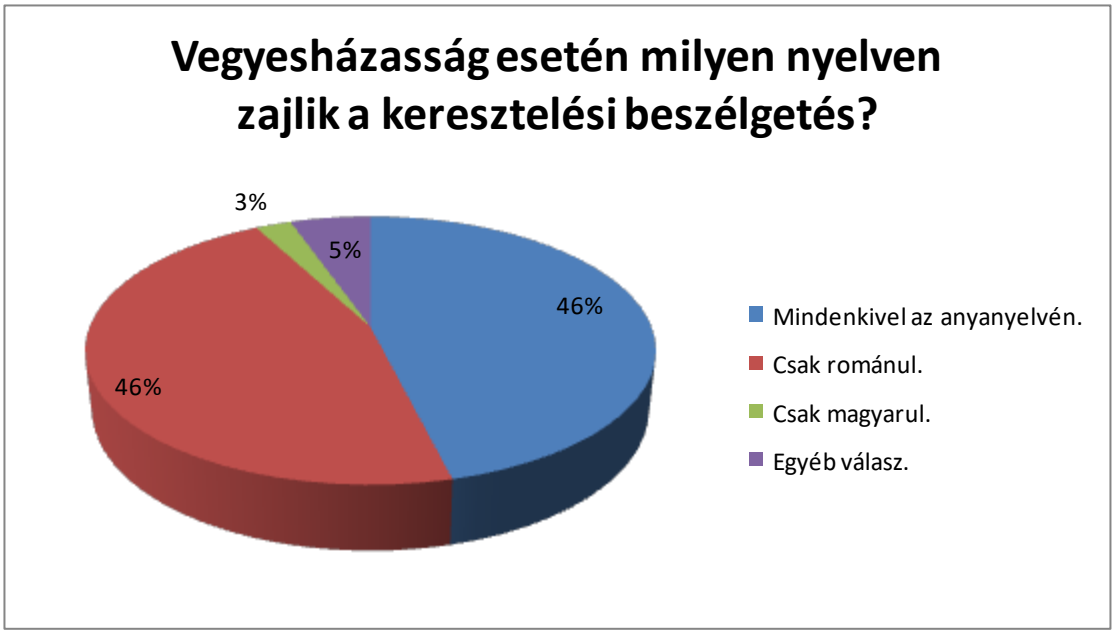
9-es ábra. Nyelvhasználat a keresztelési szolgálatok alkalmával.
(Egyéb válasz: Többnyire cigánygyerekek keresztelője esetén, ha a szülők nem értenek magyarul. Ha a keresztszülők, családtagok között vannak románok, akkor természetes, hogy románul is szólok, illetve a kérdéseket is felteszem románul is, elmondom az ágendás beszédet is összefoglalva, a Miatyánkot, esetleg az imádságot is.)

Az eddigi adatok alapján azt várnánk, hogy a keresztelési szolgálatok alkalmával teljes liturgiás román nyelvű szolgálatot leginkább Dél-Erdélyben és a Mezőségen találunk, azonban a válaszokból kiderül, hogy mind Kolozsváron és Marosvásárhelyen, illetve mind Dél-Erdélyben találkozunk ilyen jellegű szolgálattal. Sőt Hunyad megyében a legkevesebb az olyan gyülekezet, ahol a teljes keresztelési istentisztelet román nyelven zajlik. Azaz a román nyelv jelenlétének a mértéke nem a magyarságnak az adott településen vagy vidéken való százalékarányától függ, hanem a helyi lelkipásztor jóindulatától és román nyelvtudásától. Ugyanez mondható el a keresztelést megelőző beszélgetésről, szinte minden régióban előfordul, hogy ez a beszélgetés kizárólag román nyelven zajlik.



10-es ábra. Román nyelvű szolgálat a keresztelési szolgálatok alkalmával.
(Az egyéb válaszok rendjén a lelkipásztorok az igeolvasás, imádság, áldás és egyéb liturgiai elemek román nyelven való elhangzását említik.)

A keresztelési beszélgetések kapcsán említésre méltó az a tény is, hogy ezeknek közel fele kizárólag román nyelven zajlik. Szinte megdöbbentő, hogy csupán 3 (három) ilyen gyülekezet van Dél-Erdélyben. Ugyanekkora százalékban válaszolták a lelkészek, hogy mindenkivel az anyanyelvén beszélgetnek, azaz magyarul és románul egyaránt, és csak elenyésző mértékben olvasunk arról, hogy ezek a beszélgetések kizárólag magyarul folynak. Ebből Nagyenyed környékén találunk egy esetet, Hunyad Megyében kettőt. Marosvásárhelyen és környékén két esetben mondták a lelkipásztorok, hogy csak magyarul beszélgetnek a szülőkkel a keresztelést megelőzően vegyesházasság esetén, két alkalommal, hogy többnyire románul és egyszer, hogy csak román nyelven. Kolozsvár vonzáskörében egy esetben beszélget a lelkész csak magyar nyelven, egy esetben pedig csak románul vegyespárok esetén.



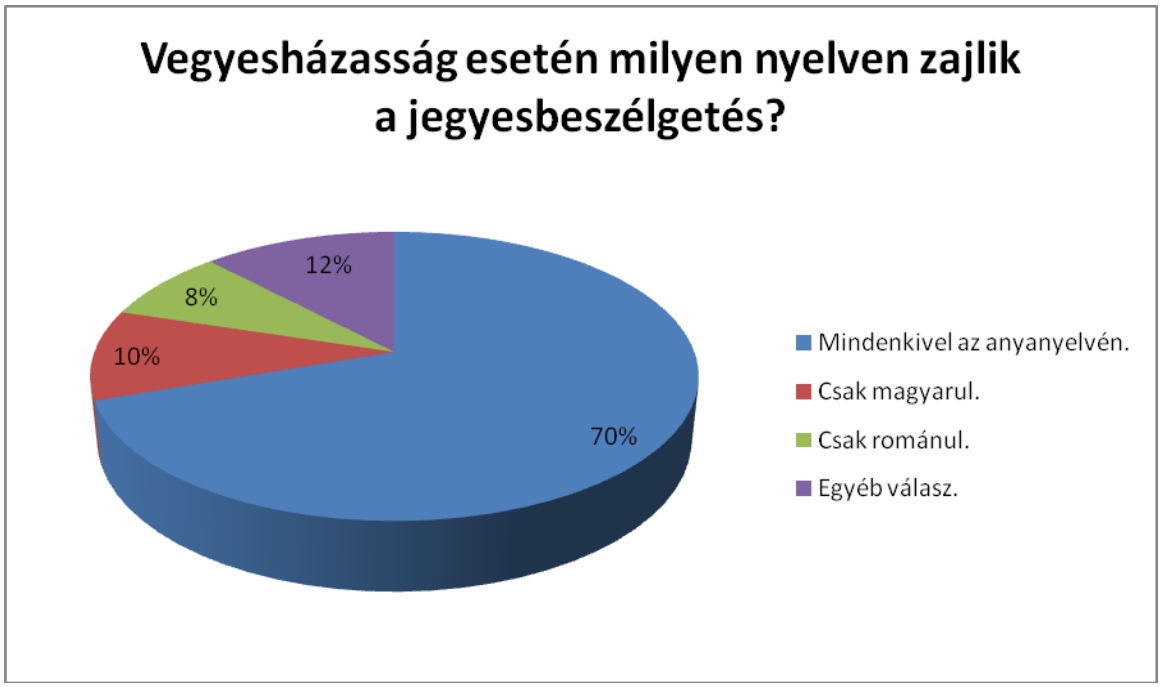
11-es ábra. A keresztelési beszélgetések nyelve.

A negyedik kérdéscsoport, négy pontban a házasságkötési szolgálatok nyelvhasználatára kérdez rá. Dél-Erdély megoszlik ebben a tekintetben. A Brassói és Nagyenyedi Egyházmegyékben vegyesházasság esetén, amennyiben a család kéri, a szolgálatok kétnyelvűek, három gyülekezetben jelezték a lelkipásztorok, hogy mindig románul is kell szolgálniuk. Hunyad megyében viszont minden esetben jelen van a román nyelv az esketési istentiszteleteken. Kolozsváron és környékén nyolc gyülekezet jelezte, hogy minden alkalommal jelen van a román nyelv az esketési szolgálatok alkalmával, egy-két lelkész mondta azt, hogy soha nem szólal meg románul, a többi csak ha kérik (általában pedig kérni szokták). Marosvásárhelyen és környékén (főként a színmagyar falvakban, vagy ott, ahol a magyarság aránya számottevő) válaszolták a legtöbben, hogy soha nincs jelen a román nyelv a vegyes esketések rendjén. Túlnyomórészt akkor találkozunk a román nyelvvel ezen a vidéken, amennyiben a párok azt kérik, azonban hét esetben (ebből 4 Marosvásárhely) itt is azt olvassuk, hogy a legtöbb esetben vagy mindig szólniuk kell a lelkészeknek románul is az esketések rendjén.

12-es ábra. Kétnyelvű szolgálat vegyesházasság esetén.

(Egyéb válaszok: Ha kérik az igét felolvasom románul is; Van olyan, hogy a vőlegény ill. menyasszony s a násznép is ért magyarul, ekkor magyarul végzem a szolgálatot; Ha a román templomban nem esküsznek az Igét románul is felolvasom)

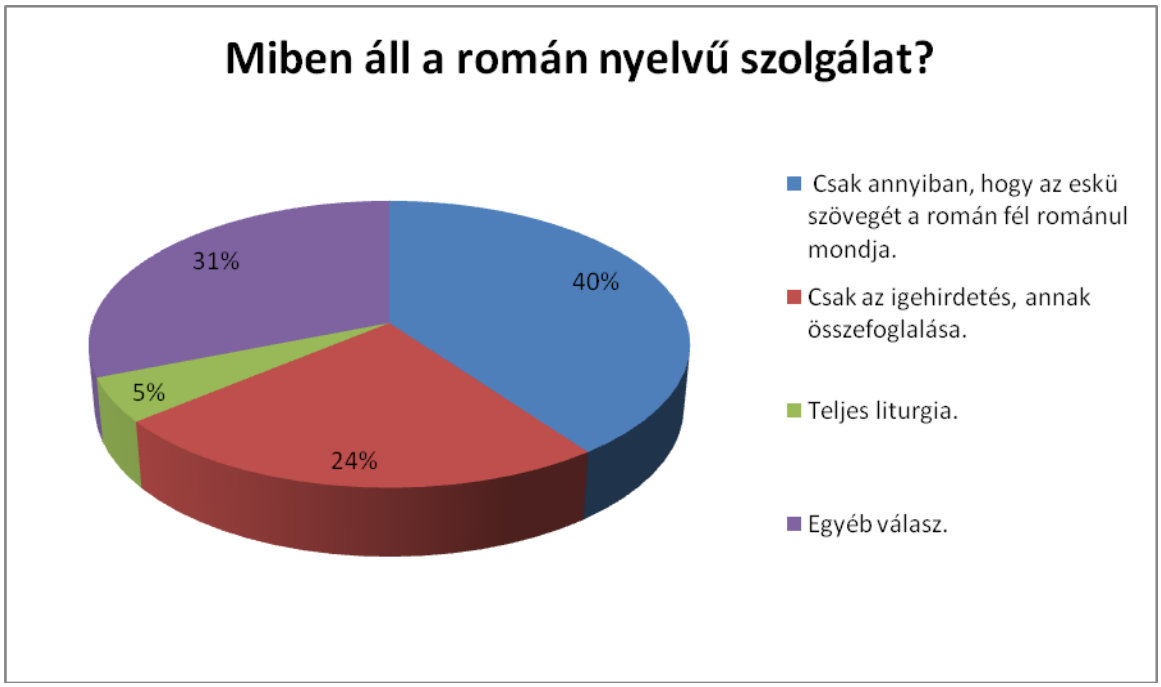
A házasságkötést megelőző jegyesbeszélgetések aránya viszont már más képet mutat olyan tekintetben, hogy a "Csak románul" válaszok kevesebb mint fele érkezett Dél-Erdélyből (Brassói, Hunyadi és Nagyenyedi Egyházmegyék), és hozzávetőlegesen 60% Marosvásárhely és Kolozsvár környékéről: Vásárhelyen és környékén három esetben, Kolozsvárott egy esetben, vonzáskörében pedig kétszer.



13-as ábra. Jegyesbeszélgetések nyelve.

(Egyéb válaszok: Inkább magyarul, amit nem tudok kellőképpen elmondani románul, akkor a magyar fél besegít; Ha egyáltalán nem tud magyarul, akkor mindenkivel az anyanyelvén; Nagyrészt románul, hisz a magyar fél ért románul s felesleges mindkét nyelven elmondanom, de természetes, hogy a magyar féllel magyarul is beszélgetek; ha a társ tud beszélni magyarul, akkor inkább magyar nyelven.)

Lényeges viszont szem előtt tartanunk azt a tényt, hogy amennyiben jelen is van a román nyelv az esketési istentiszteleteken, Dél-Erdélyben egyetlen esetben olvasunk arról, hogy a teljes liturgia román nyelvű. Két esetben válaszolták a lelkészek Kolozsváron, illetve környékén, és egy esetben Marosvásárhelyen, hogy a teljes liturgia román nyelven zajlik Legtöbb esetben vagy a prédikációt foglalja össze a lelkész román nyelven, vagy a Miatyánkot mondja el románul is, illetve sok esetben az eskü szövegét mondja saját anyanyelvén a román fél. Azonban, ha az "Egyéb válaszok" rendjén megfogalmazottakat is figyelembe vesszük, vegyesházasságok esetén szinte 100%-ban jelen van a román nyelv valamilyen formában az esketési szolgálatok alkalmával.

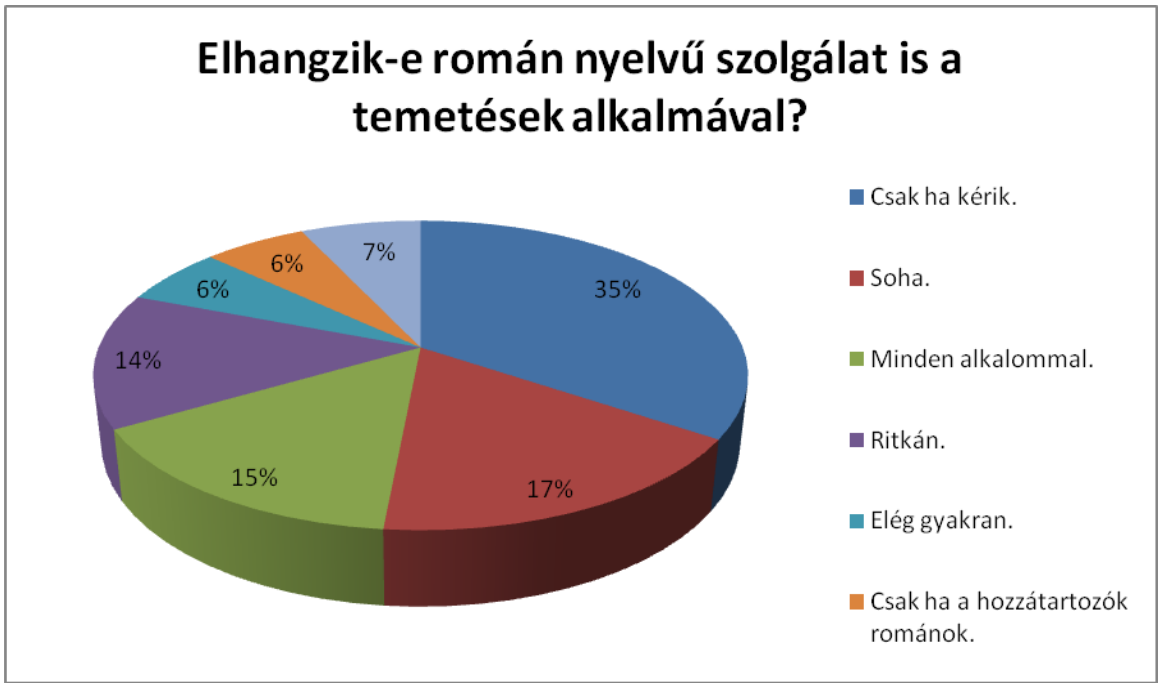


14-es ábra. Román nyelv jelenléte a különféle liturgiai elemekben.
(Egyéb válasz: Igehirdetés, Miatyánk, esküszöveg; Az igehirdetés összefoglalása és a román fél eskü-szövege; Van, hogy csak az eskü és az igehirdetés összefoglalása, de van olyan, hogy mindent lefordítok, elmondok román nyelven is; Nyitott vagyok az esküszöveg románul való elmondására; Az áldás is elhangzik románul; főbb liturgiai elemek, igehirdetés összefoglalása, román fél-román esküszöveg; az igehirdetés rövid összefoglalása és eskü.)

Ha már a lelkipásztorban (és gyülekezetben) ott a nyitottság és szinte minden gyülekezetben román nyelven is megszólal az esketési szolgálat alkalmával, illetve annak egy része vagy akár a teljes liturgia román nyelven zajlik, jogos lehet a kérdés, hogy van-e nyitottság a román félben, és megtanulja-e legalább az eskü szövegét magyar nyelven? Ezt próbálja felmérni ennek a kérdéskörnek az utolsó pontja. Hozzávetőlegesen 20-22% körül mozog ez az arány, amiből csupán 3 eset van Dél-Erdélyből, a többi pedig túlnyomórészt a Marosvásárhely környéki tömbmagyar falvakból. A lelkipásztorokkal való személyes beszélgetések, illetve a saját tapasztalatok is alátámasztják ezt a tényt, tudniillik, hogy a tömbvidéken (főként falvakon) a közösségi elvárás a magyar nyelvhasználatot illetően sokkal nagyobb a vegyesházasságok esetén, mint a szórványban.

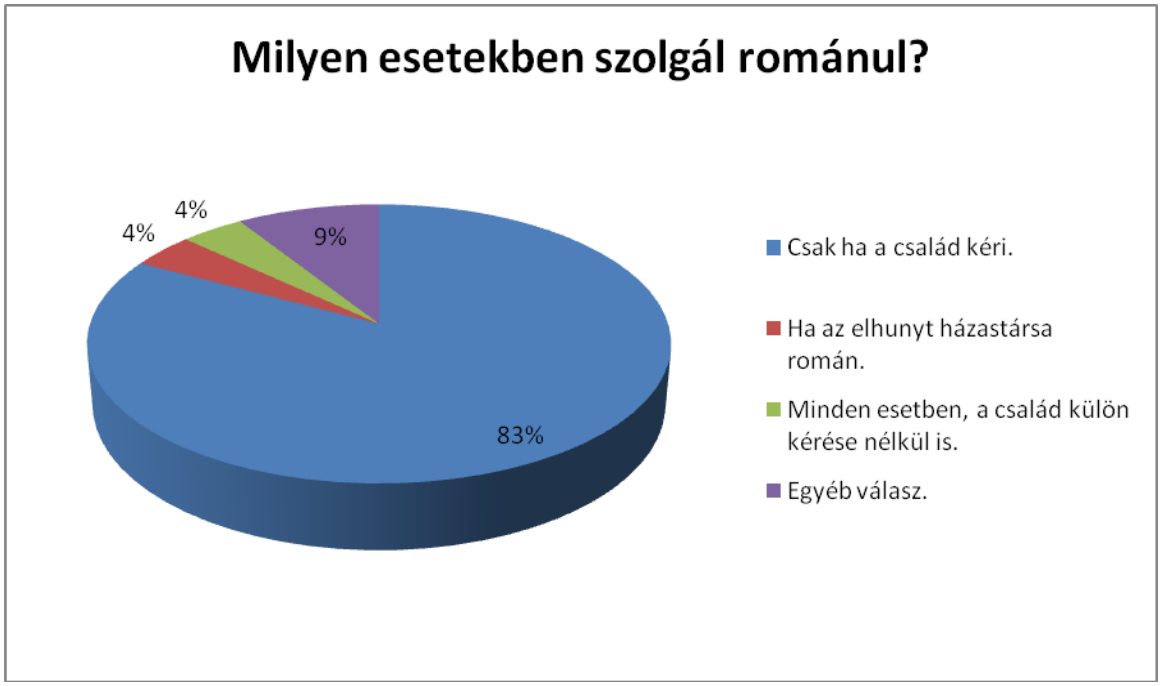
15-ös ábra. Román fél magyar nyelvhasználata az esketési szolgálatok rendjén.
(Egyéb válasz: Ritkán. Amennyiben már tud korábbról magyarul. Ha nem tud semmit magyarul nevetséges lesz; volt már olyan, hogy az egészség helyett egész segget (bocsánat, hogy leírtam) mondott s kacagás, maszkuraság lett az egészből, csak akkor engedem, hogy a román fél magyarul mondja, ha a konyhanyelvet már beszéli magyarul, s akkor együtt elgyakoroljuk)

Az ötödik kérdéscsoport válaszaiban a temetési szolgálatok nyelvhasználatába nyerünk betekintést. A megkérdezett gyülekezetek 15%-a felelte, hogy mindig jelen van a román nyelv a temetési szertartások alkalmával. Ezek a gyülekezetek zömével Dél-Erdély egyházmegyéiben találhatóak (Nagyenyed 2, Brassó 6, Hunyad 4). Ezen a vidéken senki sem válaszolta azt, hogy soha nincs jelen a román nyelv - elég gyakran, ritkán, ha kérik, de az esetek többségében a lelkésznek románul is szólni kell a temetéseken. Marosvásárhelyen csak kérésre szólalnak meg román nyelven a lelkipásztorok. A környékbeli településeken a magyar lakosság aránya szerint oszlanak meg a válaszok is. A mezőségi részen két gyülekezet jelezte, hogy mindig van román nyelvű szolgálat, Szászrégen és Segesvár vidékén, ha van román hozzátartozója az elhunytnak, illetve ha a résztvevők többsége román anyanyelvű, míg a Nyárád-mentén legtöbb gyülekezetben ritkán vagy soha. Kolozsvár környékén három gyülekezetben mindig, bent a városban pedig elég gyakran, illetve kérésre mindig megszólalnak románul is a lelkipásztorok.



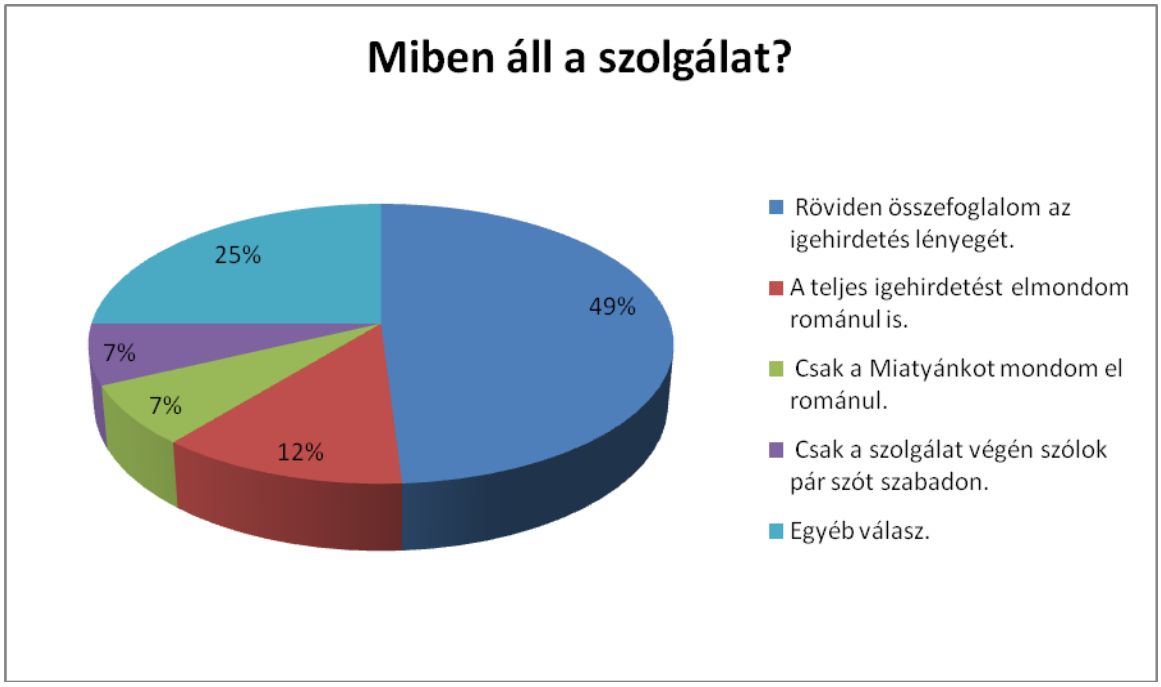
16-os ábra. Román nyelvhasználat a temetések alkalmával.

(Egyéb válasz: Ha vannak román hozzátartozók, vagy a résztvevők számára való tekintettel a család kéri. Néha a miatyánk. A szórványban minden temetés. Egy rövid egy perces beszéd - mindenkinél ugyanaz)



17-es ábra. Román nyelvhasználat a temetések alkalmával.

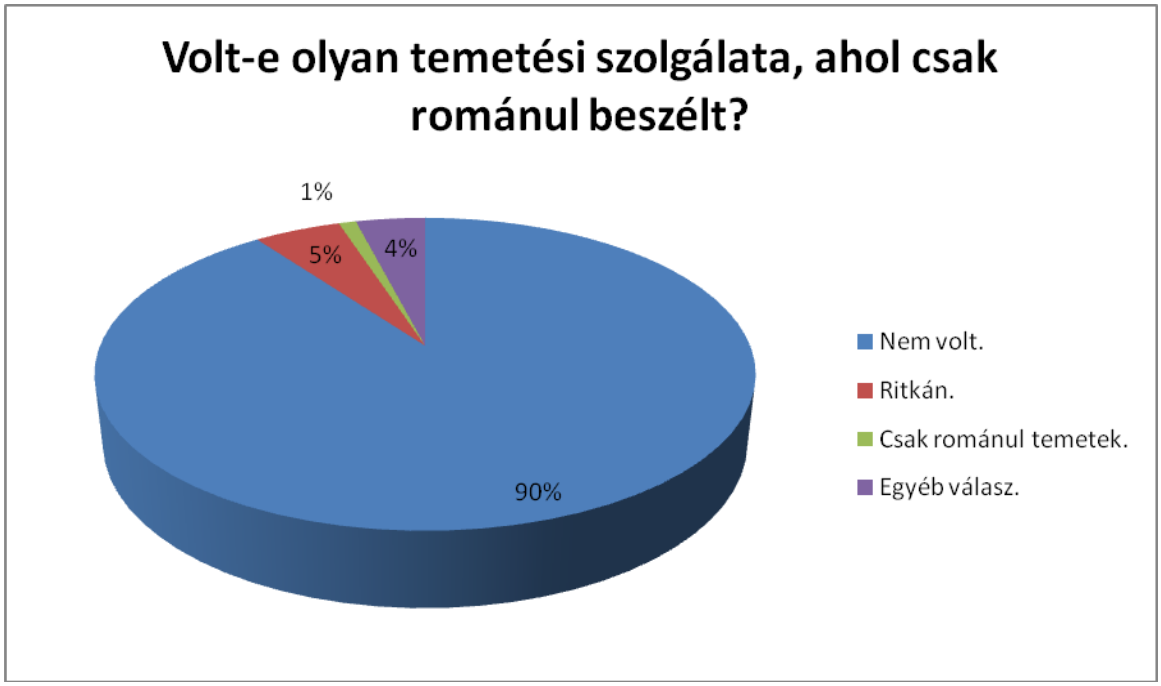
A román nyelvű szolgálat mibenlétét illetően a Dél-erdélyi gyülekezetek két kivétellel azt válaszolták, hogy minden esetben elhangzik az igehirdetés (vagy annak összefoglalása) román nyelven, vagy akár a teljes liturgia is román nyelvű (egy gyülekezet). Tömbvidékre jellemző, hogy csak a Miatyánk hangzik el románul, illetve néhány szó a szolgálat végén. Marosvásárhelyen és Kolozsváron, illetve a két város vonzáskörében levő gyülekezetekben többnyire az igehirdetés román nyelvű összefoglalásáról olvasunk.



18-as ábra. Román nyelvű szolgálat mibenléte a temetések rendjén.

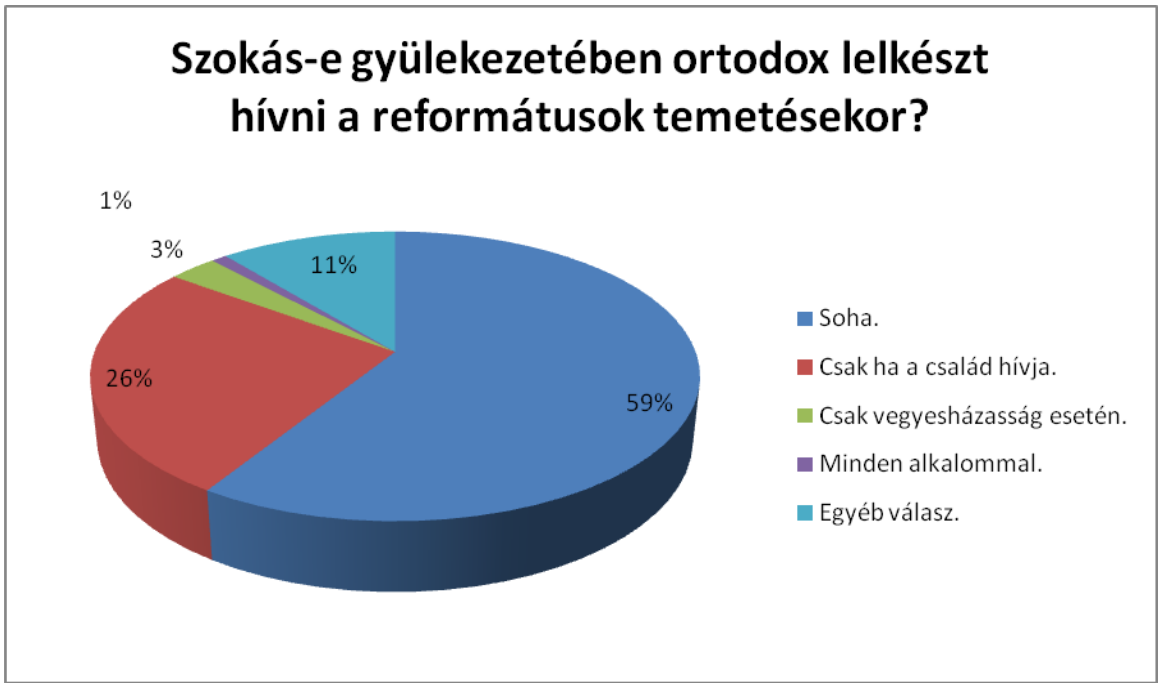
(Egyéb válaszok: Felolvasom az igerészeket románul is, és összefoglalom az üzenetet. Röviden összefoglalom az igehirdetés lényegét, az Úr imádságát és az áldást mondom románul. Ez különböző, de csak Miatyánkot soha nem mondok, azon a címen, "hogy băgăm şi noi un Tatăl nostru", az igét s az igehirdetés összefoglalását mondom el román nyelven. Főbb liturgiai elemek, prédikáció összefoglalva, búcsúztató. Igehirdetést összefoglalom és az Úr imáját mondom románul. Az alapigét olvasom fel. Textus, búcsúztatás. Mi Atyánk, imádság, búcsúztató. Az igét, a Miatyánkot, és van egy kötött szövegem. A teljes liturgia (prédikáció is) kétnyelvű. Miatyánk románul.)

Egyetlen gyülekezet a Ramnicu Valcea-i, ahol a lelkipásztor csak románul temet. Néhány lelkész jelezte, hogy ritkán adódik ilyen jellegű szolgálata is, illetve az évek során volt egy-két temetés, ahol csak románul szólt. Azonban ezek csupán kirívó és nem rendszeres alkalmak.



19-es ábra. Temetési szolgálatok kizárólag románul.
(Egyéb válasz: Egy alkalom 21 esztendő alatt. Igen, 2 a 34 év alatt, de pár szóban magyarul is szóltam, hisz magyarok is voltak, s közülük meg páran nem értettek románul. Egy alkalommal kértek arra, hogy csak románul mondjam el, mert a magyar szöveget egy másik református kolléga mondta el. Egyetlen alkalommal.)

Az utolsó előtti kérdés ebből az egységből az ortodox lelkész jelenlétét firtatja a református temetések alkalmával. A megkérdezett gyülekezetek valamivel több mint fele válaszolta, hogy soha nincs jelen a román pap a temetéseken. A maradék 41% megoszlik, van, ahol a család kérésére jön el a pópa, van olyan gyülekezet, ahol, ha vegyes családban élt az elhunyt, akkor jön el kéretlenül is az ortodox lelkész. Azonban nem lehet általánosítani, hisz mind Hunyad megyében és a Mezőségen, mind a tömbvidéken találunk olyan gyülekezeteket, ahol soha nem jön el a pópa a temetésre. Sőt, bizonyos gyülekezetekben úgy sikerült "kivédeni" a román pap jelenlétét, hogy a református lelkész románul is megszólal temetések alkalmával.

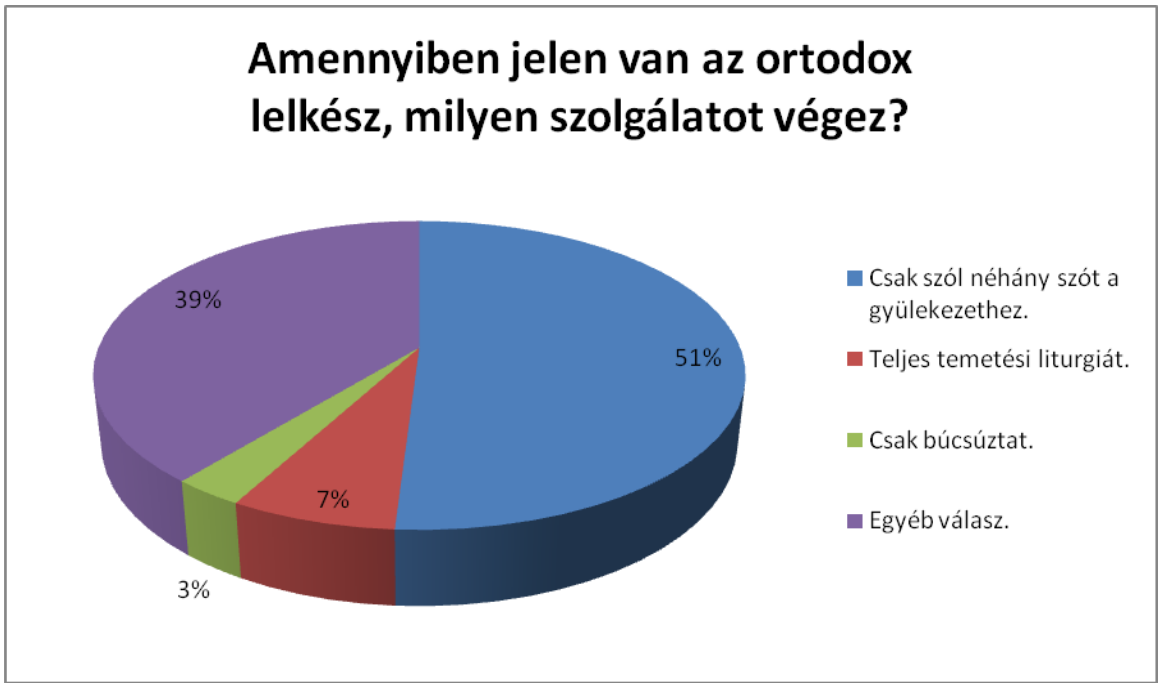


20-as ábra. Ortodox pópa a református temetéseken.

(Egyéb válaszok: 22 évi ótordai szolgálat alatt kétszer történt meg, az első nagyon csúnyán zajlott le. Egyszer jött el, mert szomszédja volt az elhunytnak, de önszántából jött, nem hívásra.

25 év alatt talán egyszer fordult elő. Falun volt, itt Vásárhelyen talán kétszer concelebráltunk ortodox kollégával. Nagyon ritkán, ha az özvegy ortodox és ragaszkodik a pópához. Úgy jött el, mint szomszéd. A szórványban volt, ezért kezdtem románul összefoglalni a prédikációt, hogy ne hívják. Amióta románul is szólok a végén, ritkán.)

A megkérdezettek 58%-a (hetvenhárom lelkész) válaszolt arra a kérdésre, hogy milyen jellegű szolgálatot végez az ortodox lelkész a temetési szertartásokon. Legtöbb esetben a pópa csak egy bibliai igét idéz vagy olvas fel, ami alapján aztán néhány szót szól a gyülekezethez. Az esetek 49%-ban találkozunk azzal a gyakorlattal, hogy a román pap teljes román nyelvű szertartást, vagy annak legalább egy részét elvégzi (ez nem minden esetben az ortodox szertartás szerinti teljes temetési liturgiát jelenti). Azonban ezekből csak két gyülekezet dél-erdélyi, a többi szinte egyforma arányban fordul elő Kolozsváron, Marosvásárhelyen, a Mezőségen, valamint Segesvár, Régen és Dés környékén.

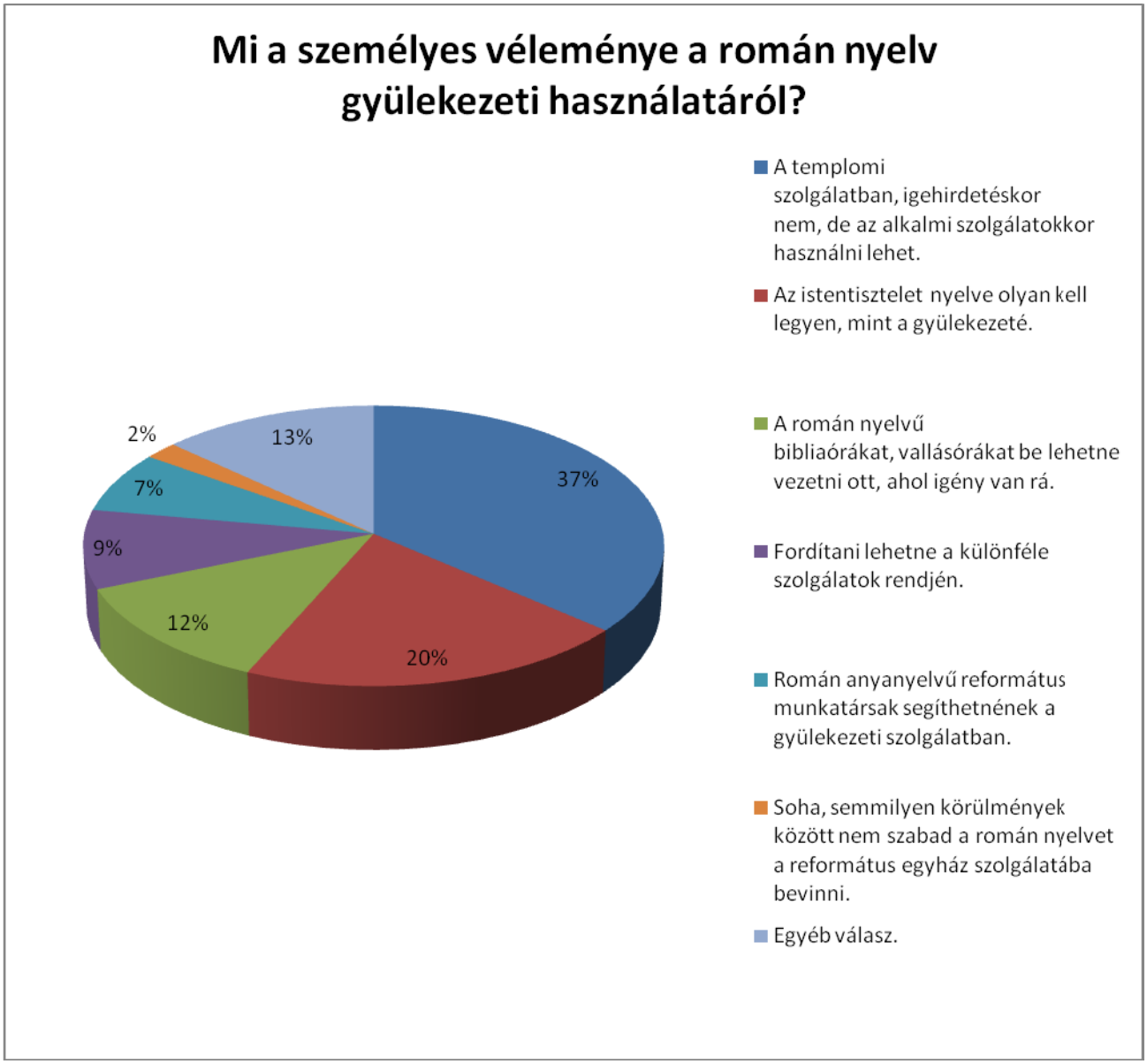


21-es ábra. Ortodox pópa szolgálata a temetések rendjén.
(Egyéb válasz: Textus, prédikáció, egyszer átvertek és búcsúztatott is. Teljes liturgiát akart végezni református temetésen. Miatyánk. Van úgy, hogy teljes liturgiát, de legtöbbször csak szól a gyülekezethez. Lelkésze válogatja, de rövid szertartást szoktak végezni. Igehirdetés, Miatyánk, búcsúztató.)

A felmérés utolsó nyolc kérdése két részre oszlik. Négy kérdés a lelkipásztorok személyes véleményre kérdez rá a román nyelv gyülekezeti használata, illetve a magyarul nem tudó hívek megszólítása kapcsán, négy kérdés pedig azt próbálja felmérni, hogy hozzávetőlegesen hány magyarul nem tudó református él a megkérdezett gyülekezetekben, illetve van-e velük valamilyen kapcsolata a lelkipásztornak.

A román nyelv gyülekezeti használata kapcsán a lelkipásztorok véleménye megoszlik. Valamilyen formában egyetértenek a szolgálattevők abban, hogy amennyiben igény van rá, a román nyelvnek helye van a gyülekezeti munkában. Akár a bibliaórák bevezetése révén, akár alkalmi szolgálatok rendjén, akár úgy, hogy fordítják a szolgálatokat vagy épp román anyanyelvű munkatársak segítenek a különböző szolgálatokban. Csupán két százalék válaszolta azt, hogy a román nyelvnek semmilyen formában nem szabad megjelennie a gyülekezeti szolgálatban. Illetve 20% jelölte meg azt a választ, hogy az istentisztelet nyelve olyan kell legyen, mint a gyülekezeté. Ez a válasz azonban többféleképp értelmezhető. Jelenthet egyfajta elhatárolódást,

hogy ha a gyülekezet magyar anyanyelvű, akkor az istentisztelet is olyan legyen, más nyelv ne jelenjen ott meg. Azonban utalhat ez egyfajta nyitásra is a román nyelven beszélő reformátusok fele, hogy tudniillik, ha egy gyülekezet tagjai már egymás között is románul beszélnek, akkor az istentiszteletnek is ehhez kell igazodni.



22-es ábra. Lelkipásztorok személyes véleménye a román nyelvhasználatról a gyülekezetben.

(Egyéb válasz: Ahol szükséges, ott más nyelven is meg kell értetni az igei üzenetet. Az alkalmi szolgálatokkor használni és a templomi szolgálatban, igehirdetéskor is, amikor szükséges. Mindannyiszor, amikor jelen van csak román nyelven értő résztvevő, esetleg aránytól függően, szabadon

lehetne alkalmazni különböző módszereket: pl. szimultán fordítás egy sarokban, vagy mondatról mondatra, vagy liturgiai egységenként felváltva, amennyiben van ki fordítson, vagy ha a lelkész tud románul. Ha igény van rá, és a lelkipásztor jól beszéli a román nyelvet, kell beszélni románul. Mivel templomi istentiszteleteinken nem vesznek részt román ajkúak, ott nem használjuk, de temetés, esketés, keresztelés alkalmával, ha igény van rá, szabad és lehet használni nemcsak román, de más nyelvet is. Feltéve, ha ismeri a nyelvet a lelkipásztor. Mindenhol más szempontok kell döntsenek, de nem zárkózom el a román nyelv használatától, noha nem szolgáltam soha románul. Hiszen Pál sem zárkózott el. Az evangélium hirdetése felülír minden korlátolt előítéletet. Pozitív értelemben--nem középkori módon-- a cél szentesíti az eszközt! Szerintem pl. vásárhelyi viszonylatban kellene tartani havonta legalább 1 román nyelvű istentiszteletet, állítom, hogy sokan eljönnének, mivel sokan főleg az értelmiségiek közül értékelik és szeretik a mi vallásunkat, annak egyszerű és nagyszerű voltát, s azt, hogy nekünk van világos üzenetünk. Ha vannak román reformátusok, szükséghelyzet és ma már az. Lehetne külön román református gyülekezetet létesíteni. A templomi esketések rendjén az esküt mindenképpen a saját anyanyelvén kell, hogy mondja, hiszen annak tartalmát értenie kell. Az istentiszteletünk nyelve a magyar, viszont alkalmi istentiszteleteken, ha a család igényli szólók pár szót, igét románul is. Gyülekezet, élethelyzet válogatja.)

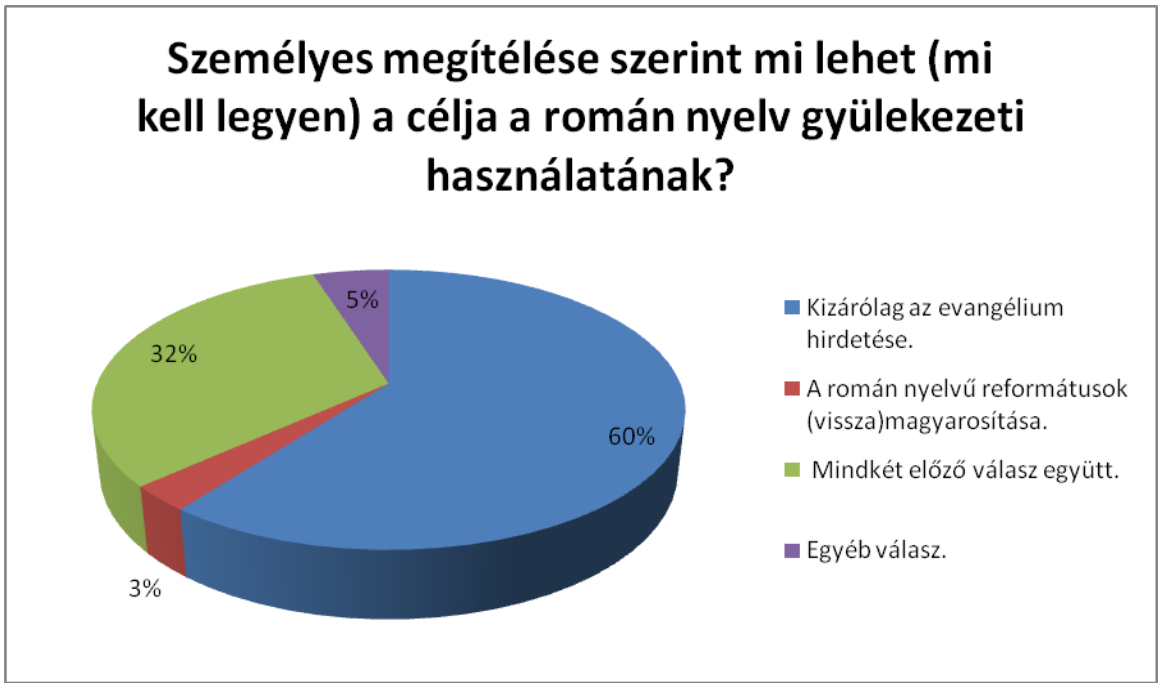
A magyarul már nem tudó híveink megszólítása kapcsán ugyancsak elég változatos képet kapunk a válaszok összesítése rendjén. A válaszadók kevéssel több mint negyede a gyülekezetekre ruházná a feladatot, hogy valamit kitaláljanak, kezdeményezzenek ez ügyben. Ugyanennyi lelkipásztor szerint a megoldás az lenne, ha román nyelvű egyházközségek, gyülekezeti csoportok megalakítására lenne lehetőség. Valamivel kevesebben úgy gondolják, hogy a megoldáskeresés az Igazgatótanács, az Egyházkerület vezetőségének a feladata, 14% pedig, hogy a felelősség elsősorban a presbitériumokat terheli. Végül pedig 0,7%-a a válaszadóknak gondolja azt, hogy le kell mondani ezekről az emberekről (ez egyetlen lelkipásztort jelent). Összességében megállapíthatjuk tehát, hogy a lelkipásztorok úgy gondolják, foglalkoznia kell valakinek (egyházi vezetés, gyülekezet közössége, presbitérium), valamilyen formában a kérdéssel.

23-as ábra. Magyarul nem tudó hívek megszólítása.

(Egyéb válasz: Együtt (presbitérium, gyülekezet, egyházkerület) kell kitalálni megoldásokat. Mindenképpen meg kell szólítani azon a nyelven, amelyet beszél, de a magyar nyelvet is tanítani, használni kell. Hívő keresztyének körében a nyelv nem akadály, nacionalista álkeresztyének körében valós akadály. Beszéljünk csak hozzájuk szép magyarsággal. Mindenki meg kellene tegyen minden lehetségest. Nem kellene lemondani róluk, valamilyen megoldást kellene találni kerületi szinten erre a kérdésre. Az ingatlanok szempontjából valahogy önálló jogi személyként kellene román nyelvű református egyházat alapítani (nem tudom, hogy mennyien vannak, ezért ekként nem tudom megalapozni e javaslatot). A román nyelvű református egyház lehetősége egyrészt talán megakadályozná a vegyesházasok kitérését (az ortodox egyház felé), a szektásodást, a sehova-nem-tartozást. Másrészt pedig: önálló jogi személyiségként idővel külön kormányzása alakulna ki. Az ingatlanokat illetően ez veszteség ugyan, de távlatosan

gondolkodva megvédené a magyar gyülekezeteket a (sajnos) vélhetően többségbe kerülő nem-magyar érdekek behatásától. Uzdiszentpéteri tapasztalatom: a románajkú reformátusok nem jártak templomba (nem értették az istentiszteletet), általában eltávolodtak az egyháztól, vagy házassággal ortodoxokká/szektásokká lettek. Ott, ahol már nem beszélnek magyarul, badarság nem a nyelvükön szolgálni (a Reformáció anyanyelvű istentiszteletet vezetett be!). Valamilyen szinten meg kell szervezni a román gyülekezeteket, de jogilag olyan lépést kell megtennünk, amivel hosszú távon is megvédhetjük majd a magyar döntéshozást. Nem szabad lemondanunk róluk!!! Szórványban gondolom más a helyzet, mint máshol. Gyülekezeti kérdésnek látom, és sok más kérdést is felvet. Pl. milyen a kapcsolat a helyi ortodox lelkészekkel, mik az emberek igényei, a más magyar történelmi egyházak hogyan viszonyulnak ott helyben ezekhez a kérdésekhez stb. "Tegyetek tanítványokká minden népeket" - a románt is. Kizárólag a lelkészeken múlik.)

A következő kérdés azt próbálja tisztázni, vagy abban igyekszik tisztánlátásra, céltudatosságra serkenteni, hogy ha már valamiképp megszólítjuk a magyarul nem tudó híveket, vagy a különböző egyházi szertartásokon jelenlévőket, akkor mi lehet ennek a célja. Kizárólag az evangélium hirdetését tartja célnak a válaszadók több, mint fele. Ezeknek a válaszoknak a többsége nagyrészt olyan vidékekről és olyan gyülekezetekből érkezett, ahol a román nyelvhasználat nem mindennapos, ahol a kérdés nem jelet akut problémát. Három százalék gondolja úgy, hogy a cél a román nyelvűvé lett reformátusok visszamagyarosítása. Érdekes tény, hogy a legnagyobb arányban Dél-Erdélyben gondolják ezt a lelkipásztorok, azokon a vidékeken, ahol a legnagyobb számban élnek ilyen egyháztagok. A Marosvásárhely és Kolozsvár környékén lévő színmagyar falvakban szinte senki nem jelölte meg célként a visszamagyarosítást. Ahol a lelkészek nem szembesülnek napi szinten a román nyelvhasználattal, illetve az abból fakadó kérdésekkel azok számára nem feltétlenül jelent mindez problémát és nem is cél számukra a visszamagyarosítás. Mindkettőt, az evangélium hirdetését és a visszamagyarosítást, a lelkipásztoroknak valamivel több mint egyharmada jelölte meg cél gyanánt. Minden régióból érkezett ilyen válasz, de mégis többnyire nyelvi szempontból vegyes vidékeken gondolják ezt a lelkipásztorok. Illetve olyan lelkészek tették le voksukat ez utóbbi lehetőség mellett, akik szolgálatuk rendjén valamilyen formában szembesültek a kérdéssel. Szembetűnő tehát, hogy a szórványban szolgáló lelkipásztorok azok, akik inkább fontosnak tartják azt, hogy a magyar nyelvet meg(újra)tanulják a hívek.



24-es ábra. A román nyelvhasználat célja.

(*Egyéb válasz: Úgy...semmi. Ha már használjuk, akkor az evangélium hirdetése. Szerintem visszamagyarosítani nem lehet, ez álom, egyszerűen tartozunk mindenkinek, zsidónak és görögnek, románnak is hirdetni az evangéliumot, én ezt 4 nyelven teszem s sok örömöm van benne. A miharabbi beolvadás a többségbe.*)

Az utolsó kérdéscsoport egy konkrét felméréssel kezdődik. A románul nem tudó reformátusok, valamint a román-magyar vegyesházasságok számát próbáljuk, többé-kevésbé pontosan meghatározni. A kisgyülekezetekben a lelkipásztorok pontosan számontartják és ismerik mind a magyarul nem tudó reformátusokat, mind a vegyescsaládokat. Nagyobb gyülekezetekben és kisvárosokban is viszonylag pontosan meg tudták jelölni a lekészek, hogy hány egyháztag nem tud magyarul, illetve mennyi a vegyescsalád. A nagyvárosi gyülekezetek lelkipásztorai hozzávetőleges számot tudtak mondani a magyarul nem tudókról, míg a vegyesházasságokról többnyire arányokban beszéltek, hogy ti. a családok bizonyos százaléka vegyes, de hogy az konkrétan mennyi, legtöbb esetben nem tudták megmondani. És akkor hadd álljanak itt a konkrét adatok. Dél-Erdélyben 384 magyarul nem tudó református egyháztagról tudnak a lelkészeik, Marosvásárhely környékén, többnyire a Mezőségen, Küküllő-mentén és Szászrégen vonzáskörében 235-re tehető a számuk, Kolozsvár környékén pedig 195-re.

Marosvásárhelyen és Kolozsváron a lelkipásztorok nem rendelkeznek ilyen jellegű kimutatással, azonban hozzávetőlegesen 100 ilyen egyháztagot tartanak számon. A kisvárosokban, mint Segesvár, Marosludas, Szamosújvár, Dés, Szászrégen és Torda 100 magyarul nem tudó református egyháztagot tartanak számon az egyházközségek. A vizsgált egyházközségekben összesen valamivel több mint ezer főre tehető azoknak a nyilvántartott református egyháztagoknak a száma, akik nem tudnak magyarul. A vegyesházasságoké pedig szinte ennek a kétszerese, számuk 1700 és 2000 között mozog.

25-ös ábra. Magyarul nem tudó reformátusok.

Ezek az egyháztagok általában ugyanolyan gondozásban részesülnek, mint a többiek. Lelkipásztoraik rendszeresen látogatják őket, a lelkészeknek több mint egyharmada mindenféle szolgálatot vállal román nyelven is közöttük és csupán 9% jelezte, hogy mindenféle kapcsolat megszakadt ezekkel az emberekkel, és az egyház részéről már semmilyen szolgálatot nem vesznek igénybe.

26-os ábra. Lelkigondozói kapcsolat a magyarul nem tudókkal.

(Egyéb válasz: Gyakran látogatja az istentiszteletet. Teljes jogú gyülekezeti tagok, elfogadják a magyar szolgálatot, és igénylik a román nyelvű kommunikációt.)

A felmérés utolsó kérdésében a lelkipásztorok személyes véleményére voltunk kíváncsiak, hogy tudniillik szerintük mi a legsürgősebb teendő a nyelvhasználat kérdése kapcsán? A válaszadókat négy csoportra osztottuk. Az első csoportra a flexibilitás és nyitottság jellemző, amely a helyi igények, az egymás iránti tisztelet jegyében megengedné és használná a román nyelvet a gyülekezetben. A második csoport szerint nem beszélhetünk semmiféle nyelvhasználati kérdésről, a Református Egyház nyelve a magyar, mindenkinek ezt kell használni, akinek ez nem megy, vagy nem tetszik, az keressen magának más egyházat. A harmadik csoport a román nyelv használata mellett tör pálcát. Legtöbben szentírási megalapozással kezdik okfejtésük, és az evangélium terjedésének rendelik alá a nyelvhasználat kérdését. Végül pedig a negyedik csoport nem fogalmaz meg konkrét véleményt, hanem az egyház központi vezetésétől várja a stratégia kidolgozását és egy határozott irányvonal megszabását. A második és harmadik csoport véleménye nagyon keményen feszül egymásnak, sokszor ellentmondást nem tűrően. Valójában pedig ezek a válaszok vannak többségben. Ez a

feszültség jól kivehetően jelen van az egyházi közéletben is. Az első és negyedik csoport igazából a kompromisszumos megoldást keresi, és akár egy kategóriába is sorolható a két társaság. Közösen pedig többen vannak, mint az egymásnak feszülő két tábor tagjai.

Alább a négy csoportból olvashatunk néhányat ízelítő gyanánt.

Első csoport, flexibilitás, nyitottság képviselői:

- A családban öntudatosan ösztönözni a tagokat a kettős nyelv használatára, hogy kölcsönös tiszteletben tartva egymás nyelvét, kultúráját, vallási-hitbeli meggyőződését ne jelentsen gondot a magyar nyelv használata sem.

- Mindenki tanulja meg a másik nyelvét, és szabadon használja.

- Flexibilitás, ahol a helyzet megköveteli.

- Hogy a fiataljaink lehetőleg ne keveredjenek, de ha mégis, akkor mindenki őrizze meg a saját nyelvét, vallását és tisztelje a másikét. Lehetőleg a román fél is tanulgasson meg magyarul.

- Mind a két nyelvet szükséges használni.

- Ott, ahol erre szükség van, olyan lelkipásztorokat kinevezni, akik vegyes vidékről származnak és ezeken a vidékeken hosszútávon megmaradnak.

- Nyitottnak lenni!

- A román anyanyelvű reformátusokat kérdezném meg. A válasz- és irányadásban ők a legilletékesebbek!

Második csoport, magyar nyelv elsőbbségét képviselők:

- Nincs semmilyen nyelvhasználati kérdés. Egyházunk nyelve a magyar, aki nem beszéli hívnia kell tolmácsot.

- A magyar oktatás, iskolák, oktatók támogatása.

- Használni a szép magyar beszédet

- Ki-ki saját nyelvén hallgassa és hirdesse az igét. Ha pedig valamelyik népnek igénye van arra, hogy református vallásunk szerint gyakorolja hitét tegyen annak érdekében: pl. képezzen embert, szervezze meg a kereteket stb.

- Tanítani a magyar nyelvet.

- Magyar nyelvet tanítani. Ha kell, külön foglalkozások rendjén.

- Hitben öntudatos és magyar identitás-tudatú felelősségteljes utókor nevelése.

- Nyelvoktatás- iskola- akár gyülekezeti nyelvoktatás.

- A felekezeti magyar iskolák újraindítása pl. Ludason is: bölcsődétől líceumig.

- Megőrizni kizárólagosan magyar anyanyelvünket az egyházi szolgálat terén, ami egyben nemzetiségi megmaradásunk biztosítéka is

- Megtanítani a magyarokat jól magyarul.

- Megőrizni a magyar nyelvű istentiszteleteket, ugyanis ez az egyetlen nyilvános, közösségi alkalom, ahol használják a magyar nyelvet.

- Tanítsa meg minden magyar ember a gyermekét magyarul! A szórványban főleg. Lelkészek nem tudnak szülők helyett tanítani.

- Területi és kulturális autonómia.

- Megértetni, hogy nyelvében él a nemzet.

- Világnyelvek mellett tanuljanak meg magyarul is.

- Felépíteni egy olyan óvodától középiskoláig terjedő iskolarendszert, melynek van finanszírozása, nem állami (mint pl. a jelenlegi kollégiumaink), s ahol minimális állami beleszólással lehet magyarul nevelni a gyerekeket.

- Magyar nyelvtanfolyamok, magyar nyelvtáborok, felnőtteknek is, nemzeti tudat erősítése, magyarországi, románul nem tudó egyháztagok levelezése és barátkozása a mi gyengén vagy egyáltalán nem tudó református híveinkkel, a magyarul nem tudó híveket segíteni magyar környezetben munkát vállalni.

- Magyar önazonosság megerősítése.

Harmadik csoport, az evangélium hirdetése bármi áron:

- A lényeg az evangélium továbbadása.

- Stratégiák kidolgozása arra, hogy hogyan szólítsuk meg a román anyanyelvűeket. Az elsődleges cél az evangélium hirdetése. Ld. pünkösdi történet.

- Megtanulni rendesen románul.

- Tanítani, szorgalmazni, gyakorolni, használni.

- Ha mereven elzárkózunk a román nyelv használatától, rengeteg református hívünket veszítjük el.

- Hirdetni az Igét mindenkinek a saját anyanyelvén!!!

- Egyszerű nyelvezetű Káté, liturgia, imádságok, kétnyelvű kiadványok,

- Román igehirdetők képzése, gyülekezetek létrehozása.

- Zsidónak zsidó, görögnek... tehát anyanyelvén kell megszólítani mindenkit.

- Román nyelvű liturgia kidolgozása és a román nyelven való igehirdetés ott, ahol a híveink nem tudnak magyarul (Malomfalván a leányegyházban a cigány testvérek románul kommunikálnak otthon egymás közt is).

- Betartani a reformáció örökségét, az embereket anyanyelvükön tanítani.

- Román prédikációs és imádságos könyvek kiadása.

- Stratégia kialakítása- az evangélium mindenkié. Ha mi nem tesszük, mások teszik meg helyettünk.

- Kiskátét lefordítani, segédanyag vallásórák tartásához, prédikációs kötetek, kiadványok.

- Komoly liturgia kidolgozása, igehirdetési/temetés, keresztelési, esketési anyagok.

- Román nyelvre lefordított református irodalom kiadása.

- Mentalitásváltás.

- Meg kell érteni, hogy vannak olyan alkalmak, amikor románul kell az evangéliumot hirdetni.

- Román nyelvű kiadványok.

- A rendtartási könyv alkalmi szolgálatainak bizonyos lényeges részegységeinek a román nyelvű, szakszerű lefordítása.

Negyedik csoport, a felelősség az egyházkerületi vezetőségé:

- Egyházkerületi szinten tárgyalni róla.

- Hivatalos szabályozás kellene erre vonatkozóan.

- Döntésre jutni, hogy szabad vagy nem szabad román nyelvű kátét használni, román nyelven fogadalmat bevenni. De jó lenne az angol, francia, holland, német vegyesházasságok kérdését sem elfelejteni. Ezekből is akad bőven. Ők sem magyarul tesznek fogadalmat, de meg sem tudják tanulni a szöveget.

- Helyi szinten felmérés készítése a román nyelvhasználat szükségességéről, igényéről. Kerületi szinten elvi tisztázás, és a helyi szinten megteendő lépések törvényes hátterének biztosítása.

- Egységes megoldást találni.

- Stratégia készítése, és ha van rá igény, külön románok körében indítani missziót, románul anyanyelvi szinten beszélő lelkészekkel

- Felmérni az igényeket, a valós helyzetet és stratégiát megfogalmazni.

- Akcióterv kidolgozása, határok megszabása (meddig mehetünk el).

- Közzétenni kötött szövegek hivatalos fordítását, tisztázni mikor és mennyiben használandó a román nyelv. Közben törekedni a magyar nyelvismeret és öntudat fejlesztésére.
- Kidolgozni egy kétnyelvű liturgiát és azt a zsinattal elfogadtatni.
- Egy jól átgondolt és kidolgozott stratégia.
- Kerületi szinten meghozni a döntést az egységes irány kapcsán.

VII. Egy erdélyi szórványmissziós stratégia körvonalai

Amikor egy erdélyi szórványmissziós stratégia irányvonalait próbáljuk megrajzolni, ismét hangsúlyozni szeretnénk, hogy jelen dolgozat célja nem a stratégiakészítés. Elsődleges célunk a szükséges bibliai és tudományos megalapozás, a stratégiakészítéshez nélkülözhetetlen elemzés, felmérés és kutatás elvégzése. Azt is fontos újból kiemelni, amit a szórványmissziós stratégia-próbálkozások elemzése rendjén már érintettünk, hogy tudniillik, kinek a feladata a stratégia elkészítése, illetve kinek készül, ki fogja azt végrehajtani. Úgy gondoljuk, hogy az Erdélyi Református Egyházkerület esetében, a szórványstratégiát az Igazgatótanács és annak megfelelő ügyosztálya kell elkészítse, a kérdésben jártas (akár külső, nem lelkész) szakemberek bevonásával. Ugyanakkor készülhetnek egyházmegyékre, régiókra lebontott stratégiák is, amit a helyi specifikus igényekhez, problémákhoz lehet igazítani. A szórványstratégia vonatkozásában a kidolgozással kapcsolatos szakmai kérdéseken túl fontos tényező az is, hogy a stratégia kidolgozója milyen eszközökkel rendelkezik a végrehajtást illetően. Legitim stratégiát csak olyan struktúra dolgozhat ki, amelynek megvannak az eszközei az érvényesítésre, állítja Bodó Barna, a már idézett előadásában.[399] Határozottan állíthatjuk, hogy az Erdélyi Református Egyházkerületnek megvannak az eszközei egy szórványstratégia gyakorlatba ültetéséhez. Az utóbbi évtizedben történt inézményépítés, beruházások, fejlesztések még inkább alkalmassá teszik az egyházat a cél megvalósítására. Azonban nagyon fontos a megvalósítás rendjén túljutni a problémamegállapításon, és minden helyzetben a megfelelő megoldást is meg kell találni. A megoldáskeresés kapcsán pedig elengedhetetlen a megfelelő tudományosság és szakmaiság, az

[399] Bodó, *Szórvány*, 7.

egyháznak ezért feltétlenül be kell vonnia a stratégiakészítésbe és megvalósításba egyaránt a megfelelő képzettséggel és tapasztalattal rendelkező szakembereket.

Tekintettel kell lenni továbbá arra is, hogy a szórványgondozás ma már elég sokrétű tevékenységet jelent, számos alapítvány, egyesület vállal részt ebben a szolgálatban az egyházak mellett, vagy velük párhuzamosan. Azonban mégiscsak az egyház az az erecske, amely a legkisebb közösséghez is elér, az egyházak azok, akik még rendszeres kapcsolatban állnak a szétszórtságban élőkkel. Az egyházközségek Erdély minden szórványterületén valamilyen formában végzik a szórványgondozás szolgálatát. Azonban a legtöbb esetben az egyházak és a különböző szervezetek között a munka nincs összehangolva sem célokat, sem az eszközöket tekintve. Sőt az egyházon belül sincs összhang és egyetértés ezen a téren, ahogy az az előző fejezetben ismertetett kutatásból kiderült. Természetesen nem is feltétlenül kell az egyházban sem mindenben egyetérteni, így a szórványkérdésben sem. Viszont fontos tisztázni a céljainkat, megnevezni vagy meghatározni a szolgálat során használt eszközöket, módszereket, annak a tartalmát és végül pedig levonni a következtetéseket, tanulságokat.

Végül pedig azt is látnunk kell, hogy lehet a különböző régiókban más és más célokat kitűzni, más módszereket alkalmazni. Nem feltétlenül kell az erdélyi szórványmissziót egy kaptafára húzni.

A stratégiakészítés első lényeges kérdése: mi a szórványmisszió célja?

Mielőtt a szórványmisszió célját próbálnánk megfogalmazni, fel kell tennünk a kérdést, hogy van-e a szórványhelyzetnek célja? A bibliai alapvetés rendjén elhangzott, hogy a szétszórattatás, a diaszpóra szituáció egyik lényeges célja az, hogy Izrael népe megértse, mindenkori puszta léte csoda, Istennek kegyelme, sorsát pedig szüntelen ugyanaz az isteni kéz irányítja, mely egykor az egyiptomi rabszolgaságból való szabadulásban jövendőt készített számára.

Másrészt egyértelmű volt az a következtetés is, hogy a vizsgált ószövetségi és deuterokanonikus diszpóra-szituációk Istennek büntetését jelentették. *Vétkeztünk az Úr, ami Istenünk ellen*, ezért *amit kimondott az Úr, mindaz a rossz* utolérte a népet. A szétszórattatásnak van tehát egy nevelő célzata, amelynek rendjén a Szentírásban erőteljesen megszólal a reménység hangja is, miszerint van bűnbocsánat, és az Úr megszabadítja népét. A bajoknak és

nyomorúságnak a forrása pedig nem maga a diszpóra-szituáció a zsidóság életében, hanem az, hogy elszakadtak Istentől, parancsolatait nem tartották meg.

Azt is megfogalmaztuk, hogy az ószövetségi és Deuterokanonikus könyvek üzenetével ellentétben az erdélyi diaszpóra-fogalom kapcsán nem szólal meg a reménység hangja, miszerint ebből az állapotból az Úr megszabadítja népét. A hétköznapi szóhasználatban és gyakorlatban nem érezhető sem a kifejezés jelentéstartalmában, sem a valós közösségekben az ószövetségi és deuterokanonikus könyvek zsidóságának reménysége.

A diaszpóra-kérdés újszövetségi vizsgálata rendjén megállapítottuk, hogy az *idegen* és *jövevény* kifejezések jellemzik leginkább a szétszórtságban élő keresztyéneket, úgy, hogy nem csupán térben, fizikailag voltak kisebbségben a más vallású népek között, hanem Krisztusba vetett hitüket tekintve is idegenekként éltek. Ez a jelző ugyanakkor a korai keresztyének és az adott kor kultúrája közötti különbséget is kifejezte. Ezen a ponton pedig lényeges kérdéssé válik a keresztyének idántitásának a meghatározása, ami egy negatív, elutasító, illetve egy pozitív folyamatban ragadható meg. Az identitás végső soron pedig meghatározza azt, hogy egészen konkrétan hogyan kell élnie, mi a végső célja a szétszórattatásban lévő Krisztus-követő közösségnek.

A cél pedig nem a gettósodás volt, hisz láttuk, hogy a társadalomtól való távolság nem szigetelte el attól az újszövetségi egyházat, hanem ez a távolság a misszió feltételévé tudott lenni, amelynek egyik fontos kulcsszava a szelídség. Azt mondja Péter apostol a keresztyéneknek, hogy *szelídséggel és tisztelettel* adjanak számot a bennük élő reménységről. Továbbá lényeges kérdésünk vizsgálata kapcsán, hogy korai egyház számára a szelídség nem egy túlélési stratégia volt, ti. maradjunk csendben, húzódjunk meg, hátha így túléljük a nehéz időket. Sokkal inkább, a korábban említett különbséggel, távolsággal együtt, a megfeszített Krisztus követésének **missziói** oldala**.** A hívők oly módon élték meg a diaszpóra-identitásukat másokkal szemben, hogy az egyén elválaszthatatlanul követte az önmaga meggyőződésének igazságába vetett hitet, a mások meggyőződése iránti tisztelettel.

Végül pedig a cél meghatározása rendjén semmiképp sem szabad figyelmen kívül hagynunk a globalizált, poszt-keresztyén társadalom illetve a misszió krízisét, ti. azt a tényt, hogy amíg a korai egyház és annak tagjai az ő másságukat úgy tudták megélni, hogy közben missziói magatartásukat a szelídség határozta meg, és amelynek az akkori pogány környezetre

nagy hatása volt, addig ma azt látjuk, hogy az elkötelezett keresztyének életének nincs különösebb hatása a körülöttük élő *megkeresztelt pogányokra*. Megállapítottuk, hogy a kisebbség nem tud hatással lenni a többségre, a diaszpóra nem tud az a mag lenni, amely valami újnak a kezdetét jelenti.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a szórványhelyzet célja Isten kegyelmének a megtapasztalása, a vele való kapcsolat és a hozzá való ragaszkodás felülvizsgálata, megerősítése, az Isten szabadításában és megtartó erejében való reménység ébren tartása, vagy éppenséggel újjáélesztése, a keresztyén és nemzeti identitás megőrzése és megerősítése, de ennek nyomán semmiképpen sem az elszigetelődés és gettósodás, hanem szelídséggel és tisztelettel a Krisztus-követés naponkénti tudatos megélése határozott missziói öntudattal, még akkor is ha ennek látszólag semmi hatása nincs. Mindezt nemcsak figyelembe véve, hanem akár kiindulási és viszonyítási pontnak, alapnak tekintve kell beszélnünk a szórványmisszió céljáról.

A szórványmisszió célját illetően azonban az előző fejezetből az is kiderül, hogy az erdélyi lelkésztársadalomban nincs egyetértés ebben a kérdésben. Kizárólag az evangéliumot hirdetni, mindegy milyen nyelven, vagy a nemzetet megtartani minden áron, esetleg mindkettőt egyszerre? Talán a legfrappánsabb, legrövidebb és mindent magába foglaló válasz, Jézus Krisztusnak a saját szolgálatára vonatkozó programja lehetne, amit többen idéztek a lelkipásztorok közül: *megkeresni és megtartani, ami elveszett* (vagy veszendőben van). De vajon hogyan értelmezzük, mit jelent a mi kontextusunkban az elveszett? Kizárólag az üdvösségre értendő? Elveszett az üdvösség szempontjából, vagy esetleg elveszett a magyar nemzet számára? Kikhez és miért küldettünk mint magyar református lelkipásztorok, gyülekezeti tagok, mint Erdélyi Református Egyház? Meglátásunk szerint ez egy megkerülhetetlen kérdés.

Az Erdélyi Református Egyházkerület identitásának a meghatározása rendjén megállapítottuk, hogy az EREK egy etnikai egyház, amely a kisebbségi helyzetben a nemzeti értékek és anyanyelv megőrzésének egyik legfontosabb bástyája. Ennél fogva az EREK szolgálata nem az egész romániai társadalom fele irányul, hanem egy befele forduló egyház, amely elsősorban a saját tagjait, a romániai magyar református kisebbséget szólítja meg. Ez pedig érvényes a szórványvidékeken is. Statútuma szerint, az evangélium hirdetése az, aminek prioritása van, ez pedig hivatalosan magyar nyelven történik, az egyház pedig ezáltal a kulturális értékek, valamint az etnikai identitás megőrzését is el szeretné érni.

Jelen pillanatban ez az adott és hivatalos célmeghatározás, még ha szó szerint nincs is így egybefűzve: az evangéliumot hirdetni, elsősorban magyar nyelven, és ezáltal a nemzeti identitást erősíteni, a magyar közösséget megtartani. Ez az eddig megfogalmazott cél, még akkor is, ha a lelkipásztorok egy része nem ért ezzel egyet. Még akkor is, ha többen felteszik a kérdést, hogy nem lenne-e szükséges újból meghatározni a célközösséget, hogy nem kellene-e bővíteni a kört és nyitni a románság irányába? Azonban sem a lelkészértekezleti közösség, sem semmilyen más lelkészi fórum nem foglalkozott eddig érdemben ennek a kérdésnek a felvetésével és az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsához sem érkezett az elmúlt 28 évben egyetlen ilyen jellegű beadvány sem. Az erdélyi és királyhágómelléki szórványlelkészek éves találkozóján időnként felmerül a kérdés, de azon a fórumon el is akad, az ügyet senki nem vitte eddig tovább.

Fontos ezen a ponton hangsúlyoznunk, hogy az evangélium hirdetésének az elsődleges célja nem lehet más, mint embereket Jézus Krisztushoz vezetni, őket tanítványokká tenni és Isten országa számára megnyerni. Mindez azonban, a több évszázados tapasztalat alapján, az erdélyi szórványokban egybeesik a nemzeti identitás, az anyanyelv és a felekezeti hovatartozás megőrzésével.

Ezért mindenféle szórványmisszió, szórványban végzett egyházi szolgálat nem csupán a tanítvánnyá tételre néz, hanem magyarság megtartására is. Természetesen tudjuk azt, hogy a szórványosodás, az identitásvesztés több évtizedes/évszázados folyamat, annak megállítása és visszafordítása talán ugyanennyi. Lehet, hogy nem mi fogjuk megállítani vagy épp megfordítani ezt a folyamatot. Az is lehet, hogy nem is lehet megállítani vagy megfordítani azt. De a szórványmisszió által eszközök lehetünk Isten kezében erre való tekintettel is.

A szórványmisszió másodlagos célja tehát a szórványterületeken fogyásban lévő magyarság identitásának az erősítése, a közösségek segítése, közösségi hálózatok kiépítése, a szórványközösségek segítése értékőrző munkájukban, egyszóval a cél lassítani, hosszú távon pedig megállítani és visszafordítani a magyarság számarányának csökkenését.

Szempontok a szórványmissziós stratégiák elkészítéséhez

Egyet kell értenünk Hoekendijk azon kijelentésével, mely szerint a nagy tömegek ideje lejárt. Hoekendijk biztos volt abban, hogy senki sem fog megszabadulni a szórványtól. Az egyház a társadalom szélére szorul majd, hogy ott szolgáljon, mint egyre csökkenő kisebbség. A

nagy és egységes egyháztestek lassan kisebbségben vannak a saját környezetükben. A magyar egyházak (de nem csak) Erdélyben is diszpóra-helyzetben vannak, szétszórtságban élve. Az első dolog, amit tennünk kell, és aminek jellemeznie kell stratégiakészítésünket az nem más, mint hogy fogadjuk el a diaszpórát, neheztelés és keserűség nélkül, anélkül, hogy megpróbálnák megszökni egy álomba, amely már elmúlt, egy romantikus képzelgésbe, vagy új egyháztömbök alakításának az eszes tervébe, amelyek majd segítenek visszaszerezni többségi pozíciónkat. Hoekendijk tanácsa alapján, halljuk meg és fogadjuk el a hivatást, hogy kisebbség legyünk.

Ezen az alapon állva, mindenekelőtt általánosan érvényes, erdélyi szinten „globális" szempontokat kell megfogalmaznunk egy stratégia kialakítása rendjén. Tudniillik a globalizáció, szekularizáció folyamata az erdélyi egyházat is érintette. Éppen ezért egy erdélyi szórványmissziós stratégia egyik fontos jelszava a „glokalizáció" lehetne. Az emberi magatartás, fogyasztói szokások uniformizálásával együtt kell járjon az újra felfedezett helyi identitások, kultúrák és közösségek megerősödése és növekedése. Bütösi János nyomán, a globálisnak lokálissá kell válnia, azaz az egyetemes egyház feladatait kell minden egyes diaszpóra közösségnek, legyen az nagyvárosi, vagy elszórt vidéki egyházközség, maradék nélkül betöltenie bizonyságtételében (martyria), istentiszteltében (liturgia), közösségében (koinonia) és szeretetszolgálatában (diakónia) egyaránt. Természetesen ez érvényes minden gyülekezetre, nem csak a szórványközösségekre, de a gyakorlati tapasztalat azt mutatja, hogy ez utóbbiak, lévén sokkal kisebb és áttekinthetőbb közösségek, inkább be tudják tölteni ezeket a feladatokat.

Határozott cél lehet újra felfedezni, tudatosan kapcsolódni az első keresztyén közösségek önértelmezéséhez, hisz a posztkeresztyén társadalomban, ráadásul etnikai és felekezeti kisebbségben is, a szórványban lévő kisközösségek az első keresztyének által megtapasztalt diszpóra-szituációban találják magukat. Ezt az önértelmezést és identitást elsősorban Jézus Krisztus személyének kell meghatároznia.

Ugyanakkor a „glokalizációnak" azt is kell jelentenie, hogy hitünk nem veszítheti el kontextualitását, mivel, ahogy azt a specifikus erdélyi helyzet bemutatása rendjén láttuk, hitünk és a teológiánk a kultúra feltételéhez kötött, szórványban talán nagyobb méretben, mint máshol. Ebben a kulturális *csomagban* természetesen nem csupán a magunkkal hozott, örökölt értékek vannak jelen, hanem benne van a mai társadalom globalizált kultúrája, amely kisebb-nagyobb mértékben mindenkit meghatároz, és amelynek a célja a fogyasztói társadalom, a kielégíthetetlen

vásárlási vágy megerősítése. A kontextualitás ebben az esetben különös odafigyelést jelent a magunkkal hozott örökségre, az erdélyi magyar kulturális és nyelvi háttérre, amely identitásunk meghatározó eleme.

A másik fontos szempont a szórványstratégia kialakítása rendjén az kellene legyen, hogy a szórványmisszió, a szórványban végzett szolgálat által ezek a gyülekezetek, Hoekendijk nyomán, Isten országa jeleivé váljanak, és ahol a másik fontos jelszó a *shalom* lehetne. Amint azt Hoekendijk misszió felfogásának vizsgálata rendjén megfogalmaztuk, a *shalom* sokkal többet jelent, mint a béke, magába foglalja az egész teremtett világnak azt a teljességét és harmóniáját, mely Isten tervével egyezik, és amely Krisztusban mutatkozott meg. A *shalom* egy konkrét valóság, s mint olyan valóságos jele Isten országa jelenlétének. Ilyetén az erdélyi szórványok a szomorúságot, letargiát, beletörődést és az elmúlás hangulatát árasztó közösségek helyett Isten országának a jelei lehetnének, mint a shalom és az öröm szigetei.

Egy harmadik „globális" szempont szintén Hoekendijk nevéhez köthető, aki azt állította, hogy a hivatásos egyházi ember többé nem a legalkalmasabb eszköz az apostoli szolgálat betöltésére, elvégzésére. Ezt annyival korrigálnánk, illetve egészítenénk ki, hogy nem minden lelkipásztor alkalmas erre a fajta szolgálatra, mint ahogy az egyházi szolgálat más területein is megállapítható ugyanez a tény, hogy nem mindenki alkalmas minden szolgálatra. Ezért fontos a megfelelő személyek kiválasztása és megbízása a szórványmisszió szolgálatával. Másrészt a szórványban sokszor nincs elég ember, és a világiakra hárul a szolgálat egy része. Ezért hangsúlyosabb kell legyen a presbiterek, világiak megfelelő felkészítése a missziói munkára.

A szórványokra úgy tekintünk leginkább, mint olyan közösségekre, amelyek elvesztek, vagy veszendőben vannak, a szórványmisszió egyik célja pedig, amint az előző fejezetben megfogalmaztuk az, hogy megmentsük, megtartsuk ezeket a közösségeket, gyülekezeteket, végső soron az egyházat a szórványvidéken. Hoekendijk szerint azonban az egyháznak tudnia kell, hogy akkor menekül meg csupán, ha készen áll teljes mértékben elveszíteni önmagát. Ha megpróbálja megmenteni, akkor már el is veszítette önmagát. Azaz önmagában és önmagáért nem létezhet, úgy ahogy a Messiás sem élt önmagában és önmagáért. Az egyháznak is életét kell adnia, valóságosan jelen kell lennie másokért. Nincs veszítenivaló, lehetne egy újabb jelmondat a szórványszolgálat rendjén!

Szórványban az egyházi struktúrának különösképp is rugalmasnak, illetve még inkább személyesnek kell lennie. Hoekendijkkel ellentétben nem kérdőjelezzük meg az egyház parokiális struktúráját is, de mindenképp hangsúlyozzuk a *házi gyülekezet* fontosságát, illetve a kis *akcióközösségek* szerepét. Hoekendijk meglátása szerint az egyház egy ideiglenes lakás (paroikia), inkább egy sátor, mint egy katedrális. Tekintettel arra, hogy szórványban nagyobb a házi istentiszteletek gyakorisága és rendszeressége, Hoekendijkkel együtt valljuk, hogy a házi gyülekezet, istentisztelet az egyházi életnek egy legitim formája, Isten Igéjével, sákrámentumokkal, imádsággal és ajándékokkal. Mindaz, ami megtörténik vasárnap a templomban, megtörténhet minden nap a házi gyülekezetben.

Végül pedig mindazt figyelembe véve, amit az Erdélyi Református Egyházkerület népegyházi helyzetéről megfogalmaztunk, a szórványban adatik meg leginkább a lehetőség, hogy az egyház maga mögött tudja hagyni a népegyházi tulajdonságokat, illetve le tudja építeni azokat a jellemző vonásokat, amelyek hozzá kapcsolódnak. A *döntés nélküli vallás* állapotából, az intézményesített határozatlanságból, a lelkészközpontú egyházból, sokkal könnyebben lehet a szórványközösség missziói népegyházzá ahogy azt Makkai Sándor megfogalmazta.

A globális, általános elveken túl, a kérdésünk az, hogy milyen gyakorlatias szempontok mentén lehet ezeket a kis csoportokat állhatatossá, rendíthetetlenné tenni a diaszpórában, úgy, hogy azok ellenálljanak egy erős környezetnek, amely megpróbál összepréselni mindent ugyanarra a formára. Hogyan tudunk figyelni arra, hogy szorosan kötődő kapcsolat jellemezze ezeket a csoportokat, mindazonáltal maradjanak mégis nyitottak, legyenek egy bensőséges lelki közösség, de mégse váljanak gettóvá, legyenek egyidejűleg teljesen elkötelezettek, és szolgálatra készek.

Hoekendijk azt tanácsolta, hogy mint egy szellemi edzés arra nézve, ami következik, tanulmányozzuk ismét komolyan a zsidó diaszpóra életét. Nos mi ezt megtettük a bibliai alapvetés rendjén és ennek nyomán megfogalmazhatunk néhány gyakorlati következtetést és szempontot a stratégiakészítésre és szórványszolgálatra nézve.

A szétszórtságban élő zsidóság identitásának megőrzésére Eszter könyve olyan magatartásbeli javaslatokkal szolgál, amelyek az évszázadok során nem veszítették el jelentőségüket. Hangsúlyos a polgári akkomodáció és beilleszkedés, hisz Mardokeus és Eszter helyzete arra enged következtetni, hogy a diaszpórában élő zsidók, a hitükhöz való komoly

ragaszkodás mellett, többé-kevésbé beilleszkedtek a többségi társadalomba. De a beilleszkedés mellett megtaláljuk az eltökélt önmeghatározást, a békés tárgyalást, és ha szükséges, a nyílt konfrontációt. Mardokeus vallási, hitbeli meggyőződésből nem borult le az agági Hámán előtt.

Dániel esetében is a hithű magatartás a legfőbb magyarázata annak, hogy a diaszpórában élő közösségek meg tudtak maradni. A róla szóló elbeszélésben is ez a magatartás jellemzi diaszpóra-közösség főhőseit. A diaszpóra-közösség tagjai többnyire beilleszkedtek ugyan a többségi társadalomba, de nem oly módon, hogy abba beolvadtak-, és abban feloldódtak volna. Tehetségük és erejük szerint munkálkodtak ugyan annak a *városnak* jólétén, amely befogadta őket, az uralkodóhoz hűségesek voltak, viszont Isten törvényeivel ellenkező parancsaik teljesítését egyértelműen megtagadták. Lényeges, hogy ezek a közösségek el ne forduljanak Tőle, fel ne cseréljék az igaz Istent az élettelen bálványokkal. A diaszpórában, mintha különös hangsúlyt kapna ez a kérdés. Isten mintha különösképp is ott volna azok mellett, akik diaszpórában élnek, és segítségül hívják Őt.

Sok erdélyi szórványtelepülésen a társadalomba való beilleszkedés egyben beolvadást is jelent. Nos a bibliai alapvetés rendjén láttuk, mennyire fontos mozzanat a hagyományokhoz, valamint a saját néphez való ragaszkodás is. Ott is olvasunk arról is, hogy nem mindenki őrzi meg identitását ebben a helyzetben, éppen ezért az idegenekkel való keveredés tilalma nagyon fontos pillére a megmaradásnak. Lényeges mozzanat, a hagyományok átörökítése a következő generációknak. Megjelenik ugyanakkor az Isten tetteiről való bizonyságtétel, hisz Tóbit például bizonyságot tesz az ő Uráról az idegen népeknek, megmutatva Isten erejét és hatalmát azoknak. Továbbá gyakorolja a különféle jócselekedeteket, kenyerét megosztja az éhezővel és ruháját a mezítelennel. Tehát ebben az elhatárolódásban ott húzódik egy kettősség, jelen van az elhatárolódás de ott van a nyitás is az idegen népek felé.

Mindezek a szentírási szempontok, meglátásunk szerint jelen kell legyenek, amikor a helyi, specifikus célokat próbáljuk meghatározni, amikor a hátrányos helyzetben lévő kisközösségek alapvető helyi gondjait, valamint a közösség működési mechanizmusait próbáljuk feltérképezni. Ezt a munkát közösen kell elvégeznie a helyi közösségnek, valamint az egyház központi vezetésének, az erre a célra kijelölt szakemberek, teológusok révén. Ez azért fontos, mert a tapasztalat azt mutatja, hogy külső szemlélőként lehet, hogy más problémákra is sikerül

rávilágítani, mint amit a közösség tagjai, vezetői legfőbb bajuknak, nehézségüknek gondolnak, illetve csak így lehet érvényesíteni és beépíteni a fent felsorolt szentírási alapelveket.

Egy másik fontos szempont és mozzanat a stratégiakészítés rendjén, a szórványmisszió gyakorlati mibenlétének a meghatározása. Ezt a szolgálatot elsősorban talán az egyházak által végzett rendszeres/mindennapi szolgálatban határozhatjuk meg. A legelső elem az igehirdetés, (természetesen) magyar nyelven, amely egyes gyülekezetekben már szakrális nyelv, ahol az egyetlen magyar szó csupán az igehirdetés szava. A szórványban élők nagy részének egyetlen magyar nyelvű élménye az istentisztelet maradt. A lelkész azáltal, hogy egyházi feladatait ellátja egyben a magyarság megmaradásáért is dolgozik. Az istentisztelet közösségteremtő alkalom is, és az egyház így egyben nyelvi közösség is.

Szórványmisszió a családlátogatás. A személyes kapcsolat ápolása a szórványban élőkkel mindennél fontosabb. A lelkésznek a szétszórtságban sokkal inkább számon kell tartania a híveit, mint a tömbvidéken, ismernie kell gondjaikat, nehézségeiket, bánatukat örömüket. Nem csak általánosságban kell a szórványközösségről beszélni, hanem észrevenni, megkeresni az egyes embereket a közösségen belül. Mert amikor szórványról beszélünk, igazából itt is emberekről van szó. Bátran állíthatjuk, hogy Isten nem a népet mint olyant, hanem a népet alkotó egyéneket váltja meg és akarja megszabadítani. Vagyis Isten a népet *szétszedi* (László Dezső) a maga alkotóelemeire, az egyes emberekre, és azokat külön-külön állítja saját Igéjének mércéje alá. A közösség egyéneinek újjáteremtése tehát a feladat, az egyének gondolkodásmódjának, mentalitásának a formálása, és a tapasztalat az, hogy ezt leginkább őszinte és mély személyes kapcsolatok által lehet elérni.

A vallásórák és a katekézis (ahol van gyermek) különösen fontos eleme a szórványmissziónak. Amint a kutatásból kiderült egyre nagyobb kérdés, hogy milyen nyelven kell ennek történnie. A vallásóra és a katekézis egyaránt igehirdetés, ezért ezeknek is az elsődleges célja tanítvánnyá tenni a gyermekeket, az ifjakat. Ez az elsődleges cél. A lelkészek egy része pedig azon a véleményen van, hogy a cél szentesíti az eszközt, és akár a magyar nyelvről is le lehet mondani, azért, hogy az ifjak Krisztust megismerjék. Azonban úgy gondoljuk, hogy ez a néhány év nem csupán arra nézve kiváló lehetőség, hogy a gyermekek/ifjak Krisztust megismerjék, hanem arra is, hogy anyanyelvünkkel, kultúránkkal, szokásainkkal ismerkedjenek, barátkozzanak. A szórványban töltött szolgálati évek tapasztalata az, hogy

rendkívül nagy és látványos eredménye van az ifjúsági munkának, a rendszeres alkalmaknak, táboroknak, anyanyelvoktatásnak, néptáncnak, a néphagyományok felelevenítésének.

A szórványmisszió lényeges elemei a különféle közösségépítő alkalmak, gyülekezeti napok, ünnepségek megszervezése. Más a hangsúlya egy nemzeti ünnepnek a szórványban, mint a tömbvidéken. Éppen ezért fontos a tömb-szórvány testvérkapcsolatok kialakítása. Ugyancsak saját tapasztalat és kezdeményezés volt a rákosdi és a nagyborosnyói közösség között kialakított testvérkapcsolat, aminek nyomán egész mozgalom indult útjára a székely-szórvány kérdésben.

A missziós stratégia kialakításakor nem szabad lebecsülnünk az iratmisszió szerepét sem. Sőt, annak kiemelkedő szerepe lehet ebben a szolgálatban. Az a megállapítás, miszerint a szórványban az emberek nem olvasnak magyarul, nem igaz. Hat éves rákosdi szolgálatunk alatt, az egyik legsikeresebb projektünk a saját gyülekezeti lap beindítása volt. A hetente megjelenő hírlevelet nagyon szerette a gyülekezet, olvasták, idézték, támogatták, fontos volt számukra. Ennek nyomán pedig, rá lehetett vezetni őket, hogy az egyházkerületi kiadványokat is olvassák. Ugyanakkor pedig fontos lenne, hogy kimondottan a szórványvidéken élők számára szerkesztett, kiadványok is megjelenjenek központi támogatással.

Egy szórványmissziós stratégiának kitekintéssel kell lennie a speciális szórványszolgálatra is. Ennek a munkának oroszlánrészét Erdélyben az Igazgatótanács hatáskörébe tartozó Diaszpóra Alapítvány végezte. Ez egy központilag végzett, irányított szolgálat, mely nyári missziók során tartalmazza mindazokat az elemeket, amelyeket korábban felsoroltunk: istentiszteletek, családlátogatás, vallásórák, ifjúsági munka, ünnepélyek, hagyományőrzés, testvérkapcsolatok kialakítása, iratmisszió. Ennek a központilag megszervezett és irányított szolgálatnak nagyon nagy szerepe volt az elmúlt két évtizedben a szórványgyülekezetek megtartásában és revitalizálásában. Illetve egy másik fontos következménye az volt ezeknek a központilag szervezett szórványmisszióknak, hogy fiatal és lelkes lelkipásztorok kedvet és indíttatást kaptak ahhoz, hogy szórványban vállaljanak hosszabb távon szolgálatot, illetve, hogy ott kezdjék el lelkészi szolgálatukat.

Végül pedig fontos a lelkület, amellyel ezt a szolgálatot végezzük. A nem megfelelő lelkület és hozzáállás, amellyel a szórványban végzett szolgálatunk rendjén találkoztunk, sokszor többet árt, mint amennyit maga a szolgálat használ. Ezért fontosnak tartjuk, hogy a stratégiakészítés rendjén a megfelelő lelkület és hozzáállás kialakítására is odafigyeljünk.

Amennyiben ezekre nem figyelünk oda kellőképp a szórványmissziós stratégiák kialakítása, és a szórványmisszió során, könnyen kudarc és elutasítás lehet a munkánk "eredménye".

Az első gyakori tévedés, amit többnyire tömbvidéken élők, vagy onnan érkezők elkövetnek, az a szórványban élők *„lesajnálása”*. Hogy tudniillik "szegények, akikkel a történelem kegyetlen volt, akik most is hátrányos helyzetben élnek, akik elveszítették sok nemzeti kincsünket és értékünket (pl. az anyanyelvet), milyen nehéz helyzetben élnek most is". Nos, a szórványban élők nem tekintik magukat áldozatnak, leginkább mi tekintjük őket annak. Igaz, sokkal több igazságtalanságot kellett elszenvedniük az évszázadok során (pl. Hunyad megyei népírtások), de ennek ellenére nem célravezető, ha sajnáljuk őket.

Sőt sokkal inkább azt állapíthatjuk meg, az egyetemes kisebbségi életből vett példák alapján, hogy az asszimilációnak a folyamatában, avagy az annak kitett közösségekben, megerősödik a közösségtudat, a hovatartozás tudata. Megjelenik az önazonosságnak egy olyan mágneses ereje, amely azt erősíti fel benne, hogy ő nem a többihez hasonló, sőt a többségnél nem kisebbrendű, hanem vannak olyan sajátosságai, amelyek megkülönböztetett értéket jelentenek. Jó példa erre, amit Hunyad megyei szolgálatunk idején tapasztaltunk, hogy Vajdahunyadon és környékén a legmegbízhatóbb és legsikeresebb vállalkozók magyarok voltak, a legjobb és legmegbízhatóbb munkaerő a magyar volt, a magyar néptánc és kultúra különleges értéket jelentett. És erre a többség nagy része is „vevő” volt, mindezt nem a magyarok állították magukról, hanem a többségben élő románok.

Ugyanakkor sokkal több és nagyobb közösségi élményben van részük a szórványban élőknek, mint a tömbvidék lakóinak. Sokkal összetartóbb és az egyházához, lelkipásztorához ragaszkodóbb közösség a szórványban élő. Nagyobb a lelki szomjúság a maradandó értékek után, mint a tömbvidéken. Jóval számottevőbb a templomlátogatási arány, sokkal pozitívabb az ünnepekhez vagy éppenséggel a vasárnapi munka kérdéséhez való keresztyéni hozzáállás. Bizonyított tény az is, hogy a szórványban élőknek erősebb „etnikai immunrendszere”. A tömbben élő nem érzi etnicitását veszélyeztetettnek, ezért szórványba kerülve sokkal hamarabb beolvad, mint aki ott született és nőtt fel, vagy más szórványvidékről származik.

A szórványban élők lesajnálása helyett tehát a fent említett értékeket kell megtalálni egy-egy közösségben, azokból kiindulni és azokra építeni, és azokat élettel megtölteni. Hinnünk kell

abban, hogy valamilyen formában megtalálhatjuk azokat a pontokat, ahonnan egy előrehaladott beolvadási stádiumban lévő közösség újra ráeszmél saját értékeire.

Súlyos hiba a szórványmunka során, ha végletekbe sodródunk. A negatív véglet az, hogy nem érdemes, mert úgysem lehet tenni semmit, a fogyást és pusztulást nem lehet megállítani. Reményik Sándor Makkai *Nem lehet* című írására adott válaszának utolsó sorai ellensúlyozhatják ezt a végletet, ahol azt vallja a költő, hogy mi ma is nőni vagyunk képesek, mint ama bizonyos pálma a súly s a kő alatt, mert az élet minden körülmények ellenére is nem puszta valóság, hanem megvalósítandó minőség, nemcsak lehetőség, hanem követelmény, nemcsak adottság, hanem kategorikus imperatívusz.[400]

De ellensúlyozhatja ezt a végletet a konkrét tapasztalat is. Hisz egy XIX. század végi hosdáti (Hunyad megye) vizitáció során a bizottság megállapította, sőt jegyzőkönyvbe is foglalta, hogy ötven év múlva már nem lesz református gyülekezet Hosdáton. Több, mint egy évszázad telt el azóta és ma mégis van gyülekezet. Igaz ugyan, hogy a magyar szinte már szakrális nyelv csupán, de van magyar nyelvű istentisztelet, kiszolgáltatnak a sákrámentumok, a gyülekezet megjavítja a templomát, épít és élni akar. Az egyháztagok pedig magyar reformátusnak vallják magukat. Ugyanebben a századvégi időszakban a rákosdi lelkipásztor leírja egy jegyzőkönyvben, hogy az emberek nem járnak templomba, mert nem értik az istentisztelet nyelvét. Ma élő gyülekezet van Rákosdon, vallásórák, ifjúsági munka, kórus, közmunkák, egyszóval közösségi élet -mindez pedig magyarul.

A nem megfelelő lelkület és hozzállás egy másik jellemző vonása az elődök és a korábban szórványban szolgálattevők lebecsülése, munkájuk becsmérlése. Az a fajta hozzáállás, hogy é*n majd megoldom, amire az elődök nem voltak képesek.* Leginkább a tömbvidéki, székelyföldi származású lelkipásztor, aki nemigen találkozott korábban a szórvánnyal (ezért is fontos a teológiai hallgatók számára központilag szervezett nyári missziós gyakorlat) úgy gondolja, hogy megold majd mindent, amire az elődök nem voltak képesek és megváltja a szórványt. Nem feltétlenül célravezető az a megközelítés, hogy majd mi megoldjuk azokat a (talán évszázados) problémákat, amiket az előttünk járóknak nem sikerült orvosolni. Valaki már megváltotta a világot, benne a szórványban élőket is. Ezért nekünk nem megváltókként kell a szórványmunkához hozzálátni. Hanem azzal a kiegyensúlyozott, de határozott tudattal kell a

[400] Cseke, *Nem lehet.* 126-128.

munkamezőre kimenni, hogy a szórványmisszió végzői által igazából az egyetemes magyarság vállal felelősséget és tesz valamit a szórványért. A nagy tervek, stratégiák, támogatások igazából így nyernek lokalitást egy-egy területen elvégzett konkrét projekt által.

Végső soron pedig az egyház által végzett szórványgondozási munkában a kiindulópontunk a századik juh példázata. Gyakran hallani, hogy nem érdemes annyi pénzt, energiát és időt költeni erre a célra. Hisz gyakran a szórványban élők sem akarják megmenteni magukat, miért mentsük meg akkor mi őket? Költsük másra és máshol azt a pénzt időt, energiát. Jézus nem így teszi fel a kérdést a példázatban, a pásztor nem habozott, mikor egy elveszett a juhai közül. Élet-halál kérdések esetén nem szoktunk így mérlegelni, hogy megéri-e? Nem ebből a szemszögből kell a kérdést megközelíteni. Úgy gondolom, hogy semmiféle nagyságrendű összeg, munka és befektetés nem lehet túl sok erre a célra. Akik pedig ezt az utat megjárják, azok egészen másképp fogják megbecsülni a nyáj egészét.

Felhasznált irodalom

ADORJÁNI ZOLTÁN: *Makkai Sándor*, in: Akik jó bizonyságot nyertek, A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895-1948. Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpontja, Kolozsvár, 1996.

A Romániai Református Egyház Alaptörvénye, Kolozsvár, 2007.

A Romániai Református Egyház Szervezetéről és kormányzásáról szóló jogszabály, Kolozsvár, 2006.

Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban, 5327/1940.

AIKMAN, DAVID: *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and changing the Global Balance of Power*, Washington, Henry Regnery, 2006.

AJITH, FERNANDO: *An Authentic Servant,* Singapore, OMF International, 1999.

ARNOLD, ECKHARD E.: *Exegetical Commentary on the New Testament. Acts,* Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2012.

Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltárában, 74/1907.

BARTH, KARL: *Die Kirchliche Dogmatik,* Bd. IV, 3. Teil, Zürich, 1959.

BATIZÁN ATTILA: *Szórványmisszió Erdélyben a két világháború között. I.* Református Szemle, 2012/3.

BAUCKHAM, RICHARD: The Parting of the Ways: What Happened and Why, in: *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, v47.

BAUMAN, ZYGMUNT: *Globalization, The Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998.

BAYS, DANIEL H.: *A New History of Christianity in China*, Noida, India, Wiley-Blackwell, 2012.

BEINTKER, MICHAEL: Kann eine Minderheitskirche Volkskirche sein? Reflexionen zu ostdeutschen Erfahrungen und Perspektiven, in: *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, Berlin/New York, Udo Schnelle, 1994.

BENT, ANS JOACHIM VAN DER: *Historical Dictionary of Ecumenical Christianity*, London, Metuchen, The Scarecrow Press, 1994.

BERGER, JOHN: *Against the great defeat of World*, Race&Class, 1998,

BICZÓ GÁBOR: *Megjegyzések Vetési László: Szórványstratégia – Nemzetstratégia című írásához.* In: Magyar Kisebbség*,* 2000/3.

BLOTH, PETER C.: *Kirche des Volkes – Volkskirche? Einige ökumenisch-kontextuelle Vorüberlegungen zur praktisch-theologischen Kybernetik im Gespräch mit Jürgen Henkys*, in: "...Das tiefe Wort erneun", Berlin, FS für J. Henkys, 1989.

BODÓ BARNA, *Jövőtervezés és bűnbánat*, in: Magyar Kisebbség*,* 2000/3.

BODÓ BARNA: *Szórvány, stratégia – nemzet.* Az előadás a *Regionalitás, közösségépítés, szórványgondozás – nemzetközi összefogás a szórványkérdésben* c. MTA és Kriza János Néprajzi Társaság által szervezett nemzetközi tudományos tanácskozáson hangzott el Zsobokon 2006. június 10-én.

BONHOEFFER, DIETRICH: *Nachfolge*, München, Hg. v. E. Bethge, 1971.

BONHOEFFER, DIETRICH: *Navolging*, Amsterdam, W. Ten Have, 1966.

BOSCH, DAVID J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Budapest, Harmat Kiadó és Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, 2005.

BUCHBERGER, MICHAEL (Hrsg): *Lexikon für Theologie und Kirche,* Freiburg im Breisgau, Herder & Co. GMBH Verlagsbuchhandlung, 1931.

BUSH, FREDERIC W.: *World Biblical Commentary. Volume 9. Ruth, Esther*, Dallas, Word Books Publisher.

BÜTÖSI JÁNOS: *Áldjad én lelkem az Urat! Teológiai önéletrajz*, Tiszántúli Református Egyházkerület és Bütösi János Alapítvány, Debrecen, 2015.

BÜTÖSI JÁNOS: *Három haza szolgálatában*, Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, Budapest, 1999.

CARGAL, TIMOTHY B.: *Restoring the diaspora, Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1993.

CHANG, CURTIS: *Engaging unbelief: A captivating strategy from Augustine & Aquinas*, Downers Growe/Leicester, Apollos, 2000.

COLIJN, JOS: *Egyháztörténelem, Előadások az egyetemes keresztyén egyház történelmének körképéhez,* Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 1996.

COLLINS, JOHN J.: Tóbit könyvének zsidósága, in: Xeravits Géza (ford.) és Zsengellér József (szerk.): *Tobit/Tóbiás könyve, Szöveg – Hagyomány – Teológia*. L'Harmattan Kiadó, 2005.

CONTI, M. (ed.): *Ancient Christian Commentary on Scripture, Esther*, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 2008, 375.

CORNEHL, PETER und CHRISTIANSEN, ROLF: *Abendmahl und Gemeindeerneuerung*, Göttingen, 1983.

COUPLAND, DOUGLAS: *Life After God*, London, Touchstone Books, 1994.

CSEKE PÉTER, MOLNÁR GUSZTÁV (szerk.): *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*, Héttorony kiadó, Budapest, 1989.

DAM, W.C. VAN: *De nieuwtestamentische gemeente*, Kampen, Uitgeverij Kok, 1995.

DEELEN, H.C.J. VAN: *Volkskerk, belijdeniskerk, vrije kerk,* Wageningen, H. Veenman en Zonen, 1934.

DEKKER, WIM: *Tegendraads en bij de tijd. Verder in het spoor van Bonhoeffer*, Zoetermeer, Uigeverij Boekencentrum, 2015.

Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf, WCC Publications, 1991, 293.

DONELSON, LEWIS R.: *I & II Peter and Jude. A Commentary,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2010.

DUGUIN, IAIN M.: *Esther and Ruth. Reformed Expository Commentary*, New Jersey, Phillipsburg Publishing, 2005.

EGO, BEATE: Tóbit könyve és a diaszpóra, in: Xeravits Géza és Zsengellér József (szerk.): *Tobit/Tóbiás könyve, Szöveg – Hagyomány – Teológia*. L'Harmattan Kiadó, 2005.

Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Vol. 5., 637.

DR. FAZAKAS SÁNDOR: Misszió-teológia és ekkléziológia – örökség és útkeresés, in: Dr. Gaál Sándor (szerk.): *En Christo. Tanulmányok a 85 éves Dr. Bütösi János tiszteletére*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004.

DR. FAZAKAS SÁNDOR: *„Új egyház felé?" – A második világháború utáni református egyházi megújulás ekkléziológiai konzekvenciái*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2000.

FECHTNER, KRISTIAN: *Volkskirche in neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche,* Troeltsch-Studien, Band 8., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1995.

IFJ. FEKETE KÁROLY: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2000.

IFJ. FEKETE KÁROLY: *Tudománnyal és a hit pajzsával,* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2008.

FELDMAN, LOUIS H.: *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden, E.J. Brill, 1996.

FELDMEIER, REINHARD: *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der Antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen, 1992.

FERDINAND, KLOSTERMANN: *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen – Dienste – Modelle.* 2 Bde., Freiburg, Basel und Wien, 1974.

FODOR FERENC: Bevezetés Eszter könyvéhez, in: *Református Szemle,* (1997/4), 259.

FÖLDES KÁROLY: *Szórványmisszió. Jaj-szó a pusztuló szórványokból,* Nagyenyed, 1934.

FRITZ, SCHWARZ: *Überschaubare Gemeinde*, Bd. 1: *Grundlegendes – ein pers:onliches Wort an Leute in der Kirche über missionarischen Gemeindeaufbau*, Gladbeck, 1980.

FROST, MICHAEL - HIRSCH, ALAN: *The Shaping Of Things To Come,* Massachusetts, Hendrickson Publishers Peabody, 2003.

GAÁL SÁNDOR: *„A kezdeményező egyház" Victor János egyházépítő szolgálata különös tekintettel a misszióra és a gyülekezetépítésre*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2006.

GARLAND, DAVID E.: *1 Corinthians. Baker Exegetical Commentary on the New Testament,* Grand Rapids, Michigan, Bakar Academic, 2003.

GENRE, ERMANO: Das Zeugnis evangelischer Christen und der Kirchen heute – aus der Perspektive der Waldenskirche, einer Diasporakirche, in: *Beihefte Evangelische Diaspora 4*, Leipzig, Institut für Diasporawissenschaft, 2008.

GENSICHEN, HANS W.: Deutsches Missionsdenken in ausländischer Sicht, in: *Evangelische Missions Zeitschrift*, 1949.

GEORG, KUGLER: Lindner Herbert: *Trauung und Taufe: Zeichen der Hoffnung. Begründung und Modelle*, München, 1977.

GOLDINGAY, JOHN E.: *World Biblical Commentary. Volume 30. Daniel,* Word Books Publisher.

GONDA LÁSZLÓ: *The Service of Evangelism, the Evangelism of Service*, Zoetermeer, Boekencentrum Publishing House, 2008.

GONDA LÁSZLÓ: *In der Welt ausgesät: Diaspora – was bedeutet es in Ungarn.* In: *Beihefte Evangelische Diaspora 5,* Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig, 2008.

GOTTFRIED, KRETZSCHMAR: *Die Kirche in ihrer sozialen Gestalt*, in: Handbuch der Praktischen Theologie Bd. 1., Berlin, hg. v. H. Ammer, 1975.

GRAAF, JAN VAN DER: *Volkskerk in de marge. Een actuele bezinning,* Heerenveen, Uitgeverij Groen, 2012.

GRUEN, ERICH S.: *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

HACKEL, SERGEI: Diaspora problems of the Rusian emigration, in: Michael Angold, *The Cambridge History of Christianity. Eastern Christianity*, Volume 5, Cambridge, University Press, 2006.

HARMAN, ALLAN M.: *A Study Commentar on Daniel*, Darlington, Evangelical Press, 2007.

HELMUT, HILD: *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage.* Gelnhausen und Berlin, 1974.

HERBST, MICHAEL: *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1987.

HIEBERT, PAUL: *Missiological implications in epistemological shifts*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999.

HOEKENDIJK, J. C.: *The Church Inside Out,* The Westminster Press, Philadelphia, 1966.

HOEKENDIJK, J. C.: *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München, Kaiser Verlag, 1967.

HOENEN, RAIMUND: Diaspora. Schicksal und Chance. in.: *Tagung und Workshop des Theologischen Forschungskollegs „Diaspora. Schicksal und Chance."*, Erfurt, 2011.

HÜMMER, WALTER: *Neue Kirche in Sicht? Vorträge und Betrachtungen.* Marburg, 1977.

JOBES, KAREN H.: *Esther. The NIV Application Commentary,* Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1999.

JUHÁSZ ISTVÁN: Szász Domokos püspök szórványmunkája, in: *Kiáltó Szó*, (1941), 42.

JUHÁSZ JÓZSEF, SZŐKE ISTVÁN, O. NAGY GÁBOR, KOVALOVSZKY MIKLÓS: *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982.

JUSTO, GONZALES J.: *For the Healing of the Nations: The Book of Revelation in an Age of Cultural Conflict,* New York, Orbis Books, 1999.

KARASSZON ISTVÁN: Eszter könyvének kompozíciója és teológiája, in: *Az Ószövetség varázsa*, Új mandátum Könyvkiadó, 2004.

KARL-CHRISTOPH EPTING: *Diaspora – Voraussetzungen und theologische Grundlagen der diasporawissenschaftlichen Beschäftigung,* in: *Beihefte Evangelische Diaspora 4*, Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig, 2008.

KEMÉNYFI RÓBERT: A többrétegű „szórvány" kifejezés a kisebbségkutatásban*,* in: *Tanulmányok a szórványról*, Budapest, Gondolat, MTA Kisebbségkutató Intézet, 2005.

KESZEG VILMOS (ed.): *Nagy Ödön szórványlelkész és néprajzkutató*, Kolozsvár, Exit Kiadó és Erdélyi Református Egyházkerület, 2015.

KLEIN, NAOMI: *No Logo,* London, Flamingo/Harper Collins, 2000.

KNIEZSA ISTVÁN: *Magyarország népei a XI. században*, Budapest, Athenauem, 1938.

KOMORÓCZY GÉZA: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba,* Budapest, Századvég Kiadó, 1992.

KOZMA ZSOLT, Szórványosodás – időben és térben. In: *Önazonosság és küldetés*, Kolozsvár, 2001.

KROMSIGT, P. J.: *Teeërlei Volkskerk,* Amsterdam, B. van der Land, 1915.

KRUSCHE, WERNER: *Verheissung und Verantwortung*, Berlin, 1990.

KRUSE, MARTIN: *Evangelische Kirche 1986. Bericht vor der EKD-Synode 1986 in Bad Salzuflen*. Wetzlar 1986.

KUSTÁR ZOLTÁN, Dániel barátai a tüzes kemencében. Igetanulmány a Dán 3 alapján, in: *Orando et laborando*, Debrecen, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003-2004. évi értesítője, 2004.

LANE, WILLIAM L.: *World Biblical Commentary*, *Hebrews 9-12*, Word Books, Texas, 1991, CXXV-CXXXV.

LANGMAN, H. J.: *Kuyper en de volkskerk. Een dogmatisch-ecclesiologische studie,* Kampen, Uitgeverij Kok, 1950.

LELL, J.: Diaspora, in: *Ökumene Lexikon*, *Kirchen , Relogionen, Bewegungen*, Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, Verlag Josef Knecht, 1983.

LEON-DUFOR, XAVIÉR (ed.): *Biblische theologische woordeboek*, Budapest, Szent István Társulat, 1986.

LIAN, XI: *Redeemed by fire: the rise of popular Christianity in modern China*, New Haven, Yale University Press, 2010.

LUCAS, ERNEST C.: *Apollos Old Testament Commentary, Daniel,* Leicester, Apollos, 2002.

MAAS, AAD VAN DER: Tom Marfo: pastor to migrants in dutch society. in: *Kwame Beidako, Mechteld Jan, van Butselaar, Aart Verburg, Johannes Jacobus Visser*: *A new day dawning: African Christians living the Gospel*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2004.

MAKKAI SÁNDOR: A gyülekezeti missziói munka mai értelme és feladatai. In: *Élő gyülekezet*, Debrecen, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1948.

MAKKAI SÁNDOR: A jövendő egyháza. In: *Élő gyülekezet*, Debrecen, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1948.

MAKKAI SÁNDOR: A zsidómisszió és a gyülekezet. In: *Élő gyülekezet*, Debrecen, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1948.

MAKKAI SÁNDOR: Magyar református egyházak a kisebbségi sorsban. In: *Élő gyülekezet*, Debrecen, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1948.

MAKKAI SÁNDOR: Magunk revíziója, https://mek.oszk.hu/10900/10935/10935.pdf.

MANECKE, DIETER: *Mission als Zeugedienst: Karl Barths theol. Begründung d. Mission im Gegenüber zu d. Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag u. Joh. Christiaan Hoekendijk,* Wuppertal, Theologischer Verlag Brockhaus, 1972.

MARCUS, JOEL: Jewish Christianity, in: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.)*, The Cambridge History of Christianity,* Volume 1., Origins to Constantine, Cambridge, University Press, 2006.

MICHEAU, FRANCOISE: Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites, in: Michael Angold, *The Cambridge History of Christianity. Eastern Christianity*, Volume 5, Cambridge, University Press, 2006.

MITCHELL, MARGARET M.: From Jerusalem to the ends of the earth, in: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity,* Volume 1., Origins to Constantine, Cambridge, University Press, 2006.

MOREAU, A. S. (ed.): Diaspora, in: *Evangelical Dictionary of World Missions*, Grand Rapids, Michigan, Baker Books, 2000.

NAGY LEVENTE: *Lehetséges küldetés? Hitek és tévhitek a román reformáció körül,* ELTE Eötvös Kiadó, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest, 2013.

NAGY ÖDÖN: Szórvány és beolvadás, in: *Hitel*, (1938), 257-276.

NEIL, STEPHEN: Zerstreuung der Christenen, in: *Lexicon zur Weltmission*, Wuppertal, Theologischer Verlag R. Brockhaus, 1975.

NIEMEIER, GOTTFRIED: Diaspora als Gestalt kirchlichen Seins und kirchlicher Sendung, in: *Evangelische Theologie VII*, 1947-1948,

NORBERT, METTE - JOSEF, BOMMER - OTTO, BISCHOFSBERGER – PAUL, ZULEHNER: *Volkskirche-Gemeindekirche-Parakirche,* in Theologische Berichte, Bd. X., Zürich, Einsiedeln und Köln, hg. v. J. Pfammater und F. Furger, 1981.

O'GRADY, COLM: *The church in the theology of Karl Barth*, London, Geoffrey Chapman, 1968.

ORBÁN LAJOS - VETÉSI LÁSZLÓ: *Magyar egyház, de milyen nyelven*, in Kisebbségkutatás – Minorities Studies and Reviews, Budapest, Lucidus Kiadó, 2001.

Ökumene Lexikon. Kirchen. Relogionen. Bewegungen. Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, 1983, 266.

PAAS, STEFAN: *The Crisis of Mission in Europe. Is there a way out?* Een korte herziening van drie colleges hielden aan de Copenhagen Lutheran School van Theology, 1 Maart 2012. 18.

PAAS, STEFAN: "Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe: Towards the Interaction of Missiology and the Social Sciences".

PAUL, M.J. - BRINK, G. VAN DEN - BETTE, J.C.: *Studiebijbel Oude Testament. Bijbelcommentaar,* Veenendaal, Centrum voor Bijbelonderzoek, 2014.

Rákosdi Református Egyházközség lelkipásztori jelentései. In: *A Rákosdi Református Egyházközség Levéltára*, 1892.

RAJAK, TESSA: The Jewish diaspora, in: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.),*The Cambridge History of Christianity,* Volume 1., Origins to Constantine, Cambridge, University Press, 2006.

RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése II. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, Budapest, Szent István Társulat, 1996.

RÖHRIG, HERMANN-JOSEF: *Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Unteruchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift "Die evangelische Diaspora",* Leipzig, 1991.

RULER, A. A. VAN: *Heeft het nog zin van "Volkskerk" te spreken?* In: Geschriften betreffende de orde der Ned. Herv. Kerk, Wageningen, H. Veenman & Zonen, 1958.

SANEH, LAMIN: *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity,* Oxford, University Press, 2008.

SCHELKLE, K. H.: *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* , Freiburg, Herder, 1961.

SCHMITT, CARL: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie,* Berlin, Duncker & Humbolt, 1970.

SCHNABEL, ECKHARD J.: *Historisch Theologische Auslegung. Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 2006.

SCHOTT, CHRISTIAN-ERDMANN: Konfessionelle Diaspora innerhalb des Christentums, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, Band VIII, Walter de Gruyter, 1981.

SCHREINER, THOMAS R.: *The Nem American Commentary, Volume 37, 1,2 Peter, Jude,* Nasfville, Tennesse, Broadman & Holman Publishers, 2003.

SCHRÖER, HENNING: Volkskirche, in: *Theologische Realenzyklopädie, Band 35*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003.

SCHRÖER, HENNING UND MÜLLER, GERHARD: *Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie*, Berlin/New York, 1982.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, HELEN: *Tobit. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament,* Freiburg, Herder Verlag, 2000.

SEIDL AMBRUSNÉ (ford.), *TOB bevezetők az ószövetségi könyvekhez*. http://www.seidl.hu/ambrus/tob-bar.html.

SMITH, DAVID: *Mission After Christendom*, London, Longman and Todd, 2003.

SOGGIN, J. ALBERTO: *Bevezetés az Újszövetségbe*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1999.

SPEELMAN, H. A.: *Calvijn en de zelfstandigheid van de kerk*, Kampen, Uitgeverij Kok, 1994.

SPINDLER, MARC: Diaspora, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, WCC Publications, 1991.

STANDAERT, NICOLAS (ed.): *Handbook of Christianity in China*, Volume One: 635-1800, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.

STANDAERT, NICOLAS (ed.): *Handbook of Christianity in China*, Volume Two: 1800-Present, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2010.

Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române, Dispoziţii Generale, forrás: http://www.crestinism-ortodox.ro/TEXTE/statutul_bor.pdf

STEINMANN, ANDREW E.: *Concordia Commentary. A Theological Exposition of Sacred Scripture. Daniel,* Saint Louis, Concordia Publishing House, 2008.

STOPPELS, SAKE: *Oefenruimte*, *Gemeente en Parochie als gemeenschap van leerlingen*, Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum, 2013.

SZEGEDI LÁSZLÓ: *Az EREK missziói jelentése.* Értesítő, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület Sajtóosztálya, 2013.

SZŰCS FERENC: *A kisebbség fogalma egy magyar teológus szemével*, in.: *Európai Unió és a kisebbségek, 2000. november 17-18. Konferenciafüzet*, Reformátusok a Közéletben Alapítvány, 2011.

The Geography of Strabo, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts, 1929. XIV. 114-115.

TIGCHELAAR, J.J.: A kisebbség fogalmának bibliai, teológiai-történeti meghatározása, in: *Európai Unió és a kisebbségek*, 2000. november 17-18. Konferenciafüzet, Reformátusok a Közéletben Alapítvány, 2011, 15-23.

TÓTH PÁL PÉTER: *A magyar és a vegyes (magyar–román, román–magyar) családok szociológiaidemográfiai helyzete Észak-Erdélyben 1942–1944 között*. In: Erdélyi Múzeum 62. 3–4., 2000.

TÓTH PÁL PÉTER: Diaszpóra/Szórvány, in: *Tanulmányok a szórványról*, Budapest, Gondolat, MTA Kisebbségkutató Intézet, 2005.

TÓTH PÁL PÉTER: Szórványban... Hozzászólás Vetési László vitaindító írásához, in: *Magyar Kisebbség*, (2000).

UNNIK, WILLEM CORNELIS VAN: Christianity and nationalism in the first centuries of the history of the church. in: *Sparsa Collecta. The collected essays of W.C. van Unnik.* Part three. Patristica. Gnostica. Liturgica, Leiden, E.J. Brill, 1983.

UNNIK, WILLEM CORNELIS VAN: *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, Leiden, E.J. Brill, 1993.

UNNIK, WILLEM CORNELIS VAN: Diaspora and Church in the first centuries of Christian history, in: *Sparsa Collecta, The collected essays of W. C. van Unnik*, Part Three, Patristica, Gnostica, Liturgica, Leiden, E. J. Brill, 1983.

VETÉSI LÁSZLÓ, *Juhaimnak maradéka,* Kolozsvár, Korunk Baráti Társaság, 2001.

VETÉSI LÁSZLÓ, Szórványstratégia – nemzetstratégia, in: *Magyar Kisebbség*, (2000), 20.

VOICU, SEVER J.: *Ancient Christian Commentary on Scripture, Apocrypha,* Downers Growe, Illinois, Inter Varsity Press, 2010.

VOLF, MIROSLAV: *Soft Difference. Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter*, in: *Ex Auditu* 10, 1994.

WAHL, HARALD MARTIN: *Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar,* Berlin, Walter de Gruyter, 2009.

WALLACE, RONALD S.: *Dániel könyve,* Budapest, Harmat Kiadó, 1998.

WICKERI, PHILIP L.: *Reconstructing Christianity in China: K.H. Ting and the Chinese Church,* Maryknoll, Orbis Books, 2007.

WILLARD, DALLAS: *Spiritual formation as a natural part of salvation*, in Jeffrey P. Greenman and George Kalantzis *Life in the Spirit: Spiritual Formation in theological perspective*, Illinois, InterVarsityPress Downers Grove, 2010.

WINKLER, EBERHARD: *Gemeinde Zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998.

WINKLER, EBERHARD: *Tore zum Leben. Taufe–Konfirmation–Trauung–Bestattung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1995.

XERAVITS GÉZA, *Morzsák Dánieltől Bárukig. Újabb tanulmányok a korai zsidóság irodalmáról*. Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2009.

ZWAAN, DE J.: Another approach to the idea of the ecclesia in the New Testament, in: *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift*, Wageningen, Uitgevers H. Veenman&Zonen, 1946.